



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC
Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH
Doutorado Interdisciplinar de Ciências Humanas - DICH
Área/Linha de Pesquisa: Condição Humana na Modernidade

**A CENTRALIDADE DA VIDA EM NIETZSCHE E AGAMBEN FRENTE À
METAFÍSICA OCIDENTAL E A BIOPOLÍTICA CONTEMPORANEA.**

SANDRO LUIZ BAZZANELLA

DOUTORADO

Florianópolis, Dezembro de 2010.

SANDRO LUIZ BAZZANELLA

**A CENTRALIDADE DA VIDA EM NIETZSCHE E AGAMBEN FRENTE À
METAFÍSICA OCIDENTAL E A BIOPOLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

Orientador:

Prof. Dr. Selvino José Assmann

Co-orientadora:

Prof^a. Dr^a. Sandra Caponi

Área/Linha de Pesquisa: Condição Humana na Modernidade

Florianópolis, 2010

**Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina**

B364c Bazzanella, Sandro Luiz
A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente a metafísica
ocidental e a metafísica contemporânea [tese] / Paulo Roberto
Sandrini ; orientador, Selvino José Assmann. -
Florianópolis, SC : 2010. 468 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro
de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Inclui referências

1. Ciências humanas. 2. Nihilismo. 3. Metafísica. I.
Assmann, Selvino José. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas. III. Título.

CDU 168.522




Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado

A CENTRALIDADE DA VIDA EM NIETZSCHE E AGAMBEN FRENTE A METAFÍSICA OCIDENTAL E A BIOPOLÍTICA CONTEMPORÂNEA

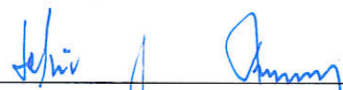
Por
Sandro Luiz Bazzanella


Orientador Prof. Dr. Selvino José Assmann
Co-orientadora Profa. Dra. Sandra Caponi

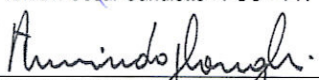
Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor em Ciências Humanas* e aprovada em sua forma final no dia 09 de dezembro de 2010, atendendo as normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

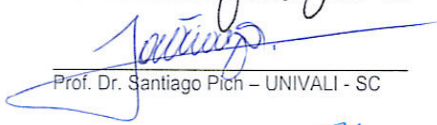

Profa. Dra. Joana Maria Pedro – Coordenadora do Programa

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Selvino José Assmann- orientador – presidente UFSC- SC

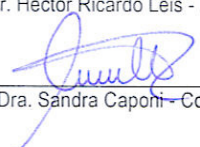

Prof. Dr. César Candioto - PUC – PR


Prof. Dr. Armindo José Longhi - UnC – SC


Prof. Dr. Santiago Pich – UNIVALI - SC


Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz – UFSC - SC


Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis - UFSC – SC


Profa. Dra. Sandra Caponi - Co-orientadora - UFSC - SC

Florianópolis, 09 de dezembro de 2010.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Ana e Ângelo Bazzanella (*in memoriam*), pela oportunidade da vida, pelos princípios educativos e pelas primeiras experiências do valor de uma vida bem vivida.

À Margarete, mãe, esposa, companheira valorosa. Suporte nos momentos difíceis e coragem nas horas em que o mundo que nos cerca desaba. Contigo divido a alegria do dever cumprido até aqui.

Sandra e Vitória, filhas desejadas e estimadas, suportaram na medida do possível a ausência, o reduzido tempo de convivência com o pai ao longo destes anos. Nas suas vidas esta a renovação lúdica, alegre e festiva do mundo e de nossas vidas.

Ao Pe. Luiz Bazzanella grande amigo. Segundo pai. Educador atento, paciente e generoso. Conhecedor dos gregos e dos romanos e, por isso zeloso com a língua pátria.

Ao irmão André (*in memoriam*). Saudades. Lembro-me de nossos encontros de estudos, de troca de idéias, dos questionamentos em torno da vida, da existência. Talvez você já tenha alcançado as respostas para aquilo que continua a atormentar-me nesta vida. O que posso lhe dizer por ainda dispor da linguagem, do discurso é muito obrigado por tudo, pela vida, pela bela amizade. Sonhos e projetos interrompidos, mas valeu aquilo que vivenciamos.

Ao professor Selvino Assmann, pela sua amizade, paciência e generosidade ao longo de todos estes anos de estudos, pesquisas e interlocuções orientativas. Amplo conhecimento filosófico e vasta sabedoria a proporcionar em cada encontro a experiência do limite do conhecimento e de nossa condição humana. Em cada momento de orientação o prazer do encontro com o amigo, do intenso aprendizado, das trocas de idéias, do forte abraço de incentivo. Muito obrigado.

Ao Professor Walter Marcos Knaesel Birkner e a Luci Damaso, pela amizade e acolhida nas terras do Planalto Norte catarinense e, acima de tudo pela oportunidade de partilhar a liberdade de espírito, de pensamento, de gosto musical e, de procurar fazer da vida uma obra de arte.

Ao amigo Eduardo Gomes de Mello e sua sobriedade analítica e conceitual em torno das questões que nos movem na contemporaneidade para além do bem e do mal.

Ao jovem amigo Leandro Rocha e seu empenho filosófico em questionar o mundo que se apresenta desafiador a sua frente.

À Universidade do Contestado - campus de Canoinhas, representada pelo Professor Dr. Argos Gumbowski pelo apoio ao longo do desenvolvimento dos estudos e desenvolvimento da tese.

Meu sincero agradecimento à todas aquelas pessoas que de forma direta ou indireta contribuíram no debate, no desenvolvimento e materialização da pesquisa e da tese.

“Depois do que dissemos segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens.”
(Aristóteles)

“Os amigos não dividem algo (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são com-divididos pela experiência da amizade. A amizade é a divisibilidade que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse com-sentir originário que constitui a política.”
(Agamben)

“A brevidade da vida deveria nos guardar da pedante separação das idades da vida – como se cada uma trouxesse algo novo – e um poeta poderia nos apresentar um homem de duzentos anos, um que realmente vivesse sem brincadeiras e histórias.”
(Nietzsche)

*“Viver?... é repelir constantemente para longe de nós tudo aquilo que deseja morrer.
Viver?... É ser cruel, impiedoso, para tudo que envelhece e enfraquece em nós e mesmo além.”*
(Nietzsche)

*“Vivo no presente.
O futuro, não o conheço. O passado, já não o tenho.
Pesa-me um como a possibilidade de tudo, o outro com a realidade de nada.
Não tenho esperança nem saudades... que posso presumir da minha vida amanhã,
Senão que será o que não presumo, o que não quero, o que me acontece de fora, até através da minha vontade... não quero mais da vida do que senti-la perder-se nestas tardes imprevistas”.*
(Fernando Pessoa)

*“Eu fico
Com a pureza
Da resposta das crianças
É a vida, é bonita
E é bonita...”
Viver!
E não ter a vergonha
De ser feliz
Cantar e cantar e cantar
A beleza de ser
Um eterno aprendiz...”*
(Gonzaguinha)

INDICE

Resumo.....	09
Abstract.....	10
Abreviações das obras de Nietzsche.....	11
Abreviações das obras de Agamben.....	12
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – A CENTRALIDADE DA VIDA NA MODERNIDADE.....	23
1.1 A vida como problema	23
1.2 Metafísica ocidental e vida.....	47
1.3 A modernidade e a evidência da vida em sua biologicidade.....	74
1.3.1 Economia e vida.....	86
1.3.2 A questão da técnica e da vida.....	104
1.3.3 A biopolítica como paradigma da ocidentalidade na administrabilidade da vida e da morte.	121
CAPÍTULO II – NIETZSCHE E AGAMBEN E O POSICIONAMENTO FRENTE À METAFÍSICA OCIDENTAL.....	145
2.1 Nietzsche e a metafísica ocidental.....	145
2.1.1 Socratismo e platonismo e a invenção da razão.....	160
2.1.2 A repressão da moral cristã às manifestações vitais.....	169
2.1.3 O niilismo e a morte de Deus.....	184
2.2 Agamben e a metafísica ocidental.....	208
2.2.1 A Máquina/dispositivo antropológica: A fratura originária entre o humano e o animal.....	228
2.2.2 A Máquina/dispositivo política: A biopolítica, o estado de exceção, a vida nua.	243
2.2.3 A Máquina/dispositivo governamental e <i>oikonomica</i>	262
CAPÍTULO III – PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS E POLÍTICAS FRENTE A VIDA COMO VONTADE DE PODER EM NIETZSCHE E À VIDA QUE VEM EM AGAMBEN.....	284
3.1 A vida como ponto de inflexão entre o pensamento de Nietzsche e Agamben.....	284
3.2 A vida como vontade de poder em Nietzsche e potência do pensamento em Agamben.....	297

3.2.1 A vida como vontade de poder.....	314
3.2.2 A vida como potência do pensamento.....	327
3.3 Para uma crítica da filosofia da história a partir de Nietzsche e Agamben.....	342
3.3.1 Vida e Eterno Retorno em Nietzsche	360
3.3.2 Vida e o Tempo que Resta em Agamben.....	376
3.4 As formas de vida na contemporaneidade a partir da grande política em Nietzsche e da política que vem em Agamben.....	397
3.4.1 A grande política como crítica à modernidade política.....	409
3.4.2 A política que vem como crítica à modernidade e contemporaneidade política...	418
3.4.3 A possibilidade trágica ou profana das formas de vida na contemporaneidade...	426
Considerações Finais.....	440
Referências bibliográficas.....	454

Resumo

Esta tese é resultante do esforço de pesquisa teórico-bibliográfica em torno da questão da centralidade da vida no pensamento de Nietzsche e Agamben, a partir de seus posicionamentos frente à metafísica ocidental e as demandas biopolíticas que implicam sobre as formas-de-vida-que-vem. Nietzsche e Agamben questionam a estrutura metafísica que constitui o arcabouço cultural ocidental demonstrando que desde os instantes iniciais do Ocidente o que está em jogo é a apreensão, o controle, a disciplinarização, a normalização e a e normatização moral, política e jurídica sobre as possibilidades potenciais em que a vida se move. O niilismo denunciado e anunciado por Nietzsche se apresenta como superação do homem civilizado, domesticado, violentado pelo império dos meios em seu apequenamento vital, reduzido à mera condição biológica, de um corpo que não se concebe mais como grande razão, portador de uma grande saúde vital, potencializador da vida humana a tornar-se o que ela é em meio à multiplicidade de outras tantas forças vitais em jogo.

Para Agamben, o humano ao se estabelecer na ruptura entre *physis* e *phone*, ao incluir a vida animal na *polis* por meio do desenvolvimento da linguagem, posiciona a vida numa zona de indeterminação, possibilitando à ação soberana a legitimação de seu poder, que se estabelece em constante estado exceção ao dispor da vida, ao produzir vida nua. Vida nua que já não é mais a vida animal, mas também não é a vida humana qualificada, mas sim uma vida matável e sacrificável de acordo com os interesses políticos, econômicos em jogo em determinado contexto. Para Agamben, a biopolítica esta na origem da estrutura metafísica e cultural ocidental e seu ápice paradigmático na contemporaneidade se materializou nos campos de concentração.

Nietzsche e Agamben, salvaguardadas as diferenças temporais e conceituais, questionam corajosamente as formas-de-vida que se apresentaram no decorrer a dinâmica civilizatória e, que nos conduziram às formas-de-vida presentes na contemporaneidade. Nietzsche ao conceber a vida como vontade de poder, pretende superar a repressão das forças moralizantes que menosprezam e mantêm a vida humana em sua condição massificada e mediocrizante presente em seu tempo. Agamben propõem a compreensão de como a potência do pensamento pode paralisar a máquina antropológica ocidental de produção de vida nua, de aprisionamento, uso e consumo da vida pela racionalidade político-administrativa estatal. Para os dois pensadores o que esta em jogo na contemporaneidade é o fato de não abdicarmos da potência da vida em sua dimensão trágica e como obra de arte.

Palavras-chave: Niilismo, vida nua, vontade de poder, potência do pensamento, campo de concentração, tragédia e arte.

Abstract

This thesis is a result of the effort of theoretical research and literature around the question of the centrality of life in Nietzsche and Agamben's thought from their positions ahead of Western metaphysics and the demands on the biopolitical that involving about life-forms to come it. Nietzsche, Agamben question the structure metaphysical that constitutes the backbone of Western culture, showing that since its initial instants of the West in which this game is the seizure, control, disciplining, and normalization moral, political and legal on the potential possibilities in that Life moves itself. Nihilism was reported and announced by Nietzsche, presents itself as an overcome man's civilized, domesticated, raped in the middle of empire in belittling his life reduced to mere biological conditions of a body that is not conceived more as a big reason, carrying a large vital health, a potentiator of human being's life to become who it is in the midst of multiplicity of so many other vital forces in play.

For Agamben the human to be established in a split between physis and phone, to include animal life in the polis through the development of language stands in an area of life indetermination allowing the legitimation of their sovereign power that acts in a constant state exception, have of life, producing bare life. Bare life that is no longer animal life but human life is not qualified, but a matavele life and expendable according to the political, economic stake in a given context. For Agamben, biopolitics is at the origin of Western cultural and metaphysical structure and its apex in the contemporary paradigm is materialized in concentration camps.

Nietzsche, Agamben, subject to the temporary differences and conceptual question boldly life forms that were presented during the dynamics of civilization and that led us to the contemporary forms of life. Nietzsche to conceive the life as will to power that intends to overcome the repressive forces that despise moralizing and maintain human life in its present condition mass and mediocre in his time. Agamben to propose an understanding it gives as the power of thought propose the halting of the machine anthropological western production of bare life, of life imprisonment and rape by rationality political-administrative state. For both thinkers in who this game nowadays is that we must abandon not the power of life in its tragic dimension and as a work of art.

Keywords: Nihilism, bare life, will to power, power of thought, concentration camp, tragedy and art.

ABREVIACÕES DAS OBRAS DE NIETZSCHE

- NT - O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo (1992) – (a)
EH - Ecce Homo: Como Alguém se torna o que é (1995) – (a)
GM - Genealogia da moral: uma polêmica (1998) – (a)
AFZ - Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para Ninguém (1998) – (b)
FET - A filosofia na época trágica dos gregos (1999) – (c)
CE - Considerações extemporâneas (1999) – (c)
HDH - Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres (2000) – (a)
CI - Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo (2000) – (d)
GC - A gaia ciência (2001) – (a)
A - Aurora (2004) – (a)
ABM - Além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro (2005) – (a)
VDM - A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude (2005) – (e)
SDA - Sabedoria para depois de Amanhã: seleção de Fragmentos póstumos por Heinz Friedrich (2005) – (f)
Ant - O Anticristo (2007) – (a)
CP - Cinco prefácios para cinco livros não escritos (2007) – (g)
HDH - Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres (V. II) (2008) – (a)
VP - Vontade de Poder (2008) – (h)

(a) Tradução de Paulo César de Souza

(b) Tradução de Mário da Silva

(c) Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

(d) Tradução de Marco Antonio Casa Nova

(e) Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza.

(f) Tradução de Karina Janini

(g) Tradução Pedro Sússekind

(h) Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Franciso J. Dias de Moraes

As obras e Nietzsche consultadas no decorrer desta tese são publicações brasileiras. O ano que consta entre parênteses ao final do título da obra refere-se ao de sua publicação no Brasil. A letra em minúsculo após o ano de publicação, remete aos tradutores das referidas obras em sua versão brasileira. Outros textos de Nietzsche serão citados na íntegra e na forma das citações adotadas ao longo da tese.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE AGAMBEN

- CV - A comunidade que vem (Portugal, 1993) - (a)
TR - Il tempo che resta: Um commento alla Lettera ai Romani (Itália, 2000) (*)
Abi - Lo Abierto: El hombre y el animal (Argentina, 2002) (b)
MSF - Médios sin fin: Notas sobre la política (Espanha, 2001) (c)
HS1 - Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua – Homo Sacer I (Brasil, 2002) (d)
EE - Estado de Exceção – Homo Sacer II (Brasil, 2004) (e)
RA - O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha - Homo sacer III (Brasil, 2008). (f)
RG - El reino y la gloria: Una genealogia teológica de la economia y del gobierno – Homo sacer, II, 2 (Argentina, 2008) (g)
PP - La Potencia del pensamiento: Ensaio e conferencias. (Argentina, 2007) (b)
IH - Infância e História: Destruição da experiência e origem da história (Brasil, 2005) (d)
LM - A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade (Brasil, 2006) (d)
P - Profanações (Brasil, em 2007) (f)
E - Estâncias - a palavra e o fantasma na cultura ocidental (Brasil, 2007) (f)
SL - Il Sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento – Homo sacer II,2 (Itália, 2008) (*)
SR - Signatura rerum: Sobre el método (Argentina, 2009) (h)
N - Nudità (Itália 2009) (*)

- (a) - Tradução portuguesa de António Guerreiro
(b) - Tradução espanhola de Flavia Costa e Edgardo Castro
(c) - Tradução espanhola de Antonio Gimeno Cuspinera
(d) - Tradução brasileira de Henrique Burigo
(e) - Tradução brasileira de Iraci D. Poleti
(f) - Tradução brasileira de Selvino José Assmann
(g) - Tradução espanhola de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso
(h) - Tradução espanhola de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso
(*) - Obras consultadas em língua italiana

As obras de Agamben utilizadas nesta tese, em sua grande maioria, pertencem ao que se pode chamar de segundo período de sua produção filosófica, em que o filósofo italiano desenvolve sua filosofia política. Desconhecemos uma catalogação internacional de suas obras. Portanto, as abreviaturas das mesmas foram estabelecidas pelo autor desta tese. O país e ano citado ao final de cada título, referem-se à tradução que foi utilizada, indicando a origem de sua publicação e o ano da mesma. Outros textos de Agamben, bem como entrevistas serão citados na íntegra e na forma das citações adotadas ao longo da tese.

INTRODUÇÃO

O objeto em torno do qual se moveram as pesquisas e os textos que compõem esta tese é a questão da centralidade da vida no pensamento de Nietzsche e Agamben, a partir de seus posicionamentos frente à metafísica ocidental e as demandas biopolíticas, que implicam sobre as formas-de-vida que vem apresentando-se na seguinte temática: “A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea”.

Portanto, à luz das investigações e reflexões de Nietzsche e Agamben, o problema central da tese se apresenta a partir de dois questionamentos, que assim se apresentam: Quais as perspectivas ontológicas, políticas, e éticas que se apresentam à vida humana, em suas variadas formas na contemporaneidade, a partir das contribuições analíticas de Nietzsche e Agamben? A possível hegemonia na contemporaneidade de uma racionalidade biopolítica e tanatopolítica, marcada pela administrabilidade jurídica, econômica, técnica e política das formas-de-vida é de fato redução e empobrecimento das dimensões ontológicas e políticas das formas de vida humana em curso, ou que vem?

Porém, estas questões que conformam a centralidade do problema em torno das quais as pesquisas da tese se desenvolveram, vêm acompanhadas de questões secundárias, que auxiliam na composição e apreensão do problema em sua globalidade. Tais questionamentos assim se apresentam: De que forma a modernidade e a contemporaneidade definiram e definem vida? A definição hegemônica em torno da vida na contemporaneidade é a articulada pela ciência? A vida é algo definível? Define-se a vida, ou, formas de vida? Como a questão da vida se apresenta do ponto de vista da técnica, dos procedimentos técnicos que permeiam a cosmovisão contemporânea? O que as pessoas “esperam” quando falam ou querem a vida? Que exigências se impõem à vida na contemporaneidade diante da morte? A busca de mais vida é uma tentativa de esquivar-se da morte, ou, a esquecendo, ou, a aceitando por um dia, pois não morremos mais, e acabamos não reconhecendo o limite definitivo da condição humana? Haveria na contemporaneidade uma renúncia do esforço de questionar a vida, aceitando uma definição de vida puramente biológica? A *polis*, a vida pública, a ordem política, representa alguma possibilidade no posicionamento diante da vida? Tem sentido a afirmação de Hannah Arendt, de que quando a vida biológica se torna a categoria central, praticamente estamos “perdidos” enquanto humanidade? Ou seja, de dizer que isto tem como preço o fim da possibilidade da política e nada mais resta a não ser a vida desértica? Que imposições se estabelecem sobre a vida na busca da felicidade? Como se constitui a economia

da vida na contemporaneidade na busca da felicidade? Ou, na perspectiva de Agamben: a defesa da vida é sempre defesa da vida nua? Ou, pelo contrário, a denúncia da vida nua abre a possibilidade de novas perspectivas diante da vida?

Portanto, o problema em torno do qual se moveu o esforço de pesquisa e articulação da tese emerge da vontade de investigar, questionar na trajetória civilizatória ocidental o *continuum* que se apresenta como racionalidade constitutiva das diversas formas-de-vida, no sentido de procurar compreender as possibilidades das formas-de-vida em jogo na contemporaneidade em seu contexto biopolítico e tanatopolítico. Ou seja, na medida em que talvez, em nenhum outro momento da civilização ocidental, o sentido atribuído à vida tenha sido requisitado tão intensamente, como o *locus* de possíveis realizações existenciais, da busca da felicidade, do bem viver, do prazer, do bem-estar, da segurança, de garantias de direitos. Fato auto-evidente na adjetivação do termo vida: vida saudável, vida equilibrada, vida prazerosa, “simple life” (vida simples) e, em contrapartida se tenha banalizado, controlado, violentado e reduzido à vida a sua condição meramente biológica como em nossos dias.

Vivemos em tempos de ansiedade vital. Multiplicam-se os discursos em torno da vida. Deseja-se viver bem a qualquer custo. Busca-se freneticamente as melhores dietas, os últimos medicamentos lançados no mercado, os recentes desenvolvimentos tecnológicos e suas promessas de extirpar a dor, o sofrimento e, quem sabe até a morte. Exige-se segurança, controle e normatização diante de possíveis riscos que possam apresentar-se imaginariamente ameaçadores no horizonte existencial cotidiano. Necessitamos ampliar o tempo de vida. Afinal uma vida não é suficiente para usufruir da quantidade de oportunidades e de produtos que nos são apresentados no torvelinho de um tempo comprimido, efêmero e fluído. Difunde-se a crença de que o alcance da longevidade corpórea pode oportunizar aos seres humanos algum tipo de experiência que justifique a vida.

Talvez se possa dizer com certa propriedade, que a trajetória dos seres humanos ao longo dos tempos foi marcada pela necessidade de encontrar explicações, sentido e finalidade à vida em sua totalidade e, de forma mais específica à vida humana, na medida da constatação de sua condição contingente, lançada em meio à multiplicidade de manifestações vitais e de entidades fenomênicas submetidas à ininterrupta dinâmica do vir-a-ser. Desde o momento em que o rompimento com a voz animal, que mantinha o ser humano preso ao reino da necessidade, permitiu-lhe linguisticamente e por derivação política e cultural, constituir-se como condição humana, mesmo que isto implique reconhecer a existência de uma natureza humana que se manifesta em sua constituição biológica e, numa perspectiva psicanalítica

freudiana em sua estrutura psíquica, o problema da vida, de seu sentido e finalidade acompanha o homem ao longo de sua trajetória civilizatória.

Esta necessidade de estabelecer uma condição primordial, um fundamento para o mundo, para a existência, que garanta unidade diante da multiplicidade de entes existentes e submetidos às forças do devir é algo inerente ao desenvolvimento da civilização ocidental. Desde os filósofos cosmológicos até nossos dias, salvo exceções, a questão do ser e do devir apresenta-se como aspecto central nas articulações teóricas e conceituais desenvolvidas pela filosofia, pela teologia e, atualmente também pela ciência.

Porém, paradoxalmente a esta necessidade humana de estabelecer princípios, definições que emoldurem o real, o mundo, a existência em sua totalidade, o que se constata desde os primórdios da civilização ocidental é a ausência de uma definição de vida. Aristóteles é um dos primeiros pensadores que procurou estabelecer uma definição de vida, presente em sua obra: “*De Anima*”. O filósofo estagirita o faz distinguindo as características inerentes à vida dos animais e dos vegetais em suas funções fisiológicas e sensoriais. A vida animal se distingue da vida vegetal por capacidades específicas de locomoção, percepção e nutrição. Esta definição aristotélica permaneceu vigente até a modernidade, quando a partir do desenvolvimento das ciências naturais e humanas, a vida passa a ser objeto de investigações e pesquisas científicas no campo da física, da química e da biologia, a partir das quais se pretendeu estabelecer princípios gerais que permitissem apreender cientificamente e conceitualmente a vida em sua totalidade de manifestações.

Na medida em que o esforço científico alcança uma definição de vida sob a égide de sua dimensão biológica e físico-química, se apresenta o problema da vida humana, que transcende as determinações científicas, implicando aspectos cognitivos, culturais, políticos, éticos em sua totalidade. Ou seja, a vida humana transita uma zona de indeterminação, de indefinição, de indiscernibilidade. Esta condição a remete a uma polissemia conceitual, bem como, a torna objeto dos mais variados interesses e jogos de poder, presentes ao longo da civilização ocidental e, de forma mais contundente na modernidade e contemporaneidade.

Nesta direção, Foucault argumenta em sua obra: “*História da sexualidade I: a vontade de saber*” (1998), que desde a antiguidade até os primórdios da modernidade a concepção de homem permaneceu na forma definida por Aristóteles: como um animal vivo e com existência política. Porém, a racionalidade administrativa e científica moderna inverte esta concepção, tomando-o como um animal que tem sua vida capturada pela política. A vida humana, enquanto vida da espécie passa a ser objeto da política. A vida da população passa a ser submetida a um conjunto de técnicas e procedimentos de potencialização da vida, ou da

morte, de acordo com os cálculos de custo e benefício determinados pela racionalidade administrativa do Estado no exercício de seu poder soberano. Sob tais pressupostos, a vida humana e as formas-de-vida configuradas em cada contexto, passam a ser conformadas pela dinâmica de um biopoder, que incide na disciplinarização e normalização dos corpos e mentes dos indivíduos concebidos como recursos humanos, como capital social, necessários à potencialização da dinâmica jurídica, econômica e política em curso na modernidade e contemporaneidade.

Na continuidade das pesquisas arqueológicas e genealógicas foucaultianas, a partir de seu foco de interesses e especificidades e, talvez rompendo com Foucault, enquanto se propõe a continuar suas investigações, Agamben chama atenção para o fato de que, quem se desafia a fazer uma pesquisa genealógica sobre o conceito de vida no Ocidente encontrará uma série de indefinições, cortes, cesuras, que em cada contexto corresponde aos usos políticos, jurídicos e econômicos que se fazem da vida. No contexto das linhas de continuidade e descontinuidades que envolvem Foucault e Agamben e, que em certa medida se apresentarão ao longo da tese, queremos assinalar aqui uma diferença de crucial importância para o entendimento de como se movem estes dois pensadores e seus campos investigativos. Nesta perspectiva, a concepção de filosofia de Foucault e, que caracteriza suas obras e cursos se estabelece a partir de uma historiografia filosófica, num esforço de constituição de uma ontologia do presente. A concepção filosófica de Agamben caracteriza-se por seus movimentos de fundo ontológico. Ou seja, sua obra se apresenta como um constante ir e vir às origens civilizatórias como condição de colocar em jogo os dualismos metafísicos e ontológicos sobre os quais a civilização ocidental e suas estruturas de poder se constituíram na perspectiva de articulação de uma ontologia da potência.

O filósofo italiano aponta para o fato de que a vida humana se situa a partir da ruptura com a vida animal, mas paradoxalmente é remetida novamente a ela, tornando-se vida nua a partir do exercício do poder soberano e do estado de exceção, constituído em função da defesa de determinada ordem societária. Se a vida ao elevar-se a condição de humana rompe com a natureza, fundando o mundo humano, qualificando a vida, enquanto, partícipe do esforço entre os seres humanos de construção do mundo, a vida animal se caracteriza pela sua nudez biológica presa ao reino da necessidade, da sempiterna dinâmica da natureza a qual esta presa.

Agamben coloca em jogo o paradoxo civilizatório ocidental sobre o qual se constitui a vida humana qualificada, ou seja, a possibilidade de sua exclusão, de sua redutibilidade à mera vida biológica, a condição de sua animalidade, ou seja, a vida nua, destituída de seu

estatuto jurídico e político, que lhe garante a participação na esfera dos assuntos humanos, podendo ser utilizada, consumida, descartada e/ou mesmo matada, a partir de situações e contradições em curso em determinado contexto civilizatório.

Esta condição polissêmica, caracterizada por múltiplas cisões e definições se apresenta na contemporaneidade potencializada diante dos imperativos econômicos, científicos e técnicos na definição de um conceito operacional de vida. Sob tais pressupostos, atribuem-se os mais diversos usos e práticas em relação àquilo que se considera uma vida qualificada e, com possibilidades de realização. Em seu âmbito polissêmico, a vida pode ser utilizada, articulada, manipulada a partir dos mais variados usos e interesses em nome da segurança, da longevidade, da plena realização, do aproveitar a vida, incidindo diretamente na potencialização da vida em sua dimensão meramente biológica, submetida a uma razão técnico-administrativa biopolítica, vinculada a sua variável tanatopolítica, cuja radicalização se efetivou nos campos de concentração da segunda guerra mundial, bem como na sociedade de controle, nos campos de refugiados, nas prisões de segurança máxima de nossos dias.

A ausência de uma definição conceitual de vida na trajetória civilizatória ocidental revela as dificuldades e os usos implicados nesta (in)definição, ou até mesmo, de sua impossibilidade, ou ainda, talvez, se possa dizer que qualquer definição conceitual de vida implica na imposição de uma visão reducionista diante da multiplicidade de dimensões e possibilidades contidas neste fenômeno passageiro, que se manifesta espacialmente e temporalmente em devir, “*entre dois*”, o ser e o não-ser, a vida e a morte.

Uma definição conceitual dos eventos que se desenrolam na dinâmica do devir e, que nomeamos de vida, necessariamente priorizará em determinado momento, de acordo com usos e interesses em jogo, leituras vitalistas, cientificistas, evolucionistas, espiritualistas, entre outras variáveis interpretativas. E também de dar-se conta de que num mundo marcado sobremaneira por uma racionalidade instrumental, técnica, científica e econômica, a vida é uma das últimas fronteiras que resiste à apreensão e à redutibilidade conceitual e, aos usos e consumos padronizados que dela podem ser feitos.

É nessa condição de ausência, e/ou resistência a uma definição conceitual de vida, que o que anunciamos como vida apresenta-se como forma-de-vida. A forma-de-vida apresenta-se como o horizonte existencial humano, convencionado em cada período societário, e atribuído aos eventos vitais em sua totalidade, vivenciados em sua condição política, econômica, cultural em determinado contexto. A forma-de-vida apresenta-se como a condição constitutiva da cosmovisão humana, possibilitando aos seres humanos representar seu mundo num horizonte existencial de sentido e finalidade.

Assim, num primeiro momento a *polis* contemplou as necessidades, os desejos e ansiedades humanas diante da dimensão trágica de suas existências, numa forma-de-vida qualificada politicamente no plano da imanência inerente a *physis*. No mundo medieval, cuja matriz hegemônica advém da perspectiva judaico-cristã, a forma-de-vida determinante se articulou em torno dos indivíduos e de sua comunidade de pertencimento e salvação, num plano cosmológico que implicava uma dimensão transcendente, verdadeira e eterna e, uma dimensão mundana imanente, caracterizada pela sua condição passageira, efêmera e finita vinculada à perspectiva escatológica e teleológica na busca de uma vida após a morte. Na modernidade e contemporaneidade com a morte de Deus, a secularização dos conceitos judaico-cristãos, na forma do Estado, da racionalidade científica, da pragmaticidade da técnica e da primazia da economia sobre a política, compete em grande medida aos indivíduos em sua privacidade existencial, a tarefa inalienável de conferir sentido e finalidade às suas vidas a partir de um horizonte temporal efêmero, produtivo e consumidor das formas-de-vida disponibilizadas pelas novas transcendências modernas.

Sob tais perspectivas, e nesta investigação teórica e bibliográfica, a hipótese da qual partimos para colocar em jogo os problemas centrais e secundários que mobilizaram os estudos e pesquisas que compõem a tese se apresenta na seguinte perspectiva: A vontade de poder em Nietzsche e a potência do pensamento em Agamben apresentam-se como possibilidade de um posicionamento crítico e criativo diante dos imperativos biopolíticos e tanatopolíticos, constitutivos da racionalidade civilizatória ocidental em curso na contemporaneidade. As proposições filosóficas de Nietzsche e Agamben possibilitam manter atuante a potência do pensamento, num contexto de mundo marcado pela ausência da crítica, do questionamento, ou mesmo, pela disseminação da ideia de que pensar tornou-se algo obsoleto diante da pragmaticidade técnica em que a vida se insere e, como decorrência a possibilidade de colocar em discussão as demandas contemporâneas das formas-de-vida que vem, que surgem a cada instante em sua centralidade ontológica, política, ética.

Portanto, a hipótese norteadora da tese, parte do pressuposto de que as formas-de-vida derivadas da vontade de potência e da potência do pensamento, presentes nas propostas filosóficas e vitais do pensamento de Nietzsche e de Agamben, representam perspectivas que podem potencializar a transvaloração dos valores vitais, profanar a vida, devolvê-la ao uso comum, tensionando para a necessidade da constante afirmação da vida em sua condição ontológica e política, como tarefa urgente e necessária de nosso tempo na preservação daquilo que é “humano, demasiadamente humano”.

Nietzsche e Agamben nos remetem ao exercício do pensamento, do questionamento, de não abdicarmos de perguntar pela vida, pelas suas possíveis formas, pelas suas potencialidades. Significa acima de tudo, reconhecer que a vida não é um fenômeno determinável sob a égide de uma racionalidade técnica, econômica e política, passível de redutibilidade a sua condição meramente biológica e, portanto, exposta à violência inerente ao império dos meios, do uso e do consumo, característicos do horizonte biopolítico em que estamos inseridos, e que nesse contexto, a mobilização de esforços vitais requer a compreensão da vida em suas potencialidades como condição de manutenção de sua dimensão de vida qualificada.

Este posicionamento frente às formas-de-vida presente no pensamento de Nietzsche e de Agamben se apresenta como jogo, como aposta criativa da vida diante dos imperativos biopolíticos e tanatopolíticos contemporâneos. Uma aposta que se coloca em jogo, sabedora das limitadas chances de que possuímos, mas que mesmo assim, nos atribuímos o direito de correr riscos, de apostar, de entrar no jogo, pois o sentido existencial reside no fato de estarmos jogando com outros seres humanos, que partem do mesmo princípio, desprovidos de ter que afirmar o sentido verdadeiro da vida.

Desta forma, questionar o discurso biopolítico em suas variáveis manifestadas na racionalidade econômica, política e técnica, hegemônicas na contemporaneidade e em suas pretensões de definição de vida, significa apostar na vida como resistência, como obra de arte, única em sua condição lúdica de fruição existencial, contrapondo-se aos reducionismos, aos imperativos do dever ser, característicos do fundamentalismo da democracia de massas de indivíduos produtores e consumidores em que estamos inseridos. É a condição de nos colocarmos diante da vida com o direito de ainda poder experimentá-la em seus limites e potencialidades, em seus fundamentos ontológicos e políticos no tempo presente, desprovida de teleologias, sentidos, ou finalidades pré-estabelecidos em suas promessas de felicidade e segurança. Mesmo tendo presente, que esse posicionamento não significa abdicar, e/ou desconhecer os avanços e as benesses que a racionalidade administrativa, técnica, econômica e política, que compõem o arcabouço biopolítico ocidental alcançaram e, que se encontra presente em nossas vidas cotidianamente, mas situá-los no âmbito específico dos meios, cuja finalidade última e intransferível é a vida, a vida humana em sua plenitude ontológica, política e ética. Na esteira das reflexões de Nietzsche e Agamben, talvez esse possa ser um caminho para os seres humanos que vem.

Antes de adentrarmos na apresentação estrutural dos capítulos que compõem a tese, vale ressaltar dois argumentos estruturais que compõem a mesma. O primeiro vincula-se ao

caráter interdisciplinar que pretende conferir consistência ao discurso em torno do objeto no qual se movem às pesquisas que articulam a tese. O pano de fundo argumentativo estrutura-se a partir do discurso filosófico, amparado no arcabouço teórico e conceitual de Nietzsche e Agamben, mas articulando-se com autores secundários na composição da tese, advindos de diversas áreas do conhecimento humano. Autores provenientes da física, da biologia, da sociologia, da antropologia, entre outras contribuições. De forma mais nítida, esse fato se evidencia no primeiro capítulo, apresentando-se de forma diferencial no segundo e terceiro capítulos, caracterizados pela especificidade do discurso de Nietzsche e Agamben, que demonstram em seus percursos intelectuais e em suas obras escritas, articulações com diversas áreas do conhecimento humano, entre elas: a história, a filologia, a literatura e a biologia. O Segundo procura evidenciar aspectos que podem conferir originalidade à tese, na medida em que o trabalho de aproximação conceitual entre Nietzsche e Agamben, parece ainda não ter sido realizado. Portanto, esta pesquisa e suas articulações teóricas e conceituais se apresentam como uma primeira tentativa de leitura e interpretação de determinados aspectos analítico-conceituais, convergentes e divergentes entre os dois pensadores e seus projetos filosóficos.

Acrescentem-se ainda três observações quanto ao conjunto da tese. A primeira: os estudos realizados em torno da vida e suas potencialidades contemporâneas diante do horizonte biopolítico, partindo das referências conceituais presente no pensamento de Nietzsche e Agamben, não se apresentam como estudo conceitual exegético dos principais conceitos presentes ao longo da totalidade da obra destes dois filósofos, mas que a partir da discussão em torno da vida procurou-se mobilizar conceitos que nos permitissem colocar em movimento o tempo presente e suas contradições vitais. Ou dito de outra forma, para além de toda e qualquer pretensão de resposta, ou de solução para os paradoxos e contradições vitais presentes nos horizontes biopolítico e tanatopolítico contemporâneo, o que está em jogo é a potência do pensamento em seu afã de questionar os horizontes existenciais e vitais contemporâneos.

A segunda observação refere-se à condição vital e ao pensamento de Agamben. Um pensamento em plena atividade filosófica, acadêmica e produtiva, escrevendo obras, concedendo entrevistas. O que significa que a interpretação que conferimos ao seu pensamento, fruto da leitura de sua obra, mais especificamente, as obras pertencentes à sua filosofia política, escritas a partir de meados dos anos noventa aos nossos dias, pode sofrer alterações conceituais, alterações de rumo e/ou situações assemelhadas. Portanto, a interpretação e o arcabouço conceitual, apresentados ao longo dessa tese circunscrevem-se

neste horizonte temporal em curso no momento em que se encontram suas reflexões de cunho mais especificamente político.

Nesta terceira observação, reconhecemos que esta tese apresenta-se mais próxima do discurso filosófico; mesmo tendo em consideração que tanto em Nietzsche, quanto em Agamben o que esta em jogo é sempre o exercício do filosofar como experiência do limite do conhecimento e como experiência do alcance e limite humano. Portanto, o discurso filosófico que perpassa a composição desta tese emerge de um olhar sobre o próprio tempo, no intuito de compreender algumas de suas variáveis constitutivas e suas implicações sobre as formas de vida que nele se apresentam. E como exercício do pensamento sobre o próprio tempo, ciente de sua parcialidade, provisoriedade e limites, mas mesmo assim não abrindo mão de fazê-lo ao longo de uma vida que se apresenta como a única oportunidade de que dispomos no caudal infinito do tempo de vir à existência.

Do ponto de vista esquemático, a tese está estruturada em três capítulos. No primeiro, o argumento que articula as discussões nos diversos subtítulos é a questão da centralidade do problema da vida na modernidade. É a constatação de que a questão da vida tornou-se lugar comum, nos mais diversos discursos e em diversas áreas do conhecimento humano não é novidade, mas, a constatação de que é na modernidade que o problema de vida se apresenta em sua extensão e profundidade, em função de sua redutibilidade biológica a sua nudez submetida a usos econômicos, técnicos e políticos. Significa reconhecer a fronteira na qual se situam os principais problemas e conflitos com os quais a condição humana se debate na contemporaneidade.

O segundo capítulo procura fazer a partir de Nietzsche e Agamben uma incursão na estrutura metafísica que constitui a trajetória da civilização ocidental. O argumento que articula a discussão parte do princípio de que o fenômeno bipolarizado em suas variáveis administrativas, econômicas, científicas, técnicas e políticas, que contemporaneamente se impõem sobre as formas-de-vida, têm sua gênese, gestação e desenvolvimento ao longo do processo civilizatório. Não se apresenta como um evento pontual, ou a novidade de uma época, da modernidade, mas é resultante das estruturas civilizatórias ocidentais estabelecidas desde seus momentos iniciais, ou mesmo, antecedendo-a na forma como nos tornamos humanos. Chame-se atenção para o fato de que em Nietzsche não encontramos uma só vez o termo biopolítica, mas que talvez se possa afirmar, não sem correr riscos, de que o filósofo alemão em meados do século XIX tem claro diante de si o fato de que a vida havia sido apreendida pela pequena política e, conseqüentemente de multiplicação das formas de

apequenamento da vida, dentre elas o socialismo e o democratismo igualitarista presente nos movimentos revolucionários dos séculos XVIII e XIX.

O terceiro e último capítulo procura colocar em jogo com Nietzsche e Agamben perspectivas ontológicas e políticas como forma de posicionamento frente às estruturas biopolíticas ocidentais atuais em suas estratégias de apequenamento da vida, e/ou de redução da vida à condição de objeto de ciência, de manipulação da técnica, submetida a racionalidade dos cálculos econômicos de custo e benefício, em sua justificação vital produtivo/consumidora, ou por outro lado, na determinação de sua condição obsoleta, onerosa e, portanto, descartável e matável, por conta de sua inadequação às formas de vida necessárias a dinâmica civilizatória em curso.

Sobretudo este capítulo apresenta-se como um convite ao exercício da potência como elemento constitutivo do humano, como algo inerente à dinâmica da vida em sua totalidade, mas que assume sua especificidade na condição humana, que não pode ser apreendida, determinada, reduzida, mas que se apresenta como a instância humana, demasiadamente humana, possibilitando aos seres humanos resistirem em sua humanidade, em formas-de-vida que tem na arte da invenção, da reinvenção de si mesma sua condição. A potência da arte que permite aos seres humanos enfrentarem o pavoroso, a condição humilhante e reducionista a que esta submetida à existência, por mais brilhante que ela seja. Assim, morte programada da vida apresenta-se como a condição ontológica, política e ética das formas-de-vida que vem, que surgem no confronto e na resistência cotidiana de um mundo repleto de possibilidades e de potencialidades.

Portanto, a estrutura dos capítulos que compõem a tese está articulada a partir de três linhas argumentativas gerais, compreendendo no primeiro capítulo questões de ordem ontológica e política, que incidem nas formas-de-vida que se articulam na contemporaneidade, a partir de imperativos de ordem política, econômica e técnica. No segundo capítulo, estão implicadas questões de ordem metafísica que estruturam a partir de Nietzsche e Agamben a civilização ocidental e seus imperativos sobre as formas-de-vida que se estabeleceram no percurso civilizatório. O terceiro capítulo procura colocar em jogo argumentos de ordem ontológica, política e ética em torno das potencialidades das formas-de-vida que podem advir da resistência, criatividade e potencialidade inerente à vontade e a potência que constitui a vida em sua multiplicidade de possibilidades cosmológicas, reafirmando o intenso e ininterrupto jogo do qual participa a vida em sua totalidade e necessariamente a vida humana em sua condição contingente e livre.

CAPÍTULO I – A CENTRALIDADE DA VIDA NA MODERNIDADE

A Vida como Problema

O ponto de partida para estabelecer o debate em torno da *vida* como problema requer que reconheçamos, num primeiro momento, a questão da definição de *vida* na civilização ocidental. Não dispomos de um conceito de vida que unifique a multiplicidade de significados e atribuições que o termo vida assume na cultura ocidental. Assim, o vocábulo *vida* caracteriza-se pela polissemia, prestando-se às atribuições das mais variadas perspectivas que consideramos centrais no contexto civilizatório ocidental moderno e contemporâneo. “ Mesmo a palavra *vida* não pode ser reduzida a um sentido unívoco – deve ser remetida ao rizoma material e imaterial que a constitui, seja ele biopsíquico, tecno-social ou semiótico, no interior de um agenciamento complexo.”¹

Outro aspecto a ser considerado em torno da vida como problema apresenta-se na medida em que, sob uma visão técnica, utilitária e pragmática de mundo, problematizar a vida soa como atividade ingênua, e inócua procura de sentido existencial. Num mundo secularizado, articulado em torno de uma concepção de produção e consumo instantâneo da vida, “a antiga interrogação quanto ao "sentido da existência" cheira à metafísica. Parece estar reservada a uma idade bem particular da vida, à adolescência e às suas primeiras comoções, mas, para a maioria dos adultos, permanece confinada à intimidade da mais estrita esfera privada”.²

Pode-se ainda considerar que posicionar a vida como problema implica em reconhecer as dificuldades advindas do rigor científico e conceitual que a ciência moderna, em suas mais variadas áreas de atuação, alcançou na contemporaneidade. Até mesmo a filosofia que, desde seus primórdios, entre tantas outras possibilidades de definição, se caracterizou como discurso racional, lógico e sistemático na busca da verdade, da sabedoria e de forma livre, ousando pensar o impensável, ressentido-se frente às exigências da ciência moderna e refugia-se em herméticas fronteiras conceituais que podem ser reconhecidas pelos pares da mesma área conceitual.

(...), a filosofia, dominada pela paixão da técnica, especializou-se em setores particulares; filosofia das ciências, da lógica, do direito, da moral, da política,

¹ PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003, p. 114.

² FERRY, Luc. **O homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Tradução de Jorge Bastos, 3 edição. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, p. 18.

da linguagem, da ecologia, da religião, da bioética, da história, das ideias orientais ou ocidentais, continentais ou anglo-saxônicas, de determinado período, de tal país... (...). Não apenas a filosofia é obrigada a imitar a todo custo o modelo das ciências “duras”, mas também estas, por sua vez, se tornaram “tecnociências”, quer dizer, ciências freqüentemente mais preocupadas com os resultados concretos, econômicos e comerciais do que com questões fundamentais. (...) o filósofo, na verdade transformado em professor de filosofia, acaba adquirindo uma competência específica.³

Enfim, tomar a vida como problema significa afirmá-la para além de um mero conjunto de eventos que se processam através de uma dinâmica instrumentalizada de fabricação da natureza, do mundo e da existência, em que os seres humanos se encontram contemporaneamente inseridos. A partir destas perspectivas, talvez se possa dizer que a variabilidade de fenômenos que compõem aquilo que nomeamos de vida não se reduz a um emaranhado de eventos que progridem no desenrolar de um tempo quantificável, progressivo, rumo à perfeição. Talvez, seja possível pressupor que a vida é, neste contexto existencial, econômico e político contemporâneo, o *locus* privilegiado da resistência diante dos imperativos em submeter-se a uma definição ou, dito de outra forma, talvez seja aquilo que resiste à ansiedade do homem moderno e contemporâneo em querer tudo definir, conceituar a totalidade do que se encontra em seu entorno, elevando ao plano da realidade conceitual tudo o que está em seu entorno e que contribui para que se constitua como ser humano.

Estabelecer a vida na centralidade do debate hodierno apresenta-se, portanto, como posicionamento crítico frente à “*vontade de verdade*”, que acompanha civilizatoriamente a multiplicidade de interesses e perspectivas que perpassam a humanidade como estrutura categorial conceitual, sob a qual incide uma racionalidade tecno-científica de administrabilidade e potencialização da vida dos indivíduos, de povos e populações. Esta é a necessidade da incessante marcha em direção ao progresso, ao desenvolvimento das condições objetivas do mundo, da vida. Nesta perspectiva, Nietzsche no aforismo 45 de *Aurora*: “*Um desfecho trágico do conhecimento*”, estabelece o vazio de sentido vital, presente nos sacrifícios humanos exigidos pela vontade de verdade.

De todos os meios de elevação, foram os sacrifícios humanos os que mais elevaram e exaltaram os homens em todas as épocas. E talvez um único pensamento colossal ainda pudesse derrubar qualquer outro empenho, de que obtivesse a vitória sobre o mais vitorioso – o pensamento da *humanidade sacrificando a si mesma*. Mas a *quem* deveria ela sacrificar-se? Podemos jurar que, se algum dia aparecer no horizonte a constelação desse pensamento, o conhecimento da verdade restará como o único objetivo colossal a que um tal

³ FERRY, Luc. **APRENDER A VIVER: Filosofia para os novos tempos**. Tradução Véra Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, pp. 253/254.

sacrifício seria adequado, pois para ele nenhum sacrifício é grande o bastante.⁴

A Condição Humana

Tomando como ponto de partida estas considerações iniciais, estabelecer a vida como problema significa problematizar o esforço humano em atribuir sentido e finalidade à totalidade do contexto em que a existência se apresenta e se move. Significa perceber a amplitude e, por conta desta condição, dos limites e das dificuldades que permeiam o esforço humano diante do desafio de situar uma possível definição de vida que possa conferir unidade diante da multiplicidade vital que se manifesta em seu entorno.

A necessidade de estabelecer parâmetros conceituais sobre os complexos fenômenos que envolvem as mais variadas manifestações vitais, para além de se apresentar como esforço desprovido de sentido e finalidade, assume importância capital na forma de ser e estar no mundo e, tomando como referência os pressupostos de Max Scheler, que aponta para o fato de que problematizar a vida significa colocar a pergunta que provavelmente acompanha o homem desde tempos imemoriais: “Qual nossa posição no cosmos?”. Ou seja, de se questionarem as condições de possibilidades humanas de reconhecimento da posição e/ou da situação no caudal vital em que o ser humano está inserido. De se perguntar se o conjunto de fenômenos definidos como *vida* perpassa o cosmos, a totalidade da matéria? Ou se é apenas um diminuto aspecto presente nas categorias de espaço e tempo em que se manifesta a sensibilidade? Ou ainda, o que se chama de *vida* não seria apenas um lapso, um equívoco, uma falha da matéria?

No mesmo instante em que se torna consciente em geral do mundo e de si mesmo, o homem precisa descobrir, com uma necessidade explícita, o acaso peculiar, a contingência do fato de “que há mundo e não antes não há” e de “que o mundo mesmo é e não antes não é”. (...); exatamente no mesmo instante em que o “homem” se arrancou da “natureza” e a tornou objeto de sua dominação e do novo princípio da arte e dos signos: *justamente no mesmo instante* o homem também precisou ancorar seu centro de *algum modo* fora e para além do mundo. Ele não podia mais se tornar como uma simples “parte” ou como um simples “membro” do mundo, sobre o qual ele tinha se colocado de maneira tão audaz!⁵

O ser humano, na medida em que se percebe como um ser em si mesmo, integrante de um cosmos, de uma ordem que o ultrapassa em suas limitadas condições, posiciona-se na

⁴ NIETZSCHE, A. 2004, p. 42, (Aforismo 45 – Um desfecho trágico do conhecimento).

⁵ SCHELER, MAX. **A posição do homem no cosmos**. Tradução e apresentação Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 86/87.

perspectiva de conferir um sentido à existência, uma finalidade que, se não o acomoda definitivamente em suas dúvidas mais atroz e dilacerantes, pelo menos justifica parte de seus esforços em manter-se vivo, interagir com outros seres humanos na busca do bem viver. Nesta perspectiva, Aristóteles, em sua obra “*A Política*” nos diz: “a felicidade consiste na ação, tanto para o Estado inteiro como para cada um em particular, é, sem dúvida, a vida ativa (...),”⁶ ou seja, através da ação humana marcada pela pluralidade dos interesses em jogo, o desafio apresenta-se na condição de construir uma cosmovisão que possa conferir aos seres humanos ordem, harmonia e beleza existencial.

Desta forma, tomar a vida como problema significa, num primeiro momento, dar-se conta de que, na cotidianidade desta vida, assumem-se posicionamentos consolidados historicamente diante dela. Por um lado, parte-se do pressuposto de que a vida é resultado de longos e pacientes processos evolutivos⁷, que se estabeleceram a partir de eventos aleatórios. Ou, dito de outra forma, o acaso está condicionado à dinâmica de extensivas combinações probabilísticas que, em um determinado tempo e espaço, confluíram para que fenômenos vitais se manifestassem, desencadeando, a partir destas condições, a proliferação da vida em sua potencialidade de formas e peculiaridades.

Outro posicionamento presente nas estruturas cognitivas e existenciais cotidianas apresenta-se articulado ao fenômeno religioso⁸, presente na cultura desde os primórdios da condição humana sobre a face do planeta. A vida em sua multiplicidade de manifestações vitais é o resultado de um ato voluntarioso de criação por parte de Deus. A vida é um presente, uma graça concedida pelos deuses, ou, de Deus aos homens. E, sob esta perspectiva, a vida está articulada em um plano, em um sentido e numa finalidade estabelecidos na própria gênese da obra da criação. A compreensão, a observação e o cumprimento deste plano é condição para a plenitude da vida na sua dimensão terrena, bem como a continuidade desta vida numa dimensão vital extraterrena.

Os posicionamentos evolucionistas e criacionistas, salvo suas diferenças interpretativas diante da vida, possuem pressupostos estruturais em comum que, de certa

⁶ ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 63.

⁷ Esta argumentação parte dos pressupostos da teoria da evolução, que em função das especificidades conceituais e argumentativas do objeto de tese não será aqui aprofundada. Mas, reconhece-se a extensão, a profundidade e o impacto que a teoria da evolução assumiu nos últimos dois séculos (XIX, XX), principalmente no que concerne às ciências humanas e, de forma específica, nas ciências naturais e biológicas, ligadas ao campo da manipulação genética de plantas e animais, entre elas o mapa do genoma humano, células tronco, reprodução *in vitro*, células sintéticas.

⁸ Neste contexto argumentativo parte-se de pressupostos da Teoria da Criação, mais especificamente articulados pelo judaísmo e pelo cristianismo. Por não se apresentar na centralidade do objeto da tese não se lhe dedicará maiores aprofundamentos.

forma, caracterizam e diferenciam a vida humana na pluralidade de formas de vida que se manifestam à existência. Um primeiro pressuposto em comum diz respeito à necessidade especificamente humana de estabelecimento de fundamentos, a partir dos quais se torna possível posicionar a existência humana, conferindo-lhe sentido e finalidade. Na teoria da evolução, o fundamento da vida encontra-se nas condições físico-químicas que envolvem o planeta terra e que, na série de eventos ao acaso, probabilisticamente possibilitaram o surgimento e o desenvolvimento da vida em sua multiplicidade de formas.

A singularidade da Terra refere-se à ocorrência de algumas condições muito ajustadas, que tornam o desenvolvimento dos viventes possível; bastariam pequenas mudanças em algumas dessas condições para que a vida, tal como a conhecemos se torne inviável. O *nível biológico* é ainda mais singular. Nesse caso, a singularidade não se refere apenas aos tipos de viventes, mas à própria existência da vida. Uma só célula é algo muito mais complexo e organizado que qualquer entidade do nível físico-químico; os organismos mais desenvolvidos são, de longe, as entidades mais complexas do nosso universo.⁹

Na teoria da criação, o fundamento da vida é a entidade absoluta, una, eterna e imutável, criadora de tudo o que existe, porém incriada, Deus. No seu “*Compêndio de Teologia*”, no capítulo Cem – “*Deus faz tudo em vista de um fim*”, Tomás de Aquino assim se refere à obra da criação: “Deus criou as coisas não por necessidade natural, mas em virtude de sua inteligência e vontade, e já que todo ser dotado de inteligência e vontade age em vista de uma meta, conclui-se necessariamente que tudo quanto Deus criou, existe por causa de uma finalidade.”¹⁰

A vida tomada como problema, a partir dos pressupostos da teoria da evolução, ou, a partir da teoria da criação, manifesta como pressuposto a necessidade do estabelecimento de uma ordem inicial, da qual seja possível desencadear todo um conjunto de princípios causais, necessários às construções argumentativas e explicativas, relativas às mais variadas formas de manifestação vital. Ou seja, a vida explicada a partir destas perspectivas teóricas, mesmo que explicitamente opostas, permanece refém de explicações vinculadas a um conjunto de cadeias causais que, por fim, assentam seu fundamento sobre o vazio fundamental ou original dos fenômenos designados *vida*.

Estabelecidas estas considerações iniciais, é interessante reconhecer que, na trajetória da civilização ocidental, a vida permanece um problema desprovido de delimitação

⁹ ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Tradução José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon LLuLL), 2005, p. 170.

¹⁰ AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973, p. 105.

conceitual, “o próprio fenômeno da vida rejeita os limites que geralmente separam entre si nossas disciplinas e nossos campos de trabalho.”¹¹ Esta condição torna praticamente inviável que seja possível elevá-la ao nível da realidade conceitualmente estruturada, permanecendo, desta forma, em zonas conceituais de indiscernibilidade, permitindo que se utilize o termo *vida*, para designar as mais diversas possibilidades de interesse do fazer humano.

É possível partir do pressuposto de que, talvez, a dificuldade de estabelecer fronteiras conceituais à *vida*, possa residir em grande medida no fato de que os fenômenos aos quais se atribui o termo *vida* transitam em duas esferas simultâneas e indissociáveis: a esfera material e a espiritual. Qualquer esforço de definição que privilegie uma das esferas estará fadado a um eminente fracasso. “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico.”¹²

Esta condição de indiscernibilidade da vida acompanha o ser humano desde os primórdios e, talvez, o fato determinante que tenha levado o ser humano a perguntar-se pela vida, tenha sido o reconhecimento da própria morte. Diferentemente dos outros seres vivos que o acompanham sobre a face da terra, reconhecer a própria finitude exigiu-lhe o questionamento em torno da vida, buscando compreender se ela, a vida, é uma realidade que transpassa a natureza, o mundo, o cosmos, ou, se é apenas um evento efêmero no caudal da totalidade da existência. Perguntas estas que implicam diretamente na busca por sentido e finalidade.

Antes de espantar-se com o milagre da vida, o ser humano espantou-se com a morte e procurou descobrir-lhe o significado. Se o natural é a vida, se ela é a regra, o que se pode compreender, então a morte, como sua aparente negação, é o não natural, o incompreensível, o que não devia ser verdadeiro.¹³

Assim, a vida como problema surge diante da lápide dos túmulos, ou, do reconhecimento de que o fenômeno hegemônico no mundo é a ausência de vida e que o sentido da vida humana reside na condição inadiável de lhe conferir sentido e finalidade. A busca de sentido da vida se deve ao fato de haver morte, de o ser humano dar-se conta de que é um ser finito, um ser para a morte, condição que o impele a constante e incessante procura e atribuição de sentido e finalidade à vida. Na perspectiva de Spinoza, o homem sábio questiona o sentido da morte, mas, acima de tudo, as possibilidades que a vida lhe apresenta. Heidegger

¹¹ HANS, Jonas. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004, p. 08.

¹² *Ibidem*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

dirá que diante do fenômeno da finitude, estamos diante da possibilidade de escolha entre um projeto vital marcado pela autenticidade, de assumir a vida em sua condição puramente imanente, ou de inautenticidade, protelando o desafio de viver a vida em sua condição imanente a partir de promessas, crenças e propostas de uma vida futura melhor. Enfim, talvez se possa dizer que a vida se caracteriza pela constante procura de justificativa existencial que acomode a si próprio, e aos demais seres humanos que habitam um mesmo tempo e espaço, e com os quais se convive se alegra e se sofre e que, em função da condição contingente de toda e qualquer forma-de-vida, em um instante qualquer, podem deixar de existir, retornar ao abismo do não-ser, do profundo e eterno silêncio. Portanto, é o esforço de retirar a vida humana do domínio puro e simples do manto da morte, elevando-a a uma condição de dignidade que levou e leva os seres humanos a pensar sua condição vital, buscar explicações para a vida. “Dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião. A metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida, e que toda vida está sujeita a morte. Ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas nega a morte.”¹⁴

Breves considerações¹⁵ históricas sobre o conceito de vida

A civilização ocidental, nas origens da antiguidade grega, não contempla nos poemas homéricos uma definição de vida. Não há nem mesmo uma concepção de corpo como algo que represente uma unidade, ou como uma dualidade corpo e espírito presente no pensamento de Platão e, marcadamente, nos pressupostos judaico-cristãos medievais e que, de se certa forma se apresenta na modernidade e na contemporaneidade.

Para os seres humanos do período homérico, somente o homem morto poderia representar uma unidade, um corpo, “um soma”, por ser um cadáver: “no corpo morto, no “cadáver”, desaparecem as múltiplas funções diferenciadas dos vários órgãos e, portanto, eles se identificam, por assim dizer, no não ser mais o que eram enrijecendo-se e confundindo-se na imobilidade da morte (...).”¹⁶ O corpo do homem é representado como a unidade de uma multiplicidade, “ou seja, como uma identidade que se desdobra nas diferenciações de órgãos

¹⁴ Ibidem, p. 18.

¹⁵ A intenção neste ponto da discussão é situar de forma geral uma linha histórico-civilizatória de algumas perspectivas a partir das quais a vida foi concebida. Evidentemente, ao proceder deste modo, escolhas foram realizadas, priorizando determinadas concepções que contribuem para a compreensão do objeto em questão. Reconhece-se que esta postura, se por um lado responde às demandas pontuais da pesquisa, por outro corre o risco de deixar de apresentar autores e argumentos que poderiam contribuir de alguma forma com o debate. De qualquer forma, é preferível correr o risco, optando pelos autores e conceitos aqui apresentados.

¹⁶ REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 21.

e funções de vários gêneros.” Para exprimir de algum modo a unidade corpórea usa, predominantemente, termos no plural, ou seja, *melea* ou *gyia*, isto é, “membros”.¹⁷ Desta forma, o homem homérico não conforma uma unidade orgânica que possa articular-se em torno de um conceito de vida, mas representa-se através da articulação dos seus membros. “Snell explica (...), a falta de termos não só para indicar o corpo vivo no seu complexo, mas também para denotar certos órgãos, no seu conjunto, descritos só nas partes que os constituem e nas quais se articulam.”¹⁸

Sob esta perspectiva, em que a multiplicidade dos órgãos e de suas funções confere unidade à estrutura corpórea e vital do homem do período homérico, vale ressaltar que não se apresentam termos que possam indicar a alma do homem vivo e seu corpo. “Hermann Fränkel observou (...). “A língua homérica não tem nenhum termo que indique a alma de um homem vivo, e conseqüentemente, também, não tem nenhuma para o seu corpo.”¹⁹ Porém, no momento da morte Homero utiliza o termo *psyche*, referindo-se à alma do morto, e *soma*, significando cadáver, o que demonstra que o homem homérico não se sente partícipe de uma dualidade existencial, mas que somente no momento da morte haveria esta condição de divisão da unidade vital corpórea.

Homero fala da *psyche*, sobretudo no momento da morte do homem. A morte coincide, de fato, com a saída da *psyche* que, voando pela boca (ou pela ferida), com o último suspiro, vai ao Hades. Convém recordar que o termo *psyche* está ligado com a respiração (*psychein* significava soprar e que a ideia de morte permanece a de *exalar o último suspiro*. (...). Chegando ao Hades, a *psyche* permanece como “imagem” espectral do defunto, sem vida, sem capacidade de sentir, nem de conhecer, nem de querer: ela é como *uma imagem emblemática do não-estar-mais-vivo*.²⁰

Portanto, vale ressaltar que não há, para os gregos homéricos, um conceito de vida ou algo que exprima uma ideia de vida a partir de um princípio unitário, uma vez que a vida se localiza em cada membro, em cada parte que compõe o corpo do ser humano em sua totalidade, em seus movimentos vitais.

No homem vivo encontra-se exatamente o contrário: uma multiplicidade de órgãos com suas variadas e diferenciadas atividades e funções vitais. E, com efeito, Homero trata pormenorizadamente de cada um desses órgãos e dessas funções com imagens muito ricas e coloridas, com extraordinários jogos

¹⁷ Ibidem, p. 21.

¹⁸ Ibid., p. 30.

¹⁹ Ibid., p. 36.

²⁰ Ibid., p. 71.

cromáticos, sem jamais chegar a unificá-los com uma representação sintética.²¹

Para os gregos do período cosmológico, o que estava em jogo era a busca da *arché*, de um princípio unitário a partir do qual fosse possível explicar a multiplicidade dos entes que compõem o *cosmo* em sua dinâmica existencial, ou seja, a multiplicidade de formas de vida²² que se apresentavam no mundo, princípios de movimento e permanência, a partir dos quais estariam submetidos os corpos e as entidades apresentadas à existência. Este princípio unitário, se não dotado de vida, é algo que compõe a *Physis*²³ como o *locus* privilegiado de manifestação de formas vitais. A *physis* como totalidade a partir da qual a vida se manifesta em sua plenitude de formas existenciais. Portanto, os gregos do período cosmológico participam de uma visão “*pan-vitalista*”: a vida se manifesta em tudo o que existe, na própria *physis*, o que permite falar também de um *pan-psiquismo*, enquanto *psyche* apresenta-se como o princípio vital manifesto.

(...) as mensagens originais de Tales (...). Se tudo é constituído pelo elemento originário e se este é dotado de vida, tudo é dotado de vida (tem uma *psyche*), como prova o exemplo do imã. Significado análogo devia ter a afirmação de que a alma é imortal, dada a sua conexão com a *physis*, ou seja, com o princípio da água: todas as coisas nascem e perecem, mas o seu princípio, ou melhor, o que existe dele em cada coisa permanece. Não se trata, obviamente, de uma imortalidade da pessoa, do tipo daquela da doutrina órfica, mas da *imortalidade do divino que existe em todas as coisas* (...). Portanto, a *psyche* é “vida”, e tudo tem *psyche* e, portanto, vida (pan-psiquismo). E a *psyche*, assim como o princípio, nunca falta em todas as coisas que são.²⁴

Os filósofos lógicos, Sócrates e Platão, foram os inventores da razão no Ocidente. Aristóteles, o estagirita, foi o que se dedicou de forma minuciosa e pormenorizada ao estudo do princípio da vida no ser animado, no ser dotado de *psychê*, de alma. Este estudo apresenta-

²¹ Ibidem, p. 21.

²² Porém, aqui é preciso chamar atenção para o fato de que o que está em discussão neste contexto, não se vincula a uma investigação em torno da origem da vida e até pode-se conjecturar que não há uma origem da vida como tal e, desta forma, a vida seria resultante de um conjunto de eventos e fenômenos causais articulados constantemente como condição de sua manutenção e, neste sentido, de ter presente que a vida como princípio sempre existiu. Por outro lado, a discussão em torno da vida, de sua definição, constituição e manutenção, é uma preocupação moderna e contemporânea, estabelecida a partir do desenvolvimento da ciência moderna e de campos científicos específicos, entre os quais a física, a química e a biologia.

²³ Aristóteles distinguiu sete significados na palavra grega *physis*, acabando por se fixar em sua acepção como essência das coisas que possuem uma fonte de movimento própria. Para ele, o mundo é um conjunto de coisas que se movem e se desenvolvem por si mesmas e, a *physis* é o princípio de crescimento e de mudança. BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Consultoria da edição brasileira Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 150.

²⁴ REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**, 2002. Op-Cit, p. 123.

se na obra aristotélica²⁵ que chegou até nós sob o título de “*De Anima*”. Nesta obra, Aristóteles demonstra sua genialidade filosófica ao colocar em jogo, no estudo da vida, pressupostos da teoria do movimento, desenvolvida por ele na Física, e pressupostos que envolvem a substância sensível, estudados minuciosamente na sua *Metafísica*. “*De Anima* é um exemplar magistral da articulação dos dois mais fortes aparatos conceituais de Aristóteles: aqueles desenvolvidos para a teoria do movimento na *Física* e para a teoria da substância sensível na *Metafísica*.”²⁶

Na perspectiva aristotélica, a vida não se presta à conceituação como totalidade, como partícipe de um princípio unitário que perpassa o cosmo, como na visão pan-vitalista, na medida em que vida tem relação com movimento, com ato e potência, com matéria e forma, com algo que é substancial, mas que se apresenta acidentalmente. Portanto, para Aristóteles a vida se manifesta na matéria orgânica, mais especificamente nos animais e nas plantas, porque são portadores de *psykhê*, de um princípio que anima a vida em suas diversas fases e condições, a partir do nascimento, do crescimento, da maturidade e da morte, passando em todos estes estágios pela vida nutritiva, perceptiva e intelectual como condição de uma existência submetida ao devir.

413^a20. Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; (...).²⁷

O que Aristóteles pretende demonstrar é a indefinibilidade da vida, sendo que apenas se pode referir aos modos de viver manifestados pelo fato de possuir intelecto, percepção sensível, movimento local ou repouso, ou, ainda, movimento por meio da nutrição que se materializa no crescimento e/ou no definimento. A partir destes pressupostos,

²⁵ Os tratados de Aristóteles, contudo, formam um conjunto intrincado de doutrinas e é muito difícil explicar os detalhes fora do contexto; de forma que a interpretação de seus escritos requer uma trama de análises. [...] seu próprio pensamento viu-se excessivamente ligado a uma mais ou menos nobre tradição de comentadores gregos, latinos, árabes, cristãos e escolásticos. Entre os antigos e os medievais prevaleceu muitas vezes a crença de que os tratados de Aristóteles expressam um sistema coerente de doutrinas, de maneira que o esclarecimento de pontos obscuros à luz do que é afirmado em outras partes foi prática livre e corrente. REIS, Maria Cecília Gomes dos. Introdução. (in) ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução, apresentação e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006, páginas 15-39, p. 18.

²⁶ REIS, Maria Cecília Gomes dos. Introdução. (in) ARISTÓTELES. *De Anima* 2006. Op-cit., p. 17.

²⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução, apresentação e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 74.

observa-se que o reino mineral pela sua inorganicidade não seria depositário de qualquer condição de vida. Em contrapartida, este posicionamento aristotélico evidencia uma possível definição de vida, ou seja, participam do viver aqueles seres que se inserem numa das formas de vida acima apontadas. E estas formas do viver articulam-se hierarquicamente no fato das formas elevadas estabelecerem relação de independência com as inferiores. Por outro lado, as formas inferiores não necessitam exclusivamente das superiores para sua sobrevivência. Assim, animais e plantas participam de um mesmo princípio vital que mantém cada forma-de-vida coesa em si mesma. “Por ora, é suficiente apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que por elas é definida.”²⁸

A cosmovisão judaico-cristã, em relação ao problema da vida, não marca uma ruptura com a tradição do mundo grego antigo, permanecendo em larga medida a definição biológica e política da vida humana apontada por Aristóteles e reinterpretada pela filosofia medieval, de forma mais específica pela filosofia escolástica cujo principal expoente foi Santo Tomás de Aquino. Porém, se não há uma ruptura na forma de conceber as especificidades performativas da vida que se apresentam na percepção, na nutrição, no crescimento, no repouso e definimento, é preciso reconhecer que há uma novidade que reside precisamente na obra da criação. Desta forma, a vida concebida sob a ótica de criação assume especificidades que se distanciam das características que o fenômeno vital assume no mundo grego e na concepção aristotélica. Nesta perspectiva, as diversas formas de vida que se apresentam no plano da imanência e da finitude participam de um princípio transcendente, de um plano da criação.

No que se refere à vida humana, a vida passa a ser concebida em duas dimensões distintas, porém convergentes. Há uma vida terrena marcada pela materialidade corpórea, portadora de uma estrutura biológica finita movida por um princípio teleológico de concretização e alcance da vida eterna, uma vida imaterial, livre das limitações da finitude biológica. Sob este enfoque judaico-cristão, a vida é movida em sua totalidade por uma onto-teleologia originária, intrínseca à sua condição e na qual está inserida. Há uma origem, um momento de materialização e/ou concretização da obra da criação em que as mais diversas formas de vida ganham vida, compondo harmonicamente a totalidade da obra da criação.

Circunscrita pelo plano do criador, a vida passa a habitar os corpos a partir do sopro divino e a ele deve retornar ao completar seu tempo, sua finalidade. A vida terrena é uma

²⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*. 2006. Op-Cit, p. 75.

dádiva que Deus concede às criaturas durante um determinado tempo e somente Ele tem o poder de tirá-la dos seres viventes, no momento em que entender que está concluída a participação no seu plano de criação. A participação terrena no projeto da criação é a condição humana, no exercício de seu livre arbítrio, para o alcance de uma vida eterna. Esta vida se realiza na eternidade de um tempo que é, de um tempo livre de movimento, de mensuração, de quantificação e de durabilidade. Eternidade que unifica princípio e fim e, portanto, simplesmente, “é”.

Talvez seja possível afirmar que, em determinados aspectos, o mundo moderno produza uma ruptura em relação às formas de conceber a vida, em relação à Antiguidade grega e à tradição judaico-cristã medieval ao abordar a questão da vida a partir do olhar da ciência, mais especificamente da física e da biologia. Por outro lado, poder-se-á advogar por uma linha de continuidade na ciência moderna, de princípios apontados no mundo antigo concebendo a vida como resultante de processos físico-químicos constitutivos da totalidade do *cosmo* na forma como se apresenta, ou ainda, de uma herança advinda da cosmovisão judaico-cristã que busca, através de linhas de investigação científica, recompor através da identificação dos elementos que possibilitam a manifestação da vida, o momento preciso da origem da vida na terra, manifestando assim a vontade e a necessidade de demarcar um ato criador, um momento inicial. De qualquer forma, a modernidade diferencia-se do mundo antigo e do mundo medieval quando funda uma ciência que tem como mote principal o estudo da vida. Assim, a biologia pertence ao ramo das ciências naturais e participa conjuntamente com as ciências humanas das bases da ciência moderna, estabelecidas majoritariamente pelo modelo das ciências exatas e naturais, mais especificamente, da matemática e da física moderna.

Para a física, a vida é o resultado de complexos e intrincados processos físico-químicos que se processaram e continuam a se processar aleatoriamente e probabilisticamente no imenso laboratório a céu aberto que é o próprio planeta terra, inserido em grandezas de matéria e energia que atravessam o cosmo²⁹. Sob esta ótica, a vida assume diversas formas,

²⁹ No sentido de evitar interpretações diversas e em contrapartida como forma de evidenciar o posicionamento assumido no decorrer desta tese em relação à ciência, parte-se da visão de que a ciência especificamente moderna é uma forma de conhecimento humano entre outras, que se caracteriza pelo rigor do método de investigação, pela busca de explicações e compreensões de base empírica de relações de causa e efeito diante da realidade fenomênica, pela generalização e universalização de categorias causais, princípios universais de comportamento da matéria e da energia, numa relação de objetividade que se estabelece com o mundo que é exterior ao sujeito do conhecimento científico, entre outras características habilmente definidas pelos filósofos da ciência, por comunidades de investigação, por cientistas. De todo modo, o que se pretende salientar é o fato de que reconhecidas as especificidades da ciência, como forma de conhecimento e intervenção no mundo, na natureza, o que permitiu aos seres humanos superarem os imperativos naturais que lhe impunham limites de toda ordem, inclusive vitais, é a necessidade de reconhecer as especificidades humanas, demasiadamente humanas da

desde as especificidades atômicas, sua composição molecular, a estrutura de codificação de informações genéticas que, transmitidas de geração em geração, garantem a realidade fenotípica dos indivíduos das mais variadas espécies “A vida parece ser comportamento bem ordenado e regrado da matéria, não exclusivamente baseado na tendência desta de passar da ordem para a desordem, mas, parcialmente, em uma ordem existente que é mantida.”³⁰

A vida se distingue não por seus componentes químicos, mas pelo comportamento desses componentes. Assim, a pergunta “o que é vida?” é uma armadilha lingüística. Para respondê-la de acordo com as regras gramaticais, devemos fornecer um substantivo, uma coisa. Mas a vida na Terra assemelha-se mais a um verbo. Ela conserva, sustenta, recria e supera a si mesma.³¹

A biologia em Charles Darwin³² afirma-se como a ciência da vida. Ratifica consideravelmente os pressupostos da física e submete os intrincados processos físico-químicos ao longo e paciente processo evolutivo. Determinam-se, sob as perspectivas da biologia, as transformações filogenéticas e ontogenéticas. Ela oferece uma visão multiforme em relação à multiplicidade de possibilidades nas quais se apresenta a vida no caudal evolutivo terreno. Ou, dito de outra forma, mesmo admitindo que a vida se apresente sob uma perspectiva físico-química, a biologia se move em meio a sistemas e organismos que se caracterizam pela complexidade e vastidão de formas e possibilidades, impondo limites às pretensões de definição de vida.

Por outro lado, os esforços da biologia, na compreensão da vida, apresentam-se enredados em séries de ocorrências aleatórias, desconexas e ao acaso, inviabilizando um discurso com pretensões definitórias em relação à vida. “Em biologia, uma pluralidade de

ciência, do conhecimento científico. De dar-se conta de que em todos os momentos em que os seres humanos negligenciaram a condição antropomórfica da ciência e do mundo dela resultante, os custos humanos foram elevados, pagos com a dura moeda do sofrimento humano. Para além de uma visão meramente pessimista sobre a ciência, salienta-se um posicionamento teórico marcado pelo pessimismo diante de parte dos resultados da intervenção desta forma de conhecimento no mundo, como condição de um justo posicionamento prático diante da ciência e de seus conhecimentos, reconhecidamente imprescindíveis para que se alcançasse o estágio civilizatório em que nos encontramos, mas que exatamente por esta condição civilizatória se faz necessário reconhecer que o debate ético em torno da intervenção científica no mundo, na existência, torna-se cada vez mais urgente, necessário e imprescindível.

³⁰ SCHRÖDINGER, Erwin, **O que é vida? O aspecto físico da célula viva seguido de Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos**. Tradução de Jesus de Paula Assis e Vera Yukie Kuwajima de Paula Assis. São Paulo: Fundação da Editora UNESP, 1997. – (UNESP/Cambridge), p. 80.

³¹ MARGULIS, Lynn. **O que é vida?** Tradução Vera Ribeiro. Revisão técnica [e apresentação] Francisco M. Salzano. Rio de Janeiro Ed., 2002, p. 28.

³² Sob o enfoque e o posicionamento da física na definição da vida, associada às perspectivas da biologia evolucionista de Darwin, pode-se afirmar uma ruptura com a visão criacionista da vida, na medida em que se buscam as origens, e/ou os elementos físico-químicos que originam as manifestações vitais no plano da imanência, a condição da materialidade em que a vida se manifesta, e este esforço é puramente humano, amparado em suas técnicas, em seus instrumentos científicos, em sua vontade de saber, afastando-se de toda e qualquer explicação que se ampare em fundamentos e/ou entidades transcendentais.

fatores causais, combinada com o probabilismo na cadeia de eventos, geralmente torna muito difícil, quando não impossível, determinar a causa de um dado fenômeno”³³

A partir destas caracterizações, dir-se-ia que as tentativas e/ou investidas científicas presentes neste contexto, como condição de possível conceituação, unidade e universalidade, deparam-se com a imensidão dos processos físico-químicos e biológicos, marcados pela singularidade complexa dos organismos vivos. Mesmo pressupondo a possibilidade de conceituação, tal conceito terá que atingir um grau de articulação que responda à multiplicidade dos fenômenos nele implicados, o que, neste momento, humanamente, seria uma tarefa demasiado ampla, por conta da complexa e paradoxal estruturação como seres humanos nas fronteiras entre natureza humana e condição humana.

O tempo

Pode-se redirecionar a discussão em torno da vida como problema da civilização ocidental e interpretá-la sob as concepções de tempo que se manifestam em diversos contextos civilizatórios e sob a perspectiva temporal em jogo, constatar as implicações políticas e éticas sobrepostas à vida humana. Assim, a concepção de tempo no mundo antigo se estabelece a partir de uma concepção de mundo cíclico. O círculo representa para o grego a figura geométrica perfeita, sem início nem fim. A concepção de tempo entre os gregos e, expressa de forma lapidar na obra de Aristóteles, é de um “tempo como um *continuum* quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga.”³⁴ O tempo é movimento entre o antes e o depois, estruturado a partir da sucessão de instantes.

O instante em si, nada mais é que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjunge e, simultaneamente, divide passado e futuro. Como tal, ele é algo que não pode ser aferrado, cujo paradoxal caráter nulificado é expresso por Aristóteles na afirmação de que o instante é sempre “outro”, na medida em que divide o tempo ao infinito, e, contudo, sempre o mesmo, na medida em que une o porvir e o passado garantindo a sua continuidade;³⁵

A *physis*, concebida na condição de dimensão temporal cíclica, está desprovida de um evento criador e finalizador de sua existência. Ela sempre existiu e sempre existirá na mesma forma em que se encontra. Inexiste a partir desta concepção de tempo, própria do

³³ MAYR, Ernest. **Isto é biologia: a ciência do mundo vivo**. Tradução Cláudio Ângelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 102.

³⁴ AGAMBEN. **IH**. 2005, p. 113.

³⁵ *Ibidem*, p. 113.

mundo antigo, um poder ou uma entidade que lhe seja exterior e que, de certa forma, influencie ou determine seus desígnios. A vida sempre existiu e sempre existirá, envolta no conjunto de forças em que se encontra inserida. A morte se apresenta como condição *sine qua non* da vida. É o retorno à dinâmica das forças cíclicas que perpassa a *physis*.

Dado que a mente humana tem a experiência do tempo, mas não a sua representação, ela necessariamente concebe o tempo por intermédio de imagens espaciais. A concepção que a Antigüidade greco-romana tem do tempo é fundamentalmente circular e contínua. (...). O movimento circular, que assegura a manutenção das mesmas coisas através de sua repetição e do seu contínuo retorno, e a experiência mais imediata e mais perfeita (...) daquilo que, no ponto mais alto da hierarquia, é absoluta imobilidade”.³⁶

Foi sob esta concepção de tempo desprovido de garantias futuras que os gregos procuraram conferir um sentido e uma finalidade à vida humana³⁷. E constituíram-na sob a eminência da esfera pública. O que estava em jogo para o homem grego era o alcance da imortalidade da vida. “Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo.”³⁸ A imortalidade poderia ser alcançada na medida do comprometimento com a comunidade humana, com a ordem humana materializada na *polis*, manifestação da ordem cósmica. “A sociedade civil é, pois, menos uma sociedade de vida comum do que uma sociedade de honra e de virtude.”³⁹

Aristóteles anuncia o fato de que o homem é o único ser mortal. Sua mortalidade se estabelece pelo fato de que o homem reconhece sua finitude individual, o limite de sua condição biológica vital inserida em determinado tempo e espaço. E é a partir da percepção e da inserção nestas categoriais existenciais que o homem procura significar a própria existência, ao passo que os outros seres são imortais por desconhecerem os limites biológicos de suas existências. Inseridos e atados ao reino da necessidade cega da natureza, desconhecem a dinâmica contingencial sobre a qual se articula a própria existência. Movidos pelo impulso vital de reprodução e preservação da espécie estão alheios à percepção do fenômeno vital em si mesmo.

³⁶ Ibid., p. 112.

³⁷ Não será feita aqui a análise das especificidades de como os gregos concebiam a vida entre as esferas da *Zoé* e da *Bíos*, uma vez que será realizada com maior intensidade no capítulo II da tese. Aí dialogar-se-á com Giorgio Agamben. Far-se-á uma incursão pelos desdobramentos metafísicos ocidentais, das formas de estruturação da vida humana. Neste momento, o objetivo é apenas lançar luzes sobre a vida como problema na ocidentalidade.

³⁸ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo; pós-fácio de Celson Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 26.

³⁹ ARISTÓTELES. **A Política**. 2006. Op-cit., p. 56.

A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal, e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A imortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital indetectável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.⁴⁰

Desta forma, o homem como um ser que tem consciência de si mesmo, através das múltiplas relações que estabelece com outros seres humanos em seu entorno, inserido na imediaticidade e facticidade do mundo e, consciente da necessidade contingencial no qual sua vida se move, esforça-se por construir uma ordem, um mundo que acolha suas ansiedades e a necessidade de reconhecer sentido e finalidade em seu fazer. O mundo humano pode ser caracterizado pela intensa, ininterrupta e incansável batalha em elevar a vida humana para além das forças abissais da natureza. “A tarefa e a grandeza potencial dos mortais tem a ver com sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – (...), de sorte que, através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios.”⁴¹

A vita activa, (...) a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo, tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, (...). As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, (...) o mundo ao qual viemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, (...). Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.⁴²

O mundo medieval, articulado em torno da visão judaico-cristã, apresenta uma concepção de tempo diametralmente oposta à do mundo antigo, presente exclusivamente em maior medida entre os gregos, mas também entre os romanos. A concepção de tempo medieval está fundada em um tempo que tem sua origem no ato da criação em que o Deus voluntarioso dos hebreus cria o cosmo, a terra e a vida que nela se encontram. E nos desígnios do Criador, o fruto de sua obra, suas criaturas, está submetido a um plano salvífico, a realizar-

⁴⁰ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 27.

⁴¹ Ibidem, p. 28.

⁴² Ibid., p. 31.

se no fim dos tempos e, assim, Deus os recompensará com a vida eterna uma outra vida desejada para além das contingências, da finitude e das incertezas inerentes ao tempo terreno. Assim, a imagem do tempo que se constitui no mundo judaico-cristão medieval é de um tempo como comprimento de linha reta, um tempo com ponto de partida e com ponto de chegada pré-estabelecido.

Enquanto a representação clássica do tempo é um círculo, a imagem que guia a conceitualização cristã é a de uma linha reta, «Ao contrário do helenismo, o mundo, para o cristão, é criado no tempo e deve acabar no tempo. (...). Este universo criado e único, que começou, dura e acabará no tempo, é um mundo finito e limitado dos dois lados de sua história. Não é nem eterno nem infinito em sua duração, e os eventos que se desenrolam nele não se repetirão nunca» (...), este tempo tem uma direção e um sentido: ele se estende irreversivelmente da criação ao fim e tem um ponto de referência central na reencarnação de Cristo, que caracteriza o seu desenvolvimento como um progredir da queda inicial a redenção final.⁴³

Neste contexto temporal, a vida passa a ser concebida como um presente do Criador à criatura. É um presente único, concedido a cada indivíduo vivente e compete a ele fazer o melhor uso de sua própria vida como condição de alcance da recompensa eterna. O que está em jogo não é mais a busca da imortalidade no encontro e no confronto das pluralidades em praça pública, tendo como bem último e desejável a ordem da *polis*, mas o respeito à observância individual das normas e dos preceitos comunitários como condição da salvação eterna. O ser humano vive a vida na tensão entre a cidade dos homens que se materializa no plano de um tempo corruptível e finito e a cidade de Deus⁴⁴ que se manifesta no plano de um tempo eterno, incorruptível. Assim é que lemos em Santo Agostinho em “*Confissões*”, no aforismo 28, “*Miséria da vida humana*”: “Entre estes dois extremos, qual será o termo médio onde a vida humana não seja tentação? Ai das propriedades deste mundo, (...), por causa do receio da desgraça e da corrupção da alegria! (...) não é “a vida humana sobre a terra uma tentação contínua?”⁴⁵

⁴³ AGAMBEN. **IH**. 2005, pp. 114/115.

⁴⁴ Para começar, há duas cidades celestes: a *cidade de Deus*, cidade do bem, habitada pelos anjos bem-aventurados e obedientes a Deus, e a *cidade do mal*, povoada por anjos revoltosos, por demônios: essas duas cidades têm seus equivalentes terrenos. A cidade terrena é vítima de três males: o desapego a Deus e ao bem supremo, a morte – quer haja separação entre alma e corpo, quer haja morte total na ignorância de Deus – e o “pecado original”, símbolo de revolta e de fraqueza carnal. Portanto, há cidade carnal e cidade espiritual: a primeira baseia-se na felicidade terrena, no prazer (...) a segunda, vive no amor de Deus e no gozo da felicidade celeste. HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 53.

⁴⁵ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, SJ., e A. Ambrósio de Pina SJ. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973, p. 214.

Poder-se-ia, talvez, partir do pressuposto de que a concepção de tempo que se constitui na modernidade seja, em grande medida, a secularização da concepção judaico-cristã de tempo. Ao nos aproximar de tal concepção, poder-se-á conjecturar que a filosofia da história desenvolvida por Hegel estaria na linha de continuidade de uma visão judaico-cristã de mundo. Porém, lançando um olhar genealógico sobre as perspectivas conceituais presentes na transição da cosmovisão teocêntrica de matriz judaico-cristã, para a cosmovisão moderna de caracterização antropocêntrica, amparada na revalorização do humanismo greco-romano renascentista, e pelo desenvolvimento das bases da ciência moderna, sobretudo em seus fundamentos a partir das ciências exatas, pode-se entrever uma concepção de tempo mensurável, quantificável, respaldado em leis que interpretam o movimento dos corpos celestes. Portanto, um tempo retilíneo uniforme desprovido de uma origem fundada na obra da criação, o que caracteriza certa tensão em relação a uma linha de continuidade da matriz temporal judaico-cristã. Neste sentido, pode-se dizer que há na modernidade elementos de continuidade e descontinuidade com as perspectivas judaico-cristãs. Enfim, um tempo que surge no caudal das probabilidades lançadas ao acaso, submetido invariavelmente ao plano da irreversibilidade, ou seja, orientado a uma marcha ininterrupta sempre avante, em busca do progresso, da evolução humana, destituído de sentido previamente definido. É um tempo matematizado, geometrizado, cronometrado, partícipe das leis universais que constituem o universo. É um tempo desprovido de um *telos* imanente ou de um fundamento transcendente. Tempo que pode ser científicizado, porém, raramente pode ser experimentado na cotidianidade das relações humanas.

A física clássica, nascida com a revolução copérnico-galileana, resultando no admirável edifício da mecânica newtoniana, baseia-se essencialmente na utilização das matemáticas e suas aplicações experimentais (...) para ser matematizada. (...) É conhecida a frase de Galileu: o livro do universo está escrito na língua das matemáticas, língua que nos distancia do empirismo familiar de Aristóteles e nos reconduz à convicção de uma ordem eterna do mundo, não sensível ou visível mas inteligível, que rege os fenômenos para além de sua aparente contingência. (...). A inteligibilidade do mundo nos permite, segundo Espinoza, considerá-lo *sub specie aeternitatis*, ou seja, do ponto de vista de eternidade. “É da natureza da razão perceber as coisas como tendo algo de eternidade.”⁴⁶

A partir desta concepção temporal, os modernos concebem a vida como um conjunto de episódios que ocorrem entre o nascimento e a morte desprovidos de sentido e finalidade. Se há algum sentido que possa ser atribuído à vida, é tarefa e responsabilidade exclusivamente

⁴⁶ PIETTRE, Bernard. **Filosofia e Ciência do Tempo**. Tradução Maria Antonia Pires C. Figueiredo. Bauru, SP: EDUSC, 1997, pp. 52/53.

humana e desprovido de certezas em relação aos seus resultados. Na busca pela otimização das vidas individuais, o planejamento e a projeção das condições vitais tornam-se estratégicos. Se o indivíduo não alcançou a felicidade é porque seu processo vital está desprovido de racionalização. Suas escolhas ainda não foram acertadamente equalizadas na relação entre custos e benefícios temporais. “Poderíamos até dizer que nossa era moderna começou (...) com a proclamação do direito humano universal à busca da felicidade, e da promessa de demonstrar sua superioridade em relação às formas de vida que ela substituiu tornando nossa busca menos árdua e penosa, e ao mesmo tempo mais eficaz.”⁴⁷.

Desta forma, a concepção de tempo que se articula na gênese da modernidade, materializa-se na contemporaneidade na forma de um tempo desprovido da possibilidade de experimentação, de um sentido de imortalidade e, até mesmo de eternidade lançada no vazio de tarefas históricas, a vida humana é concebida sob a ótica de um tempo fugidio, efêmero, característica da dinâmica de uma sociedade da plena produção e do ávido consumo do tempo, do espaço e da vida. “A experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito a idéia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano.”⁴⁸

A vida como objeto da política na civilização ocidental

Diante do exposto constata-se que, tomar a vida como problema, significa colocar-se diante de uma condição sem conceito, ou seja, de dar-se conta de que, na trajetória da civilização ocidental, a vida permaneceu indefinida, ou ainda, que, se houve definições, estas não se apresentaram em uma forma conceitual definitiva. “Para quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de "vida" en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que este nunca ha sido definido como tal”.⁴⁹

Sob esta condição, a vida se encontra inserida num contexto paradoxal na medida em que nos mais distintos contextos civilizatórios ela foi e é reivindicada em seu caráter de excelência e centralidade na ação, no discurso e na prática das demandas existenciais e, em contrapartida, permanece na indiscernibilidade, ou, em sua condição polissêmica, justificou e justifica toda espécie de distinção, de cesura e de violência que se apresentaram e se apresentam na origem das diversas formações, política, econômica, científica ou cultural e

⁴⁷ BAUMAN, Zygmunt. **A ARTE DA VIDA**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009, p. 09.

⁴⁸ AGAMBEN. **IH**. 2005, p. 117.

⁴⁹ AGAMBEN. **Abi**. 2007, p. 31.

que fundamentaram determinada visão de mundo articulada com o sentido e a finalidade da vida humana, dos primórdios da civilização ocidental até nossos dias. A vida, civilizatoriamente, foi e é concebida como o palco das mais variadas disputas e relações de poder na qual se constitui a aventura humana de viver.

Sin embargo, lo que queda así indeterminado es articulado y dividido, en cada ocasión, a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política y, solo más tarde, la medicina y la biología. Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido*⁵⁰.

Diante dos argumentos até aqui expostos, tomar a vida como objeto da política no percurso civilizatório ocidental, significa questionar a metafísica da subjetividade que se apresentou, sob uma determinada leitura, de forma hegemônica no Ocidente a partir de Sócrates e na intensidade do projeto moderno de Descartes a Kant. Neste sentido, a problematização da vida apresenta-se como ousadia de colocar em debate as bases metafísicas sobre as quais a ocidentalidade configurou concepções políticas, éticas, estéticas e cognitivas e sobre as quais nos movemos até os dias atuais.

Desta forma, na perspectiva do pensamento de Nietzsche e Agamben, salvaguardadas suas diferenças interpretativas e conceituais, questionar a metafísica ocidental, significa problematizar a vida e propor um outro olhar metafísico sobre o mundo, sobre a existência e seus pressupostos ontológicos, políticos e éticos. Significa deslocar o eixo antropomórfico que gerou o sujeito pensante e/ou transcendental como centro do mundo como exclusiva condição de possibilidade de determinação da vida em sua totalidade, a partir do desenvolvimento e do estabelecimento da crença na racionalidade, otimizada em nossos dias como racionalidade técnico-científica.

Outrossim, tomar a vida como problema não significa o abandono da racionalidade ocidental, construída a duras penas no decorrer da proposta metafísica ocidental, mas de dar-se conta de que aquilo que nomeamos de mundo, de existência, é apenas uma das inúmeras possibilidades e formas de organização política, ética e estética que a vida comporta, ou seja, de dar-se conta de que aquilo que nomeamos de vida é portadora da potência de ser, e de não ser, de um contínuo renovar-se. De que conceber a vida a partir de sua problematidade constitutiva é afirmá-la em sua potencialidade de formas e possibilidades de resistência em relação às estratégias que incidem sobre ela na tentativa de aprisionamento pela definibilidade

⁵⁰ Ibidem, p. 31.

técnico-científica característica de nossos tempos e, conseqüentemente, pelos usos econômicos e políticos que se constituem na contemporaneidade. Portanto, afirmá-la em sua problematicidade/potencialidade é a condição de afirmação de que o mundo e a existência são devir, renovação, surgimento de novas formas de vida e, conseqüentemente, de mundo.

Desta forma, tomar a vida como problema significa colocar-se no bojo do projeto moderno que se espraia contemporaneamente nas mais diversas formas de relações de poder, que se manifestam através do cálculo de custo e benefício em relação à vida e à morte de indivíduos, no controle da dinâmica vital de milhões, senão bilhões de seres humanos, na explosão de violência institucionalizada sobre a vida de milhares de imigrantes que rompem fronteiras à procura de “sonhos de vida”, sobre vidas que não têm condições de viver a plena vida de consumo, sobre a vida de despossuídos de toda sorte, mas que o que lhes resta é (in)felizmente a vida. Enfim, significa afirmar a vida.

(...) el poder y sus correspondientes resistencias tienen el mismo objeto/objetivo: la vida. Cuando el poder se hace gestión multiplicadora y aseguradora de la vida, las singularidades resistentes la giran en su contra. Cuando el poder ejerce su derecho a matar en nombre de la existencia de todos, es decir, cuando las matanzas se hacen vitales, las fuerzas que se le oponen reclaman su “derecho” a la vida. Finalmente, cuando el poder pretende invadirla enteramente, la vida se hace objeto político desencadenante de luchas reales.⁵¹

Portanto, perguntar o que é *a vida* é colocar-se diante de algo que assume a centralidade dos esforços da existência humana e, como tal, palco das mais intensas disputas, experiências, divisões, angústias, massacres e violências, perpetrados pelos seres humanos em sua defesa. Em outro sentido, significa também aquilo que permanece aberto em suas potencialidades para formas de ser e de estar no mundo, para a contínua revitalização ontológica da política como posicionamento crítico frente à metafísica ocidental e suas arquiteturas valorativas, moralizantes e repressoras da vida em sua vontade de potência, de acordo com o posicionamento de Nietzsche, ou, em sua arquitetura biopolítica originária, de acordo com a leitura desenvolvida por Agamben.⁵²

A vida como forma-de-vida

⁵¹ GARCÉS, Marina. La vida como concepto político – Una lectura de Foucault y Deleuze. (In) MAIA, Antonio Cavalcanti e BRANCO, Guilherme Castelo. **Filosofia Pós-Metafísica**. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006, pp. 47/48.

⁵² No capítulo II da tese nos deteremos numa análise de aspectos constitutivos da metafísica ocidental, desenvolvida em suas especificidades conceituais por Nietzsche e Agamben. No momento nos restringiremos apenas a anunciar sucintamente os pressupostos da metafísica ocidental em sua arquitetura vital.

Tomar a vida como problema constatando as fraturas, os cismas e, as divisões a partir dos quais a civilização ocidental posicionou-se diante da vida conferindo-lhe sentido e finalidade, significa um duplo movimento. Num primeiro momento, questionam-se os pressupostos ontológicos e políticos sob os quais a ocidentalidade se move em torno da vida. Num segundo momento percebe-se que, para além da pretensão de conceituação da vida que a eleva ao plano da unidade, da multiplicidade e da complexidade dos fenômenos materiais e espirituais que compõem a vida, o que está em jogo é compreender as formas de vida que se constituem em determinados contextos.

A vida, compreendida como forma-de-vida, articula-se em cada contexto no confronto entre acaso e necessidade, liberdade e contingência. Apresenta-se como posicionamento e resposta que os seres humanos oferecem à vida, no contexto temporal em que se encontram inseridos. Ou seja, de nos darmos conta de que a vida é movimento no qual o ser humano se encontra inserido, mas também como algo no qual o ser humano se apresenta como desejoso de controlar, determinar, de conferir-lhe previsibilidade. “La posición del hombre en el mundo está determinada por la circunstancia de que dentro de toda dimensión de sus propiedades y de su postura se halla en todo momento entre dos límites. Eso se presenta como estructura formal de nuestra existencia (...).”⁵³ Enfim, é o esforço humano de viver, reconhecendo-se como condição que transcende o acaso, a necessidade, estruturando-se discursiva e politicamente em determinado tempo e espaço em que se abre para a existência.

Nesta perspectiva, a vida compreendida como forma-de-vida, é permeada pela potencialidade do vir-a-ser na pura imanência. Aristóteles, em sua *Metafísica*, estabeleceu na relação entre ato e potência a condição do ser ou, dito de forma aristotélica, a condição de se dizer o ser enquanto ser em sua atualidade. A vida como manifestação imanente em ato contém em si a potencialidade de manter-se na condição de ato. Ou seja, na medida em que a forma-de-vida que se apresenta na atualidade não esgota suas possibilidades de transcender sua condição atual. Nesta direção, nos encontramos com Spinoza e seu conceito de *Conatus*, como potência substancial que subjaz à vida em seu agir singular e finito, ou seja, esforço de autopreservação na existência. Georges Canguilhem, a partir da especificidade de sua abordagem vitalista, por sua vez, define a vida como polaridade, como movimento e constante reação em busca de preservação de sua condição de existência. “A vida não é, portanto, para o ser vivo, uma dedução monótona, um movimento retilíneo; ela ignora a rigidez geométrica, ela é debate ou explicação (...) com um meio em que há fugas, vazios, esquivamentos e

⁵³ SIMMEL, Georg. **Intuición de la Vida: Cuatro Capítulos de Metafísica**. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Altamira, 2001, p. 15.

resistências inesperadas.”⁵⁴ A vida articulada em torno de uma forma ser se apresenta em ato, mas com a potencialidade de vir-a-ser, de constituir-se em outras formas possíveis, diante dos desafios ontológicos e políticos que se lhe apresentam.

Segundo a definição clássica de Aristóteles, a mudança é *o ato do ente em potência enquanto está em potência*. Isto significa que o ponto de partida é um ente que não possui uma determinação em ato, mas tem a potencialidade ou capacidade de chegar a possuí-la e que a mudança não acontece quando esta potencialidade se atualiza, mas precisamente enquanto está se atualizando.⁵⁵

A vida, pensada como forma-de-vida, não se sujeita a ser tomada como um fato isolado em suas especificidades físico-químicas, biológicas, submetidas a um conjunto de leis e variáveis equacionadas, no caudal de um longo e paciente processo evolutivo e adaptativo. A vida pensada como forma, detentora de maleabilidade em assumir formas variadas e desejadas em determinados contextos, não poderá ser tomada como um processo contínuo de desenvolvimento. As formas de vida apresentam-se apenas como uma resposta aos desafios espaço-temporais que aparecem em determinado contexto ontológico e político, permanecendo em aberto às questões mais primevas que nos acompanham. De onde viemos? Qual o sentido de nossas existências? A vida continua após a morte? A morte é, sem apelação, a humilhação da vida?

Con el término *forma-de-vida* entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en que la que es nunca posible aislar algo como una vida nuda. 2. Una vida que no puede separarse de su forma e es una vida en que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida – la vida humana – en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación específica ni impuestos por una o otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo.⁵⁶

A vida humana, pensada como forma-de-vida, articula-se na complexidade de sua realidade natural filogenética e ontogenética, com a realidade ontológica e política por excelência. Isto torna o ser humano um ser em potência, um ser cuja realização de sua vida na

⁵⁴ CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 149.

⁵⁵ ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. 2005. Op-Cit., p. 114.

⁵⁶ AGAMBEN. **MSF**. 2001, pp.13/14.

forma qualificada, vincula a necessidade do exercício da liberdade, da criatividade na constituição ontológica de seu mundo e de suas práticas políticas e éticas. Portanto, um ser de possibilidades que se apresentam cotidianamente no ato de existir. As formas de vida humana reconhecem o plano da necessidade como imperativo ontológico e político de uma vida qualificada, o que significa resistir a submeter-se ao reino da necessidade que determina o ritmo biológico da simples manutenção e da reprodução da vida, ou mesmo de um dinamismo preestabelecido imposto aos seres humanos.

Sob estas prerrogativas, os seres humanos têm a possibilidade de assumir suas vidas nas próprias mãos, colocando em jogo seu modo de viver como modo de conferir sentido e significado à mesma. Colocar em jogo formas de vida significa buscar entender as condições de jogo, estabelecer estratégias de jogo e, por fim, lançar-se na busca das melhores jogadas possíveis que, apesar de todo planejamento antecipado lançam os humanos às contingências existenciais, reduzindo as chances de êxito, mas, mesmo assim, a vida requer que joguemos mais uma vez e, muitas outras vezes, pois é sua condição potencial.

Portanto, todos os esforços de definibilidade conceitual da vida, ou mesmo, da percepção de sua indefinibilidade, obriga a pensá-la como forma-de-vida situada em determinado tempo e espaço, em determinado contexto histórico, político, social ou econômico, o que revela sua politização. A vida em sua variação formal é, desde os primórdios civilizatórios, objeto da política. Somente é possível pensar a política como condição de vida em comum, da busca do bem viver, da felicidade porque, na centralidade da *polis* está a vida. Portanto, vida somente pode ser anunciada como forma-de-vida na companhia de outros seres humanos e, de forma alguma, isolada, sozinha. Qualquer tentativa de conceituação de vida, seja nos âmbitos filosófico, teológico ou científico, é uma forma de politizar a vida em sua multiplicidade de formas. “Vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão”.⁵⁷

É a partir da vida entendida como forma-de-vida que se torna importante, na contemporaneidade, lançar, sob a perspectiva nietzschiana e agambeniana olhares genealógicos à trajetória da civilização ocidental, tendo na centralidade a investigação sobre a vida, as diversas formas a partir das quais os seres humanos responderam, em determinados contextos, ao desafio da existência. Tal fato implica em dizer que a vida, avaliada sob o prisma das formas-de-vida, articula-se em dimensões ontológicas, políticas e éticas como

⁵⁷ AGAMBEN. **HS1**. 2002, p. 171.

condição potencial do exercício da liberdade que somente pode se constituir enquanto esta potência é vivida em companhia dos outros, o que significa ter presente que a potência tem limites no indivíduo como tal, ou seja, que a potencialização da potência individual somente se realiza no espaço público, no confronto de pluralidades em suas singularidades. Daí, a definição de vida envolver uma complexidade de aspectos físicos, químicos, evolutivos, articulados a uma forma de ser, de estar no mundo, uma forma esteticamente desejável e uma forma eticamente praticável. Definitivamente a vida não pode ser definida apenas em sua materialidade sem ter presente a intensidade de suas potencialidades, de seu vir-a-ser na inacabada obra do mundo, do mundo que vem...

1.2 Metafísica ocidental e vida

Aristóteles abre sua obra: “*Metafísica*”, no livro primeiro “A”(alfa), com a célebre frase: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”⁵⁸. Uma das possíveis interpretações deste enunciado parte do pressuposto de que o estagirita se referia ao fato de que: “*todos os homens entendem sapiência (σοφία) a forma mais elevada de saber e este é o conhecimento das causas e dos princípios.*”⁵⁹. Na sequência da passagem o filósofo dedica-se a declinar várias formas de conhecimento humano e as especificidades no âmbito da apreensão cognitiva que o homem estabelece com o mundo e com tudo o que nele se apresenta, manifestando-se em formas de saber que estabelecem uma relação particularizada com os entes e formas de saber que buscam princípios de validade universal de entendimento e, entre estas formas de saber, encontram-se a arte e a ciência como as formas mais elevadas do conhecimento humano.

A premissa aristotélica parte do pressuposto de que os seres humanos são dotados de desejo, de impulso de conhecer as coisas em seu entorno. Subjaz aqui um possível debate, se este desejo de conhecimento presente no ser humano é inato, ou, desenvolvido no esforço coletivo de sobrevivência, ou ainda de algo a mais que a própria sobrevivência. Porém, o fato incontestável é que no conjunto dos demais seres vivos é o homem o único animal provido deste

⁵⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002 (Volume II – A Metafísica), p. 3.

⁵⁹ _____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002 (Volume III – Sumários e comentários), p. 5.

ímpeto desbravador do mundo, das coisas e de busca do conhecimento dos seres que compõem o meio que o circundam e do qual faz parte. “É na *procura* que o homem se revela a si mesmo como homem, sendo essencialmente um animal metafísico.”⁶⁰

A busca pelos princípios primeiros e fundamentais da existência em sua totalidade foi o que levou os gregos a fundarem a filosofia como expressão máxima do amor à sabedoria, à sapiência, para além dos conhecimentos técnicos e práticos que a sobrevivência exige em sua cotidianidade. Sob este aspecto e a partir de um determinado ponto de vista analítico parte-se do pressuposto de que a filosofia nasce como metafísica, do fato de o ser humano surpreender-se extasiado, admirado e assombrado perante o cosmo, o mundo, a natureza e a vida e de perguntar-se pela origem, pelo sentido e pela finalidade de todas estas manifestações que o transcendem e nas quais está inserido.

(...) a metafísica nasce do “assombro”, da “surpresa”, uma vez que fazemos nossa a afirmação de Platão: “*surpreender-se é, por excelência, o sentimento metafísico*”, como também Aristóteles: “*é pela surpresa que os homens, agora e desde a origem, primeiramente começaram a filosofar*”. E, ainda, compartilhamos as palavras de Schopenhauer: “*o homem é o único animal que se surpreende de existir e a si mesmo pergunta o que ele é*” o “assombro”, então a “surpresa”, a “admiração”, é a experiência presente na história da filosofia (...).⁶¹

Porém, para Jean-Pierre Vernant a filosofia nasce como resposta ao problema político, na medida em que a *polis* é resultante dos esforços de constituição do cosmo humano, de manifestação de ordem e harmonia na busca do bem viver, da felicidade. A *polis* se apresenta como manifestação microcós mica que emana da ordem macrocós mica observada, percebida na *physis* em sua totalidade. Desta forma, a política se torna condição *sine qua non* para os gregos na constituição da *polis*, como espaço de encontro das diferenças humanas e de suas capacidades argumentativas na constituição das condições de uma vida qualificada.

Assim, desde os primeiros filósofos da Grécia antiga, a política apresenta-se como manifestação da razão humana potencializada através do debate, da divergência de opiniões e ideias, como condição do estabelecimento de consensos em torno das condições necessárias ao exercício da liberdade dos cidadãos. “Advento da Polis, nascimento da filosofia: entre as duas ordens de fenômenos os vínculos são demasiado estreitos para que o pensamento

⁶⁰ SILVA, Márcio Bolda. **Metafísica e Assombro: Curso de Ontologia**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 08.

⁶¹ Ibidem, p. 06.

racional não apareça, em suas origens, solidário das estruturas sociais e mentais próprias da cidade grega.”⁶²

Também para Hegel, a filosofia nasce quando um povo se toma a si mesmo como objeto, estabelecendo a liberdade como princípio inalienável de sua condição, na medida em que, “(...) a essência do espírito, é a liberdade. A filosofia, no entanto, ensina-nos que todas as propriedades do espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meios para a liberdade (...), ou seja, *a liberdade é a única verdade do espírito.*”⁶³ Sob o olhar hegeliano de que “*a história universal é o progresso na consciência da liberdade*”⁶⁴, assim como o sol nasce a leste e se põe a oeste, a história do espírito enquanto manifestação da liberdade dos povos nasce no Ocidente. É entre os gregos que o espírito de liberdade se manifesta na forma política de se organizarem as condições de sua sociabilidade na busca do bem viver como decorrência da organização do espaço vital comum aos cidadãos.

A filosofia autêntica começa só no *Ocidente*. É aí que o espírito em si mergulha, em si afunda-se, põe-se como livre, e é livre para si; e só aí pode a filosofia existir; e, por conseguinte, também só no Ocidente temos constituições livres. A beatitude ocidental, a infinidade do indivíduo é de tal modo determinada que o sujeito persevera no substancial, não se degrada, não surge como servo e dependente da substância, votado à aniquilação (II). Na *Grécia* surge a liberdade da autoconsciência. No Ocidente, o espírito entranha-se em si. No esplendor do Oriente, o indivíduo se esvanece; é apenas como que uma fulguração na substância. Semelhante luz torna-se no Ocidente o relâmpago do pensamento, que em si mesmo explode, a partir daí se difunde e produz assim o seu mundo a partir do interior.⁶⁵

Nesta perspectiva, os filósofos *pré-socráticos*, ou filósofos *physicos*, cada um a seu modo, desenvolvem o *logos*⁶⁶, o discurso⁶⁷ como exercício lógico, sistemático na constituição

⁶² VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 141.

⁶³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 23.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005, p.181.

⁶⁶ A razão concebida como 1º substância ou causa do mundo; 2º pessoa divina. 1º A doutrina do *logos* como substância ou causa do mundo foi defendida pela primeira vez por Heráclito: “Os homens são obtusos com relação ao ser do logos, tanto antes quanto depois que ouviram falar dele; e não parecem conhecê-lo, ainda que tudo aconteça conforme o logos (Fr. 1, Diels). O Logos é concebido por Heráclito como sendo a própria lei cósmica: “Todas as leis humanas alimentam-se de uma só lei divina: porque esta domina tudo o que quer, e basta para tudo e prevalece a tudo” (Fr. 114, Diels). ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brás. Coordenada por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 728.

⁶⁷ O discurso (*λόγος*) apreende imediatamente. (...) O termo *λόγος* possui um dos campos semânticos mais amplos da língua grega e é normalmente traduzido como "discurso", "linguagem", "narração", "proporção", "fundamentação", "razão" etc. Ele deriva-se do verbo *λέγω*, que significa em seu sentido usual "dizer", "falar",

de uma visão de compreensão da totalidade do real, como condição *sine qua non* na procura de explicações que alcançassem a origem, o princípio primeiro, a *arché*, a partir da qual fosse possível compreender a totalidade da existência. Cada filósofo, a partir do contexto em que se encontrava inserido (na perspectiva de Hegel, a filosofia é o próprio tempo colocado em questão), colocou em jogo questionamentos sobre o mundo em seus fundamentos constitutivos, propondo teorias que explicassem o inexplicável aos olhares humanos presos à cotidianidade de suas vidas. Fizeram-no de forma não dogmática, aberta ao discurso, ao debate, à refutação, como condição necessária do exercício da razão. “O desígnio metafísico já esta (...) presente nos filósofos Jônicos: é a causa última que eles procuram, mesmo que depois a situem num dos quatro elementos constitutivos da matéria: a água, o ar, a terra, o fogo.”⁶⁸

Os gregos foram os inventores disso que se chama filosofia. Por que? Porque foram os inventores – no sentido de “descobrir” - da palavra – os descobridores da razão, os que pretenderam que com a razão, com o pensamento racional, se pode encontrar o que as coisas são, se pode averiguar o último fundo das coisas. Então começaram a fazer uso de intuições intelectuais e intuições racionais, metodicamente. Antes deles, fazia-se uma coisa parecida; porém, com toda classe de vislumbres, de crenças, de elementos irracionais.⁶⁹

No contexto dos primeiros debates filosóficos presenciados nas *ágoras*, coube a Heráclito de Éfeso e a Parmênides de Eleia apresentar elementos constitutivos da metafísica, e que marcarão a trajetória da filosofia na civilização ocidental. Heráclito propõe que o princípio de unidade e o sentido da totalidade da *physis* é devir. O fundamento da *physis* é constante movimento, vir-a-ser de todas as coisas, da existência em sua multiplicidade de manifestações existenciais. “Em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de um dá o outro e reciprocamente.”⁷⁰ No contraponto desde debate em torno da unidade e fundamento da *physis* e da vitalidade que nela se manifesta, Parmênides elege o ser contrapondo-o ao devir de Heráclito e às implicâncias dele decorrentes, afirmando um princípio de constância, de veracidade como condição de sustentabilidade do conhecimento.

"contar". CASANOVA, Marcos Antônio. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.164.

⁶⁸ MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistema, Autores, Obras**. Tradução de J. Renard. São Paulo: Paulus, 1980, p. 74.

⁶⁹ GÁRCIA MORENTE, Manuel. **Fundamentos de Filosofia I: lições preliminares**. Tradução e prólogo de Guilherme de La Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980, p. 68.

⁷⁰ HERÁCLITO (Apud) BORNHEIM, Gerd A (Org.). **Os Filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, MCMLXXVII, p. 41.

Ou seja, a afirmação do ser se dá como fundamento da realidade e, como tal, condição do conhecimento da verdade do mundo, da vida, da existência em sua totalidade. “(...) e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade.”⁷¹ Na centralidade destes debates é importante ter presente as perspectivas apontadas por Vernant e Hegel. Eles vinculam o nascimento da filosofia com a política. Ambas são constitutivas da *polis*, da condição de sociabilidade humana na constituição de uma cosmologia que conferisse sentido e finalidade à existência. Sob tais pressupostos, a filosofia se apresenta como manifestação do espírito racional dos cidadãos, desvinculando-se assim da possível compreensão do surgimento da razão filosófica como resultante de indivíduos geniais que surgem ao acaso em determinados contextos.

O caminho metafísico da filosofia nascente é aprofundado por Platão. De certo modo pode-se dizer que com a morte de Sócrates, seu mestre, Platão se empenha em conferir um sentido à filosofia. “(...) uma definição que permaneceu no centro do exercício da filosofia até hoje. Pois mesmo que se seja basicamente antiplatônico, só se pode ser filósofo numa perspectiva que remeta à análise platônica.”⁷² Para que a *polis* não cometesse mais o equívoco que cometeu, condenando à morte o mais sábio de seus filhos, Platão orientará seu esforço filosófico na busca de princípios universais, eternos, unos e imutáveis, entre eles: a ideia de verdade, de bem, de belo e de justiça. “É assim que Platão vai fundamentar o seu empreendimento, construindo uma ontologia, uma doutrina do *ser*, inventando, por assim dizer, a palavra, dizendo o que é o ser.”⁷³ É nesta perspectiva que Platão institui a doutrina das *Ideias*, distinguindo o mundo sensível do mundo das idéias. Assim, pertencem ao mundo das ideias, a ideia de bem, de belo e de verdadeiro, de modo também que regem as manifestações humanas no mundo sensível, no plano da política, da ética, da estética, no espaço público constitutivo da *polis* grega.

Aristóteles difere da metafísica desenvolvida por seu mestre Platão e “(...) introduz uma constante circulação entre a essência e a aparência. A essência não é uma realidade situada no além, a essência é a essência da aparência, como a aparência é aparência da essência.”⁷⁴ Ou seja, a essência garante um princípio substancial, permanente na realidade sensível e na multiplicidade de aparências personificados nos entes que se apresentam à

⁷¹ PARMÊNIDES (Apud). BORNHEIM, Gerd A (Org.). **Os Filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, MCMLXXVII, p. 54.

⁷² FRANÇOIS, Châtelet. **Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel/François Châtelet**; Tradução, Lucy Magalhães; revisão, Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 22.

⁷³ *Ibidem*, p. 30.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 45.

existência. Desta forma é Aristóteles quem confere à metafísica o seu âmbito de investigação específico, diferenciando-a das demais ciências, de seus campos e objetos específicos, anunciado-a na seguinte formulação:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades a que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas.⁷⁵

Ao estabelecer o ser como campo específico de atuação da metafísica, Aristóteles tem em mente o fato de que as demais ciências, em seu objeto de estudos particularizados, estão inviabilizadas de alcançar a compreensão da totalidade do ser, dos princípios fundantes a partir dos quais é possível compreender a realidade em sua essencialidade, mas que, por outro lado, para poder levar adiante seus intentos investigativos, partem de uma realidade estabelecida, determinada, de uma visão de mundo articulada e alicerçada em fundamentos constitutivos.

Portanto, compete à metafísica a tarefa de elevar a multiplicidade dos seres que se materializam nos entes e que se presentificam existencialmente a um princípio unitário fundamental, a partir do qual seja possível dar consistência e veracidade à realidade e, conseqüentemente, ao entendimento humano sobre o mundo e a vida, sobre seu sentido e finalidade.

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos “salutar” tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la. (...). Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio.⁷⁶

A condição humana, dos tempos aristotélicos até nossos dias, mantém uma linha de continuidade em relação às questões epistemológicas estruturais, em seu afã na busca do conhecimento. O que, contemporaneamente difere, é a forma como nomeamos os esforços de conhecimento que empreendemos cotidianamente. Assim, talvez se possa identificar e falar de níveis de conhecimento, implicando a natureza e a profundidade das questões que movem os seres pensantes na busca do conhecimento.

⁷⁵ ARISTÓTELES. **Metafísica**, 2002, Volume II. Op-cit., p. 131.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 131.

Assim, poder-se-iam categorizar as pretensões epistemológicas humanas em sua cotidianidade em quatro níveis. A) Num primeiro nível de conhecimento, encontra-se a maioria das pessoas. Suas pretensões epistemológicas giram em torno de questões diárias, sem maiores preocupações, a não ser, oferecer respostas a problemas que envolvem a praticidade do dia-a-dia, do corriqueiro. Chama-se a esta estratégia cognitiva de *senso comum*. Caracteriza o conjunto de conhecimentos advindos das experiências diariamente acumuladas ao longo de gerações e que, de certa forma, permitem às pessoas situarem-se e locomoverem-se no mundo.

B) Num segundo nível de conhecimento, as questões humanas giram em torno de perspectivas de conhecimento teológicas. Os seres humanos buscam conforto e comodidade diante do fato incontestável da irreversibilidade, da brevidade e da finitude da vida. O que caracteriza os argumentos teológicos, num primeiro momento, é a racionalidade e a logicidade que empregam na explicação das manifestações de Deus, de suas vontades e determinações. Num segundo momento é o fato da aceitabilidade e da inquestionabilidade de seus pressupostos. Portanto, é uma forma de conhecimento que envolve a aceitação incontestável de seus pressupostos e apóia-se na crença das revelações divinas feitas aos seres humanos.

C) Um terceiro nível de conhecimento, restrito a pessoas iniciadas, a especialistas e/ou cientistas, caracteriza-se por um profundo conhecimento em relação a uma determinada área de atuação humana sobre o mundo e é o que se chama de conhecimento científico. Por sua especificidade de interferir direta e pragmaticamente no mundo material, na vida biológica, goza na atualidade de hegemonia em suas propostas e sugestões sobre os problemas e dificuldades com que os seres humanos se deparam. Poder-se-ia até falar de um otimismo tecno-científico habitando o imaginário cotidiano das pessoas à espera da última descoberta, da última dieta, como condição de felicidade e de resolução dos problemas.

D) A um número restrito de pessoas cabe o quarto nível de conhecimento, o filosófico. Fundamento para todas as demais formas de conhecimento, na medida em que o exercício constante da dúvida, do questionamento, da não aceitação imediata das explicações que lhe são apresentadas, é-lhe característico desde os primeiros momentos da Grécia antiga. Porém, em função de sua natureza metafísica, é forçado a justificar sua existência num contexto de supremacia da dimensão utilitária e técnica do conhecimento.

Excetuando algumas raras almas meditativas, os homens percorrem a vida aceitando como axiomas, simplesmente, aquelas questões da existência, propósito e significado que aos metafísicos parecem sumamente intrigantes. O que sobretudo exige a atenção de todas as criaturas, e de todos os homens, é a necessidade de sobreviver e, uma vez que isso fique razoavelmente

assegurado, a necessidade de existir com toda a segurança possível. (...). Todo pensamento começa aí, e sua maior parte cessa aí. Sentimo-nos mais a vontade para pensar *como* fazer isto ou aquilo. Por isso a engenharia, a política e a indústria são muito naturais aos homens. Mas a metafísica não se interessa, de modo algum, pelos “comos” da vida e sim apenas pelos “porquês”, pelas questões que é perfeitamente fácil jamais formular durante uma vida inteira.⁷⁷

A metafísica caracteriza-se, desde seus primórdios, pela pergunta sobre o “porque”, do mundo, da vida e da existência. Neste sentido, um problema metafísico estrutura-se em duplo movimento que assim se estabelece: inicialmente parte de um problema inserido na cotidianidade existencial do cosmo, da vida em sua multiplicidade de manifestações, da vida humana em suas peculiaridades e especificidades em relação à totalidade vital manifesta, e busca estabelecer explicações em relação aos fundamentos constitutivos dos fenômenos tomados como problemas em sua multiplicidade de possibilidades. Num segundo momento, oferece uma explicação lógica, racional e sistemática, conferindo unidade explicativa às multiplicidades existenciais e ao conjunto de variáveis explicativas que se articulam em torno do fenômeno, pretendendo abarcá-lo nos desdobramentos específicos da totalidade existencial. Na medida em que busca compreender a totalidade e a multiplicidade dos fenômenos procura situá-los numa cosmovisão unitária do mundo humano.

De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica só pode ser formulada de um tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí retiramos a seguinte indicação: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação essencial do ser-aí questionador.⁷⁸

Aquilo que se denomina nesta tese como “*Metafísica Ocidental*”, caracteriza-se por um conjunto de variáveis problematizadoras cujas perspectivas podem ser interpretadas, através do esforço de conferir unidade lógico-explicativa à multiplicidade de fenômenos que compõem o caudal existencial e, no qual, o ser humano se encontra inserido e que faz parte da razão desenvolvida pelos gregos em suas especificidades. Diante do incessante vir-a-ser em que estão inseridos e submetidos o mundo e todos os entes que se apresentam à existência, o esforço metafísico humano se apresenta no sentido de perguntar pelo fundamento, pelo princípio essencial que confere unidade à existência, estabelecendo condições de possibilidade e veracidade ao conhecimento humano sobre a totalidade da existência.

⁷⁷ TAYLOR, Richard. **Metafísica**. Tradução de Álvaro Cabral. R. de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1969, p. 13.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 113.

Merece mesmo ser chamada *ciência diretora*, enquanto seu objeto, que é o “ser” universal considerado em toda a sua pureza inteligível, está presente em toda parte e, por esta razão, os enunciados da metafísica valerão universalmente (...) para tudo o que é ou possa ser de algum modo. A metafísica é também, por esta razão, a *ciência mais livre* enquanto se apresenta como liberada da servidão do sensível, isto é, de tudo o que a matéria introduz de obscuro ao espírito e de acidental (...) nos objetos do saber, - e dependente unicamente (...) da pura visão do espírito. (Cf. Santo Tomás, *In Metaphysicam Proemium.*)⁷⁹

Sob estas perspectivas, a metafísica ocidental se apresentou desde o início como o esforço de afirmação incontestado do ser. O fundamento da realidade é o ser. A denominação do seu oposto, o “não-ser”, é a condição necessária à afirmação do ser. Daí a metafísica ocidental nasceu e se estabeleceu tendo como fundamento último o imperativo da necessidade, transferindo-o ao mundo, à existência, à vida. Desde os filósofos *physicos* e, em sua especificidade, no estabelecimento do ser como fundamento da *physis* com Parmênides, o esforço metafísico se estabeleceu no Ocidente como condição de conferir veracidade ao mundo e às suas transformações, estruturando o pensamento, a realidade, sob a lógica binária de afirmação do ser e da negação do não-ser, conformando a incessante dinâmica do devir como característica determinante de uma realidade resultante da necessidade, do ser.

(...) la metafísica se caracteriza por el hecho de plantear esta pregunta. En definitiva, la metafísica atribuye, aunque sea para negarla, la predicabilidad del ser al no ser y viceversa. El vicio de origen del pensamiento es abrirle paso a la fe insensata de que las cosas sean y no sean al mismo tiempo, que las cosas devengan. Según Severino, el pensamiento no se ha liberado jamás de este vicio de origen (...).⁸⁰

Ao afirmar o argumento lógico-circular do ser e do não-ser como condição de compreensão do fundamento dos seres que se apresentam à existência, o pensamento metafísico ocidental afirmou o mundo, a existência como decorrência da necessidade. Desde sua gênese, a metafísica empenhou-se por afastar todas e quaisquer possibilidades de contingência na compreensão do fundamento do mundo, da existência.

Por isso, o estabelecimento da contingência como fundamento último da existência pressupõe a ruptura da circularidade do argumento do devir como condição da afirmação do ser. Significa apreender o abismo que se abre para além da negatividade do ser, o não-ser e reconhecer o “*nada*” sobre o qual a existência, em sua multiplicidade de formas, se

⁷⁹ JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia III – METAFÍSICA**. Tradução de Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1972, p. 26.

⁸⁰ GIVONE, Sergio. **Historia de la nada**. Traducción. Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires (Argentina): AH - Adriana Hidalgo, 2001, p. 12/13.

manifesta. “(...) una contra-historia de la nada. (...) de la nada tal como aparece no en forma de negatividad que el ser evoca por oposición y excluye, sino como principio que convierte al ser en libertad, a medida que lo desliga del principio de razón y lo expone no solo a poder ser de otro modo sino a poder no ser. (...).⁸¹

A partir destes pressupostos, apresentam-se alguns questionamentos: Pode haver filosofia sem metafísica? Pode haver “filosofia da contingência”? Ou mesmo, a contingencialidade da contingência apresenta-se como sua necessidade? Em relação à questão da vida, pode haver filosofia da vida como potência? Ou, a filosofia não teria nada mais a dizer, restando à ciência e à técnica a responsabilidade de calcular e administrar os estoques de vida presentes no contexto de mundo em curso? O posicionamento que assumimos ao longo das discussões da tese se apresenta no sentido da afirmação da metafísica como manutenção da potencialidade e resistência do pensamento diante da iminência de apreensão da vida pela política, bem como sua redutibilidade biológica pela racionalidade técnico-científica contemporânea.

Portanto, aquilo que nomeamos de *metafísica ocidental*, ao longo de sua trajetória apresenta significativas diferenças interpretativas em relação ao mundo, à existência e às condições de possibilidade humana de conhecimento. Reconhecer estas diferenças torna-se fundamental sob dois aspectos: num primeiro momento, para justificar a possibilidade de se falar de uma metafísica ocidental, na medida em que, observadas as diferenças interpretativas e conceituais ao longo do esforço civilizatório de apreensão de suas condições existenciais, torna-se imprescindível reconhecer um fio condutor, uma racionalidade que lhe é peculiar e característica.

Em um segundo momento, como decorrência do primeiro, a partir da compreensão das peculiaridades da metafísica ocidental, torna-se possível analisar as aproximações e as divergências conceituais em torno das interpretações em relação à metafísica ocidental, realizadas por Nietzsche no contexto de meados do século XIX e, em andamento a partir da segunda metade do século XX com Agamben.

Desta forma, as metafísicas antiga, medieval e dos primórdios da modernidade, baseavam-se no fato de que a realidade existe em si mesma, é externa ao homem e está alicerçada em princípios essenciais. Portanto, partindo deste pressuposto, é possível o conhecimento da realidade, uma vez que esta se efetiva através da capacidade cognitiva humana, articulada com seu arcabouço lógico e conceitual. É através do empenho intelectual

⁸¹ Ibidem, p. 13.

e conceitual que o ser humano apreende o mundo, os entes que nele se apresentam, em seus princípios fundamentais, transformando-os em objetos do conhecimento, o que lhe possibilita o acesso à essência, ao fundamento e à realidade dos entes presentificados na facticidade existencial cotidiana, do mundo e da vida. Assim, a realidade é conhecida, apreendida em seus fundamentos constitutivos, através do esforço humano de adequação conceitual e ideal em relação ao conjunto de objetos e seres que o rodeiam.

A metafísica clássica ou moderna baseava-se na afirmação de que o intelecto humano ou o pensamento possui o poder para conhecer a realidade tal como é em si mesma e que, graças às operações intelectuais ou aos conceitos que representam as coisas e as transformam em objetos do conhecimento, o sujeito do conhecimento tem acesso ao ser. (...), a metafísica baseava-se em dois pressupostos: 1. a realidade em si existe e pode ser conhecida; 2. idéias ou conceitos são um conhecimento verdadeiro da realidade, porque a verdade é a correspondência entre as coisas e os pensamentos, ou entre o intelecto e a realidade.⁸²

Desta forma, Platão, no antigo mundo grego, a partir da retomada do argumento do ser e do não-ser de Parmênides, instituiu o mundo do ser, das ideias verdadeiras, inatas, unas, eternas e imutáveis e, em seu contraponto, o mundo do não-ser, das aparências, da sensibilidade, das sombras e do engano, dividindo a realidade em dois níveis cognitivos: o nível supra-sensível, da verdade, do bem, do belo e da *episteme*, e o nível sensível, da ilusão, da opinião e das sombras. Aristóteles por sua vez, parte do estatuto de estudo do ser enquanto ser, de seu caráter essencial, atribuindo às diversas ciências o estudo da variedade de princípios essenciais presentes na multiplicidade de entes que se apresentam em ato e em potência.

No mundo medieval a metafísica apresenta-se sob os pressupostos da perspectiva judaico-cristã, fazendo uma releitura e, de certa forma, uma apropriação dos pressupostos filosóficos antigos, como condição de fundamentação de um conhecimento de fé, de um conhecimento revelado, “(...) sendo uma religião vinda do judaísmo, já possuía uma idéia muito clara do que era o Ser, pois Deus disse a Moisés “Eu sou aquele que é, foi e será. Eu sou aquele que sou”⁸³.

No mundo moderno, a metafísica se debruça sobre as condições de possibilidade do conhecimento humano, questionando como podemos conhecer a realidade “(...) o ponto de partida da metafísica é a teoria do conhecimento, (...), a investigação sobre a capacidade humana para conhecer a verdade, (...) um ente só é considerado real se a razão humana puder

⁸² CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1997, p. 230.

⁸³ *Ibidem*, p. 223.

conhecê-lo (...).”⁸⁴ De qualquer forma, o que civilizatóriamente estava em jogo era a afirmação do caráter de necessidade do mundo e a capacidade humana de conhecê-lo em suas leis naturais e universais como condição de previsibilidade e domínio, a partir de abstrações matemáticas e de modelos físico-químicos.

É no contexto desta metafísica da subjetividade inaugurada por Descartes, que David Hume questiona as bases da metafísica ocidental em seu princípio de identidade, de não contradição, de razão suficiente e/ou de causalidade, demonstrando que as ideias, os princípios e as causas não existem como realidades em si mesmas, mas são resultado do conjunto de impressões, percepções e sensações recebidas pelo indivíduo através dos sentidos e retidas em sua memória. As ideias de Deus, de mundo, de alma, de essência, entre outras, são resultado das associações mentais realizadas pelos indivíduos em sua cotidiana necessidade de sobrevivência.

(...), todos os materiais do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas; mas a mistura e composição deles dependem do espírito e da vontade. Ou melhor, para expressar-me em linguagem filosófica: todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas. (...). Mesmo as idéias, que a primeira vista, parecem mais distantes desta origem mostram-se, sob um escrutínio minucioso, derivadas dela. A idéia de Deus, significando o Ser infinitamente inteligente, sábio e bom, nasce da reflexão sobre as operações de nosso próprio espírito, quando aumentamos indefinidamente as qualidades de bondade e de sabedoria.⁸⁵

David Hume decreta a inviabilidade do princípio de causalidade, universalidade e veracidade, pretendida pela metafísica clássica, medieval e cartesiana dos primórdios dos tempos modernos, remetendo-a à condição de análise psicológica das condições nas quais os seres humanos abarcam o mundo. Derivadas das necessidades pragmáticas na cotidianidade de suas vidas individualizadas, os homens necessitam dar sustentabilidade teórica e prática a algo que chamam de mundo, existência, vida, Deus, Ser.

Partindo destes pressupostos e dos problemas colocados à metafísica por Hume, Kant propõe uma crítica da metafísica como ciência, a partir da pergunta primeira, sobre as condições de possibilidade do conhecimento humano. “O problema que Kant enfrenta é, pois, o seguinte: por que a metafísica não apresenta o mesmo grau de certeza que a lógica, a

⁸⁴ Ibid., p. 229.

⁸⁵ HUME, David. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p. 37.

matemática, ou a física?”⁸⁶ O que Kant realizou pode ser considerado como a revolução copernicana na filosofia, na medida em que o filósofo de Königsberg assume como tarefa a defesa da razão e de sua condição de possibilidade de universalização pura e prática, questionando os pressupostos metafísicos vigentes na trajetória da civilização ocidental.

(...), a antiga metafísica nem mesmo suspeitava que seja o único tema da metafísica é a relação com o supra-sensível. Portanto, assim como a matemática dos matemáticos que Descartes criticava, a metafísica dos metafísicos segundo Kant nunca soube delimitar seu verdadeiro domínio; ela ignorou sempre que não teria nem mesmo existido “se a razão não tivesse encontrado nela um interesse mais alto em relação ao qual a investigação e a sistematização de todos os princípios e conceitos elementares que fundam *a priori* nosso conhecimento dos objetos de experiência não poderia ser senão uma etapa preliminar.”⁸⁷

A pergunta de Kant “*a metafísica é possível?*” deve ser precedida pela pergunta: *o que é conhecer?* A resposta a esta pergunta requer reconhecer que ideias, conceitos ou juízos são derivados de articulações da razão, de suas regras intrínsecas e de seus limites. “(...), a razão é a única fonte de proposições universais e absolutamente necessárias. E, inversamente, não haveria proposições universais e necessárias, isto é, *a priori*, se a razão não fosse, por si mesma, fonte de conhecimento.”⁸⁸ Portanto, na perspectiva kantiana, a razão constitui-se a partir das formas *a priori* da sensibilidade que apreendem os objetos, o mundo fenomênico a partir das categorias de espaço e tempo, articuladas aos conceitos *a priori* do entendimento, ou formas *a priori* da razão, que se apresentam como condição da ordenação lógica das experiências singulares, das quais brotam os conceitos empíricos.

As categorias são quatro e a cada uma correspondem formas secundárias: qualidade, quantidade, relação e modalidade. Assim, o conhecimento pode ser caracterizado como a capacidade humana derivada da habilidade racional inata, universal e necessária para formular juízos que apresentem as propriedades objetivas das coisas, dos objetos circunstantes. Sob as categorias de tempo e espaço e sob os conceitos do entendimento a razão pode permitir o conhecimento de algo. Algo vem ao conhecimento do ser humano na medida em que se torna objeto dos juízos analíticos *a priori*, resultado do esforço lógico, universal e verdadeiro, empreendido pelo sujeito transcendental, garantia da condição necessária e legítima de possibilidade dos objetos do conhecimento. “Necessidade e rigorosa universalidade são,

⁸⁶ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 32.

⁸⁷ LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 51.

⁸⁸ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**, 2005. Op-cit., p. 38.

portanto, seguras características de um conhecimento *a priori* e pertence também, inseparavelmente, uma à outra.”⁸⁹

O advento do sujeito transcendental significaria, portanto, o reconhecimento do fato de que a “consciência” contém conceitos dos quais não se pode compreender a origem nem a função se não se percebe que eles são as condições necessárias sob as quais a “natureza” pode receber uma significação. Partindo do *fato* da ciência newtoniana, Kant teria, portanto, explicitado aquilo que nem Galileu nem Newton tinham sabido formular filosoficamente; ele teria dado enfim às “Naturwissenschaften” a certeza de que elas constituíam de pleno direito, o único fundamento de sentido da “Natureza”.⁹⁰

Sob tais aspectos, Kant “(...) mostra que o pensamento humano deve renunciar à ideia que, no fundo, estava na origem do projeto platônico: construir um saber absoluto. Não existe saber absoluto. Todo saber é relativo à estrutura do homem;”⁹¹ Desta forma, na *Crítica da razão pura*, Kant procura demonstrar que a razão está situada especificamente num uso teórico e cognitivo do mundo e de si mesma, de seus limites e possibilidades, ou seja, de avaliação do caráter lógico e universal do conhecimento proposto pelo sujeito transcendental como manifestação da realidade. Kant tem o entendimento de que todo o arcabouço da razão pura apenas se justifica se estiver a serviço da razão prática, da capacidade moral dos seres humanos reconhecerem as fontes de seus princípios práticos e, pela sua observância, conduzirem suas ações morais.

Pois aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme a lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora, a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir, portanto, em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma filosofia moral;”⁹²

Talvez seja possível começar pelo pressuposto de que a partir de tais posicionamentos diante da metafísica tradicional Kant inaugura a modernidade, atribuindo à filosofia um posicionamento crítico frente às pretensões da metafísica clássica. “A única

⁸⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rohden. S. Paulo: Editor Victor Civita, 1974, p. 24.

⁹⁰ LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**, 2002. Op-Cit., p. 20.

⁹¹ CHÂTELET, François. **Uma História da Razão**. 1994. Op-cit., p. 99.

⁹² KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Valério Rodhen. São Paulo: Editor Victor Civita, 1974, p. 199.

motivação da *Crítica* é, portanto, examinar os direitos da metafísica ao título de ciência.”⁹³ Assim, a crítica kantiana demonstra os limites nos quais se move o pensamento metafísico, ou seja, se ao longo da ocidentalidade a metafísica tradicional pretendeu oferecer explicações para a totalidade do mundo, dos seres, a partir de quadros conceituais descritivos e representativos, Kant demonstra que há um âmbito específico para o conhecimento metafísico. “A crítica faz sobressair a dimensão metafísica que a filosofia clássica tenta reduzir com a análise da representação; para a crítica, o problema do pensamento clássico reside em seu caráter ilimitado, pois abrange desde as formas mais simples às mais complexas da representação;”⁹⁴

O que está em questão neste contexto de um reposicionamento do campo representativo e conceitual em que se move a metafísica, é o fato de que, a partir do século XVII, se estabelecem as bases para o nascimento da ciência moderna cujo modelo fundamental é a matemática, desdobrando-se em diversos campos investigativos e incidindo sobre as articulações do saber humano, advindas, a partir de então, da ciência. Desta forma, sob os pressupostos das ciências matemáticas, desenvolvem-se as ciências naturais, entre elas a física e a química e, posteriormente, como consequência das articulações das mesmas, surge a biologia, ciência que terá como objeto de estudo a vida. “(...), até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos. Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo: e pode-se falar da vida, somente como de um caráter – no sentido taxinômico da palavra – na universal distribuição dos seres.”⁹⁵

No fim do século XVIII, produz-se uma divisão fundamental e nova: agora que o liame das representações já não se estabelece no movimento mesmo que as decompõe, as disciplinas analíticas acham-se epistemologicamente distintas daquelas que devem recorrer à síntese. Ter-se-á, pois, um campo de ciências *a priori*, de ciências formais e puras, de ciências dedutivas que são da alçada da lógica e das matemáticas: por outro lado, vê-se destacar um domínio de ciências *a posteriori*, de ciências empíricas que só utilizam as formas dedutivas por fragmentos e em regiões estreitamente localizadas. Ora, essa divisão tem por consequência a preocupação epistemológica de reencontrar em outro nível a unidade que se perdera com a dissociação da *máthesis* e da ciência universal da ordem.⁹⁶

⁹³ LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**, 2002. Op-Cit, p. 24.

⁹⁴ PORTOCARRERO, Vera. **As Ciências da Vida: de Canguilhem a Foucault**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009, p. 185.

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 222.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 338.

Neste contexto de nascimento do pensamento e, conseqüentemente, da ciência moderna, opera-se uma ruptura com a metafísica tradicional e sua estrutura epistemológica, monolítica e homogeneizante de descrição do mundo dos entes que nele se apresentam a partir de quadros conceituais representativos gerais e se estabelecem âmbitos distintos e, ao mesmo tempo, complementares no que concerne ao conhecimento que se produz no contato com o mundo e com os entes nele presentes. Estes âmbitos dizem respeito às formas puras de análise e aos princípios que constituem as condições de possibilidade da síntese dos conhecimentos obtidos por meio da experiência. Da possibilidade da síntese desdobram-se duas formas de pensamento. Uma, que coloca em questão as condições de possibilidade do conhecimento humano a partir do sujeito em relação com o objeto, analisando as interferências das afecções que se sobrepõem ao sujeito e em sua relação com o objeto. A segunda forma de pensamento, que se estabelece, questiona as representações produzidas pela relação entre sujeito e objeto, ou seja, o grau de correspondência entre o conhecimento humano resultante desta relação com a realidade e/ou, eventos fenomênicos que se pretendem explicar. Ou seja, com o mundo e os entes nele presentes.

Este acontecimento que rompe com a *episteme* clássica, separa as formas puras de análise e as leis da síntese, bem como, no nível da síntese, separa a subjetividade transcendental e o modo de ser dos objetos, fazendo aparecer, correlativamente, duas formas de pensamento. Uma que interroga as condições de uma relação entre as representações do lado daquilo que as torna, em geral, possíveis – descobrindo um campo transcendental onde o sujeito determina, em sua relação com o objeto, todas as condições formais da experiência em geral; aí, a análise do sujeito transcendental vai fornecer o fundamento de uma síntese possível entre as representações. A outra forma de pensamento interroga as condições de uma relação entre as representações, do lado do ser, daquilo que é representado, que se indica a si mesmo como o fundamento da unidade das representações.⁹⁷

Portanto, a crítica à metafísica desenvolvida por Kant, na medida em que interroga as representações metafísicas tradicionais, rompe com a *episteme* clássica fundando a *episteme* moderna em torno da qual se articularão as ciências empíricas, cujo objeto será o homem em seu caráter empírico, finito, histórico, em sua dimensão vital. “(...) o limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem.”⁹⁸ E sob esta condição de estabelecimento de uma nova condição epistemológica em que o homem pode se tornar determinante no conhecimento

⁹⁷ PORTOCARRERO, Vera. **As Ciências da Vida: de Canguilhem a Foucault**. 2009. Op-cit., p. 185.

⁹⁸ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 2007. Op-Cit, p. 439.

do mundo, e concomitantemente tornar-se objeto de saber. “Estudar os objetos empíricos é estudar o homem porque ele é o meio de produção, se situa entre os animais e possui linguagem.”⁹⁹ Neste sentido, tomar o estudo do homem a partir dos objetos empíricos constituintes de seu mundo, é partir do pressuposto de sua presença no mundo, de sua finitude manifesta no limite de sua vida biológica. Apresenta-se neste contexto a vida como objeto de interesse da ciência e da filosofia moderna. Articula-se em torno da vida todo um campo de saber e de poder que caracteriza e mobiliza a contemporaneidade.

Ainda refletindo sobre a crítica kantiana à metafísica é preciso reconhecer que se apresenta na modernidade/contemporaneidade um novo campo de significado para a filosofia, ou talvez se possa falar de abertura, ou de amplitude de horizontes do filosofar, que terá no homem e na vida seus fundamentos, seu campo de interesse analítico e conceitual. Talvez se possa falar de uma reorientação do olhar filosófico e metafísico, na medida em que a ciência moderna, para além de referências representativas gerais do mundo e dos seres, dará uma guinada para o interior dos fenômenos que compõem o mundo, o homem, a vida em sua totalidade. Novos questionamentos passam a situar-se no limiar dos desafios que se apresentam diante do acelerado desenvolvimento da ciência, da técnica, apresentando-se como racionalidade técnico-administrativa de governo sobre as populações humanas.

E é a filosofia considerada como crítica transcendental que, através de uma análise do sujeito transcendental, extrai o fundamento desta síntese possível. Com Kant, tanto a filosofia quanto a ciência escapam da representação, situando-se em níveis diferentes: o da ciência, que diz respeito ao objeto empírico, e o da filosofia, que diz respeito, ao fundamento transcendental do conhecimento; a filosofia é uma reflexão sobre as condições de possibilidade de todo conhecimento e uma analítica de tudo o que pode se dar, em geral, a experiência do homem. Eis a invenção do homem como sujeito e objeto do conhecimento. Como objeto, como fato, nas sínteses empíricas; como sujeito, como condição, na analítica transcendental.¹⁰⁰

Se a metafísica clássica se estabelecia a partir de uma ascendência marcadamente ontológica, teleológica e na cosmovisão judaico-cristã teológica, a metafísica moderna, principalmente após Kant, reposiciona-se a partir de uma perspectiva epistemológica, ou seja, seu foco de interpretação e análise se estabelecerá primordialmente sobre as condições de possibilidade do conhecimento humano, dos fenômenos que se apresentam à sensibilidade nas categorias existenciais de espaço e tempo, mas também e, sobretudo como questionamento da finitude humana, de seus limites biológicos vitais. É diante destas condições que Kant

⁹⁹ PORTOCARRERO, Vera. **As Ciências da Vida: de Canguilhem a Foucault**. 2009. Op-cit., p. 190.

¹⁰⁰ Ibidem, p.191.

estabelece as quatro questões fundamentais da metafísica moderna e que justificam sua existência: O que é possível conhecer? O que é lícito fazer com este conhecimento? O que podemos esperar? E, quem é o homem?

Foucault afirma que o limiar da modernidade foi atingido quando a finitude foi pensada a partir de uma referência interminável a si própria, quando o homem, como ser finito, toma o lugar de Deus e a finitude deixa de ser definida a partir da natureza divina do infinito para ser pensada a partir de si mesma. A importância de Kant nesta transformação é ter sido o primeiro a afirmar que o infinito não é mais dado, só existe a finitude, e é neste sentido que a crítica kantiana traz a possibilidade ou o perigo de uma antropologia, do sono antropológico do qual é preciso acordar.¹⁰¹

No projeto moderno, potencializado pela filosofia das luzes, a metafísica passa a ser concebida como condição gnosiológica, e, sobretudo, epistemológica. Apresentar-se-á como suporte ontológico da existência, situando o ser humano em meio à multiplicidade de entes que se manifestam à existência. A vida em sua totalidade e, exclusivamente a vida humana, passa a ser objeto do estudo das mais diversas áreas científicas. A metafísica apresenta-se como forma de manifestação da razão que se estabelece, enquanto, questionamento da validade e das implicações que a interpretação científica, técnica e política da vida doravante apresentam sistematicamente.

Portanto, o que está em jogo na gênese do projeto¹⁰² metafísico moderno é a conquista da liberdade subjetiva como condição de domínio do homem sobre a natureza, de afirmação e reconhecimento político e jurídico do sujeito em âmbito societário, de participação no Estado, manifestação de uma razão de governo cuja incumbência primeira é racionalizar, administrar a vida e a morte dos sujeitos individualizados na dinâmica de uma economia política nascente, cujo objetivo é aprimorar a gestão da vida em sua totalidade e mais especificamente da vida humana em suas condições potenciais de produção e consumo ao longo da existência. Portanto, a modernidade constituiu-se em torno da aposta na razão, nas luzes, na capacidade racional coletiva e subjetiva de racionalizar, planejar e administrar o mundo e a vida. A racionalidade subjetiva permitirá aos indivíduos afastarem-se de hábitos,

¹⁰¹ Ibid., p.194.

¹⁰² A palavra projeto - que deriva [Do latim *projectu*, part. pass. de *projicere*, 'lançar para adiante'] S.m. 1. Plano, intento, desígnio. 2. Empresa, empreendimento. 3. Redação provisória de lei, etc. 4. *Arquit.* Plano geral de edificação. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. s/d., p. 1144. – é característica do ideário moderno, da necessidade do ser humano lançar-se por própria conta e risco adiante, na busca de novos horizontes e perspectivas. É quase uma exigência do modo de ser moderno, do ser empreendedor, posicionar-se como senhor da natureza, do mundo, da própria existência. Empreender, projetar, o mundo, a vida, exige o uso da razão como condição *sine qua non* no estabelecimento de critérios de universalidade e verdade, que sustentem a forma humana de ser e estar no mundo.

de tradições e crenças que os conformavam comunitariamente aos estilos de vida vigentes, potencializando, em outras dimensões, novas formas de vida, pautadas no empenho racional e individual. “Os governantes modernos e os filósofos modernos foram primeiro e antes de mais nada *legisladores*, eles descobriram o caos e se puseram a domá-lo e substituí-lo pela ordem.”¹⁰³

Além das prerrogativas anunciadas como integrantes do projeto das luzes e seu esforço em torno da emancipação do homem moderno apoiado unicamente sobre si mesmo, sua razão e seus avanços científicos, é característico da modernidade o movimento autoreflexivo, de tomar-se constantemente como objeto, de submeter-se à avaliação de seus resultados, de seus avanços e retrocessos, como condição de manter presentes o questionamento e a reflexão sobre seus limites. Isto se apresenta, em contrapartida, como garantia de manutenção da marcha sempre avante em busca de progresso, de paz e de felicidade.

A época moderna encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. Essa realiza-se, na sociedade, como um espaço, assegurado pelo direito privado para a persecução dos interesses próprios; no Estado, como participação fundamental, em igualdade de direitos na formação da vontade política; na esfera privada, como autonomia e auto-realização éticas e, finalmente, referida a essa esfera privada na esfera pública como processo de formação que se efetua através da apropriação da cultura tornada reflexiva.¹⁰⁴

Portanto, é somente no bojo do projeto moderno e da *episteme*, que lhe é característica, articulando através da crítica da razão pura a condição de objetividade dos conteúdos empíricos e seu valor transcendental e, por outro lado, na crítica da razão prática os conteúdos de ordem moral articulados em torno de uma subjetividade constituinte, que a vida como problema se apresenta em toda a sua intensidade, manifestando-se como objeto das ciências empíricas por um lado e, por outro, das ciências humanas em suas várias áreas de abrangência. Situada desta forma, a vida como problema, impõe à metafísica a abertura de novas fronteiras conceituais, interpretativas e analíticas.

Sob tais condições, pensar a relação entre metafísica e vida na contemporaneidade significa antes de tudo, uma aposta no filosofar como exercício do pensamento que coloca em questão o próprio tempo. Ou seja, reafirmar a perspectiva apontada por Hegel de que a

¹⁰³ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 32.

¹⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.121.

filosofia é filha de seu tempo. Compete à filosofia colocar o próprio tempo em questão em suas contradições, paradoxos e possibilidades. Pressupõe um modo de pensar o tempo presente, de sentir-se pertencente a ele. De dar-se conta de que é no bojo das articulações humanas em curso que somos impulsionados a nos mover cotidianamente, a agir e a pensar múltiplas possibilidades diante dos imperativos categóricos estetizantes, cientificistas e economicistas que pretendem normalizar, normatizar e apreender a vida em sua dimensão eminentemente biológica como uma lógica de gestão vital otimizada pela produção e pelo consumo.

Neste sentido, pensar metafisicamente a vida é reconhecer a intensidade e a profundidade dos desafios próprios do contexto de mundo em que estamos inseridos, posicionando e potencializando o debate em torno de prerrogativas que incidem diretamente sobre a vida à revelia dos decretos que anunciam à morte da metafísica, a morte da filosofia, a morte do pensamento. Pensar metafisicamente o tempo em curso e nele a centralidade da vida apresenta-se como condição de afastar-se das imposições de cientificidade e sua pretensão de um saber portador de veracidade sobre as melhores condições e formas de vida. Significa, igualmente, questionar a hegemonia de uma razão instrumentalizada, já anunciada e denunciada por Horkheimer e Adorno, que se impõem como ordenadoras de sentido e finalidade às formas de vida que se constituem a partir de sua matriz constitutiva. Portanto, no contraponto destas prerrogativas, articular o debate metafísico em torno da vida, significa manter a potência do pensamento que se potencializa na dimensão política, enquanto, manifestação da criatividade ética e política de pensar a vida sob outras formas.

Neste contexto marcado por paradoxos, contradições e possibilidades que incidem diretamente sobre a vida, a metafísica se apresenta como atitude filosófica de estranhamento com o tempo presente e sua produção de verdades, de saberes e poderes que se arvoram o direito de impor formas-de-vida e de mundo. Sendo assim, significa colocar em jogo uma metafísica da vida que se desafie a pensar, a diagnosticar as formas-de-vida no presente, seus limites e possibilidades, desvencilhando-se das continuidades, das identidades, de categorias transcendentais que aprisionam a vida em sua cotidianidade, significa livrar-se de um sujeito produzido verdadeiramente e incumbido de cumprir tarefas (pré) determinadas.

Enfim, posicionar o debate em torno da vida significa posicionar a metafísica como condição de pensar o impensado diante dos desafios contemporâneos em torno da vida, entre eles:

a) O fato de a vida ter-se tornado campo de disputas políticas, na medida em que se apresenta como uma das últimas fronteiras que ainda não foi totalmente sacralizada pela

voracidade da ciência, da técnica e dos imperativos de gestão da uma economia de mercado. E, neste contexto, múltiplos são os interesses em disputa em sua apreensão e definibilidade.

b) A ambivalência e a polissemia inerentes ao conceito de vida, o que a remete a uma condição de constante tensão entre prerrogativas jurídicas, que lhe conferem direitos elevando-a, sob determinada perspectiva moderna, à condição de vida qualificada mas que, em contrapartida impõem-se na forma de imperativos jurídicos que normatizam, determinam e apreendem a vida em suas estruturas biológicas. Nesta direção, cabe salientar a profusão de leis que se estabelecem em defesa da vida e, em contrapartida, a violência que explode nas formas mais inimagináveis possíveis, ceifando milhares de vidas rotineiramente.

c) A gestão dos recursos vitais, sua transformação em produto/mercadoria na dinâmica de uma economia globalizada, seja da vida natural e de suas potencialidades biotecnológicas e transgênicas, seja a vida humana e o intenso comércio em torno das promessas de longevidade por meio de dietas e medicamentos, que prometem potencializar as energias vitais, alterando a qualidade de vida das pessoas, seja através da produção e transplante de órgãos, de partes do corpo humano, seja na reparação de aspectos da estética corporal indesejada, ou inadequada aos padrões hegemonicamente veiculados como ideal de beleza corpórea.

O que está em jogo neste contexto é pensar a vida na presentidade dos fenômenos políticos, jurídicos, científicos e técnicos que a cercam. Compete à metafísica, à luz dos fatos, dos acontecimentos, de ideias e princípios estabelecidos na modernidade interpretar o tempo presente, suas condições de possibilidades, seus limites, contradições e paradoxos. A aposta na metafísica é condição de aproximar-se da vida como uma das últimas fronteiras que resistem ao desvelamento, à definibilidade e à manipulabilidade técnico-científicas dos tempos modernos, mas que podem ser política e eticamente articulados diante dos desafios que se lhe apresentam. Ou, dito de outra forma, pensar a relação entre metafísica e vida, significa colocar em jogo a vida e suas possíveis formas a partir de uma perspectiva ética e política em que os seres humanos possam criar e recriar constantemente novas e diferentes formas-de-vida, artes de viver. Assim, pensar a vida é fazer a experiência da busca da liberdade de pensamento e ação, num contexto marcado pelos imperativos do dever ser característico da dinâmica gerencial, dos tempos e espaços vitais humanos.

Afirmar a relação entre metafísica e vida significa definir um modo de se relacionar com a filosofia, ou mesmo, de propor uma definição de filosofia. Neste contexto, a filosofia passa a ser concebida como o *locus* por excelência da manutenção da vitalidade do pensamento frente às tentativas de sua desativação pelo imperativo do fazer sobre o pensar,

das facilidades da técnica sobre o laborioso esforço de questionar os efeitos e as consequências sobre o *ethos* humano das imposições hegemônicas da racionalidade instrumental técnica e científica de nossos tempos.

Desta forma, a filosofia pode ser concebida como exercício de contrapoder, de resistência às formas de poder que se impõem categoricamente sobre a vida humana pretendendo aprisioná-la, manipulá-la em sua multiplicidade de formas e de manifestações. Significa a manutenção do esforço de pensar por própria conta e risco os desafios que se impõem à vida diante de visões de mundo marcadas pelo pragmatismo, pelo utilitarismo em que nos encontramos inseridos.

É neste contexto que se pode compreender o posicionamento de Nietzsche frente à metafísica ocidental¹⁰⁵, desenvolvida em meados do século XIX, e que se insere no contexto dos desdobramentos potencializados pela crença na razão e pelo otimismo na ciência e na técnica e, paradoxalmente com sintomas de desencantamento das promessas da modernidade em sua aposta na razão, catalisadas e colocadas na prática pelo espírito das luzes. Decorrente da postura epistemológica assumida pelo projeto iluminista e, conseqüentemente, em seus desdobramentos na cosmovisão que se estabeleceu, Nietzsche identifica a modernidade como continuidade da tradição metafísica ocidental fundada por Sócrates e materializada por Platão. Ou, dito de outra forma, a crítica à metafísica ocidental dirigida por Nietzsche, coloca-se na perspectiva de denunciar o fato de que a modernidade, longe de se apresentar como ruptura em relação à metafísica, dá prosseguimento às estratégias de construção de além-mundos, de transcendências que conferem sentido e finalidade para a vida a realizar-se escatológica e teleologicamente a partir de sistemas de valoração e repressão da vida em sua vontade de poder.

Nesta perspectiva, a promessa de emancipação do homem moderno reverte-se na “*produção*”¹⁰⁶ de um homem destituído de vitalidade, submetido a novas transcendências e

¹⁰⁵ Heidegger acusará Nietzsche de permanecer preso à metafísica ocidental que ele combatera intensamente. Neste sentido, o argumento de Heidegger articula-se com o intuito de afirmar que Nietzsche compreendeu de forma equivocada o princípio do *Cogito, ergo sum*, apresentado por Descartes, nos primórdios do pensamento metafísico moderno, como sendo o princípio primeiro e o mais certo de todos. Heidegger, afirma ainda que tal incompreensão por parte de Nietzsche o colocou numa condição que inviabilizou sua desvinculação das premissas cartesianas nas quais se fundamenta sua metafísica. Ou seja, na medida em atacava Descartes, em sua pretensão de determinar a totalidade da existência pela via exclusiva de um indivíduo portador de racionalidade, de liberdade, da autocerzeza de si mesmo, mantinha-se prisioneiro de seu princípio metafísico, na medida em que afirmava o além-do-homem como princípio de unidade, cuja existência se afirma na vontade de poder. Assim sendo, Nietzsche parafrasearia Descartes dizendo: “Tenho vontade de poder, logo existo”. Para Heidegger, Nietzsche teria sido o filósofo em que a metafísica ocidental atinge seu ápice, ou seja, ao afirmar o indivíduo movido pela vontade de poder, Nietzsche se apresenta como o sendo o “último metafísico”.

¹⁰⁶ Outra expressão tipicamente moderna e que evidencia os contornos da cosmovisão na relação automatizada, quantificada com o tempo. Um tempo de produção e consumo de objetos, de coisas e da própria vida,

crente em promessas de igualdade, de felicidade doadas por alguma instância que lhe é superior, seja na idéia de Estado, de democracia, de socialismo ou de ciência. A modernidade produz um ser humano fraco, confuso e angustiado diante do paradoxo de ter que matar Deus como condição à efetivação de sua autonomia, na medida em que busca abrigos em transcendências que lhe ofertem sentido e finalidade existencial.

O homem da modernidade, desprovido de mitos, só pode esperar da nova mitologia um tipo de redenção que supera todas as mediações. (...). Com Nietzsche, a crítica da modernidade renúncia pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesenvolvimento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral. A “ruptura com o princípio da individuação” torna-se a via para escapar da modernidade.¹⁰⁷

É na centralidade da trajetória civilizatória ocidental, em sua visão de mundo, a partir da qual resultam valores denegadores da vida, que a modernidade os assume efetivando transcendências e, conseqüentemente, instaurando estratégias de apequenamento do homem. “Nietzsche (...). Ele renega e combate todos os valores humanistas da cultura antiga, do cristianismo e da modernidade (...), sobretudo aqueles valores da burguesia liberal, da democracia e o socialismo-comunismo.”¹⁰⁸

A crítica de Nietzsche à metafísica ocidental comporta uma proposta de intensificação das forças imanentes da vida, o que se configura numa metafísica que pretende afirmar a vida de forma irrestrita. “Ele estava convencido de que o homem necessitava, para viver, de um sentido para a vida e, por isso, viu sua tarefa numa revalorização dos valores, segundo a qual os homens deveriam ver o sentido da vida na própria vida”¹⁰⁹ A crítica à metafísica ocidental, empreendida por Nietzsche, apresenta-se como platonismo invertido, como valorização dos valores da terra, da vida em sua multiplicidade de forças em constante combate no caudal das forças cosmológicas que permeiam o mundo, a existência. “Isso significa que a transcendência para o sentido da vida voltar-se-ia para o interior do próprio ser

justificando o trabalho em sua acepção latina como *tripalium*, instrumento de tortura (utilizado contra escravos e estrangeiros capturados em batalha), que consome cotidianamente as energias vitais e destitui de condições de potencialização da vida e/ou das relações vitais interpessoais.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade: doze lições**. 2002. Op-cit., p. 137.

¹⁰⁸ JUNIOR, Oswaldo Giacóia. **A genealogia dos preconceitos**. (In) Folha de São Paulo - Cardeno Mais Nº 443 de 06/08/200. Páginas 12-14, p. 13.

¹⁰⁹ TUGENDHAT, Ernest. **Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001**. (Organizado por Valério Rohden). Canoas: Ed. ULBRA, 2002, p. 75.

humano. Poder-se-ia, então, falar de uma transcendência imanente, quer dizer, de um ir além que precisamente não seria um ir a algo além do natural, mas um ir além do ser do homem.”¹¹⁰

O ir além do ser do homem significa a expressão máxima do amor e da coragem em relação à vida, assim como na forma como ela se constitui contingentemente partícipe da dinâmica do vir-a-ser. Esta condição vital implica, para Nietzsche, em que os valores que animam a vida, que lhe conferem sentido e finalidade, é obra do além-do-homem, daquele ser humano que tem forças suficientes para suportar esta condição vital, na facticidade do mundo que se abre cotidianamente diante dele. “(...) “o filósofo do eterno retorno” acreditava também que os valores morais, se não são dados pela religião, devem ser vistos como fundamentados no estético.”¹¹¹

Situar o posicionamento de Agamben¹¹² frente à metafísica ocidental requer o reconhecimento do quadro reflexivo e conceitual no qual a contemporaneidade se move, a partir de meados do século XIX aos dias atuais em relação à metafísica. É na medida em que nos aproximamos do mosaico das tendências analíticas e das raízes conceituais que se projetam sobre os tempos atuais que, talvez, seja possível chegar-se à potencialidade das reflexões desenvolvidas pelo pensador italiano. Sob esta perspectiva, constata-se que Agamben articula os problemas filosóficos, com os quais se move na interpretação do tempo presente, a partir da influência de pensadores da tradição filosófica ocidental, mas também e, principalmente, com alguns dos pensadores proeminentes do século XX, no contexto das reflexões políticas e éticas próprias de um contexto pós-metafísico.¹¹³

¹¹⁰ Ibidem, p. 75.

¹¹¹ Ibid., p. 75.

¹¹² Reconhecem-se as possíveis objeções que se podem fazer, sobre a condição especulativa em torno das teses e do pensamento de um autor em vida e, no auge de sua produção intelectual e filosófica, escrevendo obras, participando de seminários, conferências, concedendo entrevistas em várias partes do mundo, correndo o risco eminente de o autor corrigir, redirecionar suas pesquisas e teses e, neste sentido, desautorizando a análise que se faz em torno do seu pensamento. Outra objeção tradicionalmente feita nestas circunstâncias e decorrente da anunciada acima é o fato de se refletir sobre um pensador contemporâneo, implica na condição de faltar ao pesquisador o devido afastamento temporal, necessário ao trabalho filosófico de assimilação adequada do conjunto da obra. Ou seja, de que não compete a filosofia participar da batalha, mas sim, interpretar o campo de batalha após os combates ali realizados, na perspectiva de compreender o fenômeno na sua totalidade. Sobre estas possíveis objeções nosso posicionamento assim se estabelece: em primeiro lugar tais objeções somente podem ser feitas a partir de uma determinada concepção de filosofia e de exercício do pensamento e da reflexão. Seguramente não é a concepção hegemônica no decorrer da própria história da filosofia. Em segundo lugar, o pressuposto de que o exercício do filosofar, de pensar o próprio tempo, pressupõe a condição de correr riscos, de fazer apostas, de potencializar o pensamento, de confrontá-lo com os desafios propostos, desprovido da “necessidade” de ter que assegurar explicações verdadeiras, que compreendam a totalidade da condição humana. É muito mais o desafiar-se a continuar a pensar, a questionar o mundo em que se sonha se vive, e se morre, do que lhe dar sentido e finalidade.

¹¹³ (...), cabe frisar que o pensamento denominado pós-metafísico não é um pensamento anti-filosófico, de extração científico-positivista ou histórico-sociológica, nem é o pensamento filosófico de um tempo histórico em

Para Agamben, a metafísica manifesta-se no Ocidente como fenômeno biopolítico por excelência. A partir do momento em que se estabelece a fratura entre o animal e o humano, a vida do homem passa a ser objeto da política. Estabelece-se no Ocidente uma dualidade constitutiva em torno da vida. Por um lado, a vida passa a ser concebida como qualificada pela dimensão política. De outro lado, presa ao reino cego da natureza, encontra-se a vida biológica cujo único sentido é a reprodutibilidade da espécie e a manutenção da vitalidade do ser vivente. Porém, no momento em que a vida é elevada à condição de vida qualificada, ela se torna objeto da política e, conseqüentemente, dos jogos de poder que são inerentes à dinâmica política. Ou seja, a vida política, a vida qualificada, apresenta-se assim como vida sacralizada, retirada do uso comum, da esfera quotidiana do vivente e das possibilidades de decidir os rumos da própria vida. A vida qualificada pertence às estruturas políticas e jurídicas que instituem a *polis*, a *Urbe* e, neste sentido, pode ser potencializada ou sacrificada, na medida em que a vida pertence ao aparato político e jurídico que se institui no Ocidente.

Esta dimensão biopolítica constitutiva da metafísica ocidental radicaliza-se na modernidade e, na contemporaneidade com o avanço e conseqüente hegemonia técnico-científica sobre as mais diversas áreas do conhecimento e da atuação humana, intervindo sobre corpos e mentes, sobre a vida biológica em sua totalidade. Na perspectiva de Agamben, a metafísica ocidental alcança seu ápice neste contexto, na medida em que a vida humana em sua totalidade está sacralizada, retirada do seu uso comum, vigiada, controlada, normalizada e normatizada em todas as suas possibilidades potenciais.

Esta cosmovisão metafísica se manifestou em sua radicalidade na lógica dos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial, e continua manifestando-se cotidianamente na biopirataria imposta sobre as massas humanas, sobre povos e países, na potencialização da gestão da vida em sua biologicidade, submetida ao movimento cíclico *ad infinitum* do círculo vicioso da produção e do consumo, na lógica soberana do estado de exceção que institui a norma, mas se dá o direito de não cumpri-la, promovendo guerras santas, limpezas étnicas, decidindo quem são os refugos humanos que devem ser descartados em função de seu inexpressivo poder de consumo.

que já não se elaboram tratados metafísicos, visto que a ausência de tais sistemas filosóficos no presente não se confunde com a própria superação da metafísica. O mais das vezes, a recusa da filosofia em nome de disciplinas supostamente mais científicas nada mais faz senão encobrir os efeitos da permanência da própria metafísica que se pretendia renegar, acentuando-os. MAIA, Antonio Cavalcanti; BRANCO, Guilherme Castelo (org.). **Filosofia Pós-metafísica**. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006, p. 7.

A partir destas perspectivas em relação à metafísica ocidental e sua incidência sobre a vida em sua totalidade, o projeto filosófico de Agamben se propõe a rearticular a metafísica ocidental, na forma como pensa a relação entre essência e existência. Em Agamben a essência não precede a existência e nem o seu oposto é verdadeiro, mas realizam-se no plano da imanência como condição constitutiva da existência, da vida humana tomada em sua incompletude, como vida plena de possibilidades a partir do reconhecimento de suas impossibilidades. “Não há uma essência distinta da existência porque esta não recebe a sua determinação senão do seu ser-assim. E o seu ser-assim é a sua determinação lingüística.”¹¹⁴

A partir destes pressupostos, posicionar a leitura da metafísica ocidental empreendida por Agamben, significa constatar que, para além da tendência das filosofias da finitude¹¹⁵, que desenvolvem suas reflexões anunciando e/ou mesmo decretando a morte da metafísica, o que está em jogo é a necessidade de reconhecer os aspectos estruturais da condição metafísica. Não se trata de pensar contra a metafísica, mas, de pensar a partir da condição metafísica, de perguntar o que é possível a partir de seu arcabouço teórico-prático estruturante da dinâmica civilizatória. Nesse sentido, a crítica de Agamben à metafísica ocidental aponta para o fato de que o anúncio de sua morte se apresenta apenas como mais um dos movimentos característicos da própria metafísica, pois, a afirmação do nada, como condição de sua extinção significa elevar o mundo, a existência, a vida à condição de sua intocabilidade, conferindo-lhe novamente um conteúdo transcendente. “No momento em que te aperceberes do caráter irreparável do mundo ele é transcendente.”¹¹⁶

A metafísica não é uma doutrina ou um erro que possam ser corrigidos por doutrinas ou sistemas de outra extração teórica, mas sim uma herança à espera de sua re-apropriação genuína. (...) um outro modo de exercitar o pensamento por meio de um constante diálogo crítico com o passado e com aquilo que nele permaneceu impensado. Em outras palavras, pós metafísico é o pensamento que se volta para a compreensão e re-invenção do presente, que reconhece a riqueza frágil dos fragmentos de nossa herança intelectual, mas também, e sobretudo, a inadequação e os perigos da permanência insidiosa das categorias metafísicas e de seu modo de pensar no presente, os

¹¹⁴ LOPES, Silvana Rodrigues. *A Íntima Exterioridade*. (In). SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (Org.). **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte: Editora da UGMG, 2007, p. 73.

¹¹⁵ A partir daí, pode-se desenvolver também a crítica da filosofia da finitude que hoje predomina. A ideia é que, contra os grandes constructos metafísicos, dever-se-ia aceitar humildemente a finitude como horizonte último: não há Verdade absoluta, tudo o que se pode fazer é aceitar a contingência da vida, o caráter inelutável do ser jogado numa situação, a falta básica de pontos de referência absolutos, a jocosidade da aflição... Entretanto, a primeira coisa que espanta aqui é a total seriedade dessa filosofia da finitude, seu *phatos* generalizado (...) o tom derradeiro da filosofia da finitude é o do confronto heróico e ultra-sério com o destino – não admira que Heidegger, filósofo da finitude por excelência, seja também o filósofo sem nenhum senso de humor (...). ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 152.

¹¹⁶ AGAMBEN, CV, 1993, p. 86.

quais podem obstruir a compreensão da atualidade e assim truncar a experiência de um novo começo.¹¹⁷

Pensar a partir da condição metafísica, diz Agamben, é tarefa do pensamento que vem. O pensamento que vem é o pensamento que brota da potência, da vitalidade das vidas que estão em jogo. Nenhuma pátria futura, nenhum fundamento transcendente, muito menos a verdade em ato, mas a potência do pensamento do ser humano como ser aberto é que potencializa a própria potência, é que faz emergir do tempo que vem, do tempo que resta às condições da existência.

A la vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha deshecho de toda cognitividad y de toda intencionalidad. La *theoría* y la vida contemplativa, en las que la tradición filosófica ha identificado por siglos su fin supremo, tendrán que ser desplazadas por un nuevo plano de imanencia, en el que no se ha dicho que la filosofía política y la epistemología podrán mantener su fisonomía actual y su diferencia con respecto a la ontología. La vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de Occident.¹¹⁸

Desta forma, o posicionamento frente à metafísica ocidental assumido por Agamben apresenta-se como questionamento à estrutura lógico-binária determinante das perspectivas ontológicas, políticas e éticas, a partir das quais o Ocidente se estruturou civilizatóriamente. Sob esta perspectiva, a cosmovisão ocidental é pautada em modelos dualistas a exemplo de Platão, entre mundo das ideias e mundo sensível, entre bem e mal, entre pressupostos particulares e universais, indivíduo e coletividade, entre público e privado, humano e animal. Portanto, para Agamben, a vida que vem, vem questionar estruturalmente esta perspectiva metafísica de mundo característica da civilização ocidental, porque a vida que vem é uma vida qualquer, o que vem é o qualquer, é a singularidade, para além de qualquer polaridade. “A singularidade liberta-se assim do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o caráter infável do indivíduo e a inteligibilidade do universal.”¹¹⁹

O posicionamento crítico de Nietzsche frente metafísica ocidental, pressupõe sua superação por uma estética da existência, ou seja, na capacidade humana de transformar a vida numa obra de arte, que se concretiza na forma de uma existência imersa em sua dimensão trágica. Ou seja, reconhecido o caráter ilusório do mundo, da existência, da vida, envolta no constante combate das forças vitais, cabe ao ser humano assumir a vida na

¹¹⁷ MAIA, Antonio Cavalcanti; BRANCO, Guilherme Castelo (org.) **Filosofia Pós-metafísica**. 2006. Op-cit., pp. 7/8.

¹¹⁸ AGAMBEN. **PP**. 2007, p. 522.

¹¹⁹ AGAMBEN. **CV**. 1993, p. 11.

plenitude da vontade de poder, isto é, de reconhecer o caráter lúdico da vida e de jogar intensamente com a vida pelo simples prazer de viver. Desta forma, Nietzsche aponta para uma estética ancorada na dimensão trágica e artística da vida e para sua efetivação se lhe impõe a transvaloração de todos os valores até então vigentes e patrocinados pela metafísica ocidental.

Agamben, por sua vez, salvaguardadas as distâncias conceituais e as diferenças de posicionamento filosófico, se por um lado, reconhece a condição metafísica como determinante nas perspectivas ontológicas e políticas, por outro lado, não aponta de forma incisiva um caminho, uma tarefa, uma concepção de mundo e de vida à serem assumidos pelos indivíduos como condição da verdade e da felicidade. Agamben não anuncia outra vida, mas afirma a vida no plano da imanência como condição de potência e impotência em relação à política que vem, ao pensamento que vem, à vida que vem. Talvez se possa dizer num olhar panorâmico sobre sua obra, que se há alguma proposta em relação a forma como conceber a vida que vem, seria concebê-la como arte. Na medida em que a arte é o que simplesmente vem, é inspiração, é sentimento do belo, mas também potencialidade do sublime. E o que vem já está em nosso meio.

1.3 A Modernidade e a evidência da vida em sua biogenicidade

O homem durante milênios permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.¹²⁰

Ao lançar um olhar genealógico às origens da civilização ocidental, à antiguidade clássica greco-romana, ou mesmo até o período medieval, provavelmente não se encontrarão pesquisas, estudos, tratados filosóficos ou de medicina que possam fornecer uma definição de vida. Há um profundo silêncio de discursos sobre a vida em sua dimensão biológica, como passa a ser definida a partir da modernidade. “Para quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de “vida” en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que este nunca ha sido definido como tal.”¹²¹

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 134.

¹²¹ AGAMBEN, **Abi**. 2007, p. 31.

No percurso civilizatório ocidental, da antiguidade à modernidade, foi Aristóteles quem por primeiro se desafiou a perscrutar os intrincados mecanismos e processos a partir dos quais a vida se apresenta em seus diferentes modos de viver. Mesmo assim, chame-se atenção para o fato de que na obra “*De Anima*”, Aristóteles não define o que é a vida, mas apresenta minuciosos estudos e considerações sobre os mais diversos processos e funções vitais e, o faz de forma segmentada num primeiro momento, unificando posteriormente de forma sistemática às narrativas descritivas em torno das potências e das faculdades vitais, das quais fazem parte a nutrição, a sensação e o pensamento, presentes na interação corpórea e deste com o meio natural em que está inserido o ser vivo.

Outro aspecto característico do silêncio da antiguidade grega no que se refere à definição biológica de vida é o fato de que a vida biológica era relegada ao plano da vida privada, ao *oikos*, à casa. Ou seja, a manutenção da vida biológica demanda uma economia específica, demanda a obediência ao plano da necessidade, a regras fisiológicas que exigem cuidados diários para a manutenção do corpo. Um trabalho cotidiano sem sentido do ponto de vista das aspirações mais nobres que um cidadão ateniense podia almejar que era a dimensão política da existência, própria de uma vida qualificada, de participação nos debates da *polis*.

Participar da dinâmica da *polis* significava, para o cidadão grego, a realização máxima de sua existência, realização que se efetivava no plano ontológico, na forma de posicionar-se diante da vida, de um cuidar-se a si próprio, enquanto prática da virtude, enquanto busca de um fim supremo à existência que fosse comum a todos os seres humanos e que reverter-se-ia no plano da *polis*, em ética orientada para a realização pública da existência na busca da felicidade e do bem viver.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. (...) Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada.¹²²

Sob a ótica judaico-cristã, constitutiva da cosmovisão medieval, também não se encontra uma definição conceitual de vida em sua bioticidade. A vida permanece cindida a

¹²² AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 09.

partir da herança platônica e neo-platônica, que passa a fundamentar os cânones eclesiásticos em suas perspectivas cosmológicas, ontológicas e epistemológicas, entre vida corpórea, terrena e corruptível e vida além-túmulo, eterna e incorruptível. Nesta visão de mundo alicerçada na perspectiva teocêntrica, a vida é um dom, um presente. É o maior presente que o Criador concebe e concede às suas criaturas em seu majestoso e voluntarioso ato de criação do universo e de tudo o que nele existe. A vida humana ocupa a centralidade do plano da criação e sua missão, seu *telos* é atravessar o vale de lágrimas, a cidade dos homens, o lugar da corrupção e da degenerescência na busca da cidade de Deus, cumprindo assim os desígnios finalísticos pressupostos na obra da criação.

Para não submeter à vida humana a totalidade determinística do plano da criação, os teólogos cristãos se esforçaram por manter certo espaço de liberdade, de tensão, no qual o ser humano participaria da responsabilidade na condução teleológica dos desígnios da criação. É nesta perspectiva em que é próprio e exclusivo da vida humana o livre arbítrio, a capacidade de discernimento entre o bem e o mal e a tomada de posição diante destas forças que conflitam em cada ação e/ou pensamento humano. Para Santo Agostinho, o ser humano está inclinado pela natureza divina de sua criação a fazer o bem. Se não o faz é porque o desconhece em sua magnificência, ou seja, por ignorância derivada da ausência do conhecimento do bem e da verdade.

Nós agora, somos inclinados a praticar o bem, depois que o nosso coração o concebeu, inspirado pelo vosso Espírito. Mas, ao princípio, desertando de Vós, éramos arrastados para o mal. Contudo, Vós, meu Deus e único Bem, nunca deixaste de nos beneficiar. Com vossa graça algumas obras realizamos; mas estas não são eternas. Depois de as termos praticado, esperamos repousar na vossa grande santificação. Vós sois o Bem que de nenhum bem precisa. Estais sempre em repouso, porque sois Vós mesmo o vosso descanso. Quem dos homens poderá dar a outro homem a inteligência deste mistério? Que anjo a outro anjo? Que anjo ao homem? A Vós se peça, em Vós se procure, a vossa porta se bata. Deste modo, sim, deste modo se há de receber, se há de encontrar e se há de abrir a porta do mistério.¹²³

Na modernidade, num primeiro momento, aqui delimitado entre os séculos XV e XVII, não desponta ainda uma definição biológica de vida. Os primeiros momentos do nascimento da ciência moderna são marcados pelo esforço de constituição do método científico, de um caminho a partir do qual o conhecimento científico pudesse objetivar e universalizar os conhecimentos obtidos através da observação e da projeção matemática sobre o mundo. Foi nesta perspectiva, que os pressupostos matemáticos e geométricos, presentes

¹²³ SANTO AGOSTINHO. *CONFISSÕES*, 1973. Op-Cit., p. 316. (Aforismo 38 - A ação de Deus em nós).

nos estudos da matemática e da física em seus pressupostos macrocósmicos tornaram-se referência para o desenvolvimento das ciências naturais ao longo do século XVIII e, das ciências humanas no século XIX. Neste contexto, os estudos realizados sobre a natureza se limitavam a extensas análises taxonômicas de espécies animais e vegetais.

Com efeito, até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos. Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo: e se se pode falar da vida, é somente como de um caráter – no sentido taxinômico da palavra – na universal distribuição dos seres. (...). A vida não constitui um limiar manifesto a partir do qual formas inteiramente novas do saber são requeridas. Ela é uma categoria de classificação, relativa, como todas as outras, aos critérios que se fixarem.¹²⁴

É a partir de fins do século XVIII, com a chamada virada epistemológica em que, de uma perspectiva científica eminentemente voltada para grandezas macrocósmicas, se retorna ao estudo e à análise de realidades microcósmicas amparados por novos campos científicos em afirmação, entre eles a química, a bioquímica, a fisiologia e a paleontologia. Daí nasce a biologia como ciência que tem como objeto de estudo a vida, apesar de atentarmos para o fato de que a ênfase desta nova ciência se dá sobre estudos e pesquisas em torno da zoologia. Apesar desta condição paradoxal, a característica marcante da biologia no estudo da vida é a necessária interface com as várias áreas do conhecimento humano supracitadas.

Em última instância, também a biologia, mesmo sendo etimologicamente o discurso sobre a vida não a possui como objeto de estudo, senão as condições de possibilidade sob as quais átomos e moléculas estiveram submetidos em determinadas condições ambientais e que a partir de um sem número de probabilidades e fenômenos vitais se manifestaram, num longo e paciente processo de evolução, resultando seres unicelulares, procariontes e eucariontes, a partir dos quais a vida apresenta-se na variedade e na multiplicidade de tipos e de espécies presentes na natureza.

Portanto, no que concerne ao debate em torno da vida, o que marca a trajetória da ocidentalidade até a modernidade é a indeterminação na definição de vida em sua “biologicidade”. Tal constatação conduz a duas considerações preliminares. A primeira consideração articula-se a partir de um argumento de fundo histórico e parte do pressuposto de que, em cada época ou contexto civilizacional, os seres humanos respondem de forma específica às demandas existenciais. Tal posicionamento acomoda as mais diferentes

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 2007. Op-Cit, pp. 222/223.

expectativas humanas nas respectivas visões de mundo em que cada contexto civilizacional articulou seu *modus vivendi*.

Mas, numa segunda consideração, pode-se partir do pressuposto de que esta indefinibilidade da vida, em sua biologicidade é característica da civilização ocidental, na medida em que tais indefinições de vida, respondem a necessidades de acomodação de demandas existenciais e às formas de como se articulam os jogos e as relações de saber e de poder no contexto civilizacional. Mantida a indefinibilidade da vida, buscavam-se nas mais variadas formas de viver, assumidas como hegemônicas, num determinado contexto cosmológico, ético e político, parâmetros teóricos e práticos de sustentabilidade em relação àquilo que pode ser a vida, orientando o posicionamento vital dos seres humanos.

Ao assumir como perspectiva analítica esta consideração em relação às definições de vida estabelecidas na modernidade, reafirma-se a primazia dos pressupostos ontológicos e políticos no que concerne às definições científicas de vida estabelecidas a partir do século XVI aos nossos dias. Ou, dito de outra forma, a interpretação conceitual da vida na modernidade coloca-se diante da dinâmica biopolítica, presente segundo Agamben desde os primórdios da ocidentalidade, a partir da qual a vida passa a ser aprisionada conduzida pelas estruturas jurídicas e políticas políticas.

Sob os argumentos até aqui arrolados, talvez se possa partir do pressuposto de que a elevação ou redução da vida em sua dimensão biológica apresenta-se em toda a sua potencialidade na modernidade¹²⁵. Ao deslocar o eixo teocêntrico que conferira durante o período medieval ordem, certeza e finalidade à existência em sua totalidade e especificamente à vida humana, para a perspectiva antropocêntrica, coube à modernidade desenvolver técnicas de saber e de poder que acomodassem uma nova visão de mundo, uma nova visão de natureza, de vida e de ser humano. Ou seja, a modernidade, herdeira dos pressupostos teleológicos e finalísticos cristãos medievais, procura instaurar um horizonte de sentido e

¹²⁵ O conceito de modernidade utilizado para leitura, interpretação e análise do objeto da tese, tem seus contornos definidos cronologicamente a partir do século XVI a meados do século XIX, período em que significativas transformações se apresentaram na Europa ocidental. Entre elas podem-se citar: as grandes navegações e o contato com novas terras e povos; redefinições na dinâmica produtiva e econômica européia, com o nascimento do capitalismo; descobertas científicas e avanços tecnológicos nas mais diversas áreas; fundação do Estado moderno; revoluções políticas e culturais; Todos estes eventos marcaram epistemologicamente e ontologicamente a ocidentalidade, confluindo naquilo que se convencionou nomear de projeto moderno, cujas principais características podem ser definidas através do fortalecimento de uma determinada racionalidade, do exercício da liberdade subjetiva como condição do exercício da autonomia, da ética que permeia as relações sociais. No Estado democrático de direito que procura garantir a participação equitativa da nação nos limites estabelecidos em lei. Na garantia de acesso à propriedade privada, base da dinâmica econômica de produção e do consumo e, na difusão da cultura como condição do exercício da reflexividade.

finalidade à vida humana a partir dos pressupostos de uma razão fundada sobre a soberania da ciência e da técnica.

A partir de determinada perspectiva, e sob a égide e a hegemonia dos pressupostos científicos e técnicos, a modernidade deslocará a dimensão epistemológica, ontológica e política que permeou o posicionamento dos seres humanos frente à vida, no decorrer do processo civilizatório dos antigos gregos até então. A vida passa a ser definida e conseqüentemente concebida e articulada na modernidade e em sua dimensão exclusivamente biológica.

Poder-se-ia afirmar que, no projeto moderno, mais que em qualquer outro contexto civilizatório, a vida assume a centralidade das atenções e do esforço na sua definição. Esforço justificável ao levar em conta o golpe desferido contra o teocentrismo eclesiástico medieval em seus pressupostos cosmológicos e que, de certa forma, atinge as pretensões cosmológicas antropocêntricas, desencadeado inicialmente pelo filósofo e teólogo Giordano Bruno (1548-1600), e levado adiante pelo físico e astrônomo Galileu Galilei (1564-1642) ao apontar seu rudimentar telescópio em direção aos corpos celestes e ao afirmar que o cosmo não tem um centro, que a terra e os seres humanos não estão localizados no centro do universo como se pretendia até então, mas que seu endereço localiza-se em um ponto qualquer, na grandiosidade absoluta de um espaço em que se derramam incontáveis números de sóis, planetas e estrelas.

Ao perscrutar as dimensões macrocósmicas e reconhecer humanamente nelas uma determinada ordem, faz-se mister voltar os instrumentos de investigação às realidades microcósmicas e perguntar, enfim, mais uma vez, agora sem o amparo transcendente: O que é a vida? De que ela é feita? De onde se originou? Qual sua idade? Afinal, os seres humanos estão a vagar solitários na imensidão do espaço celeste? ...E se Deus não responde às dúvidas deles, compete ao homem assumir a desafiante tarefa de responder a estes questionamentos existenciais e dar consistência à sua representação de mundo.

A conseqüência deste projeto antropocêntrico que se efetiva na modernidade é a captura da vida em sua definibilidade biológica¹²⁶ pela política. Assim, a biopolítica se

¹²⁶ Apesar de Agamben dar continuidade as pesquisas de Foucault em certas temáticas que lhe interessam isto não significa uma linha de continuidade, senão também de divergências analíticas, como no caso do conceito de biopolítica em que se evidenciam diferenças entre os dois filósofos. Para Michel Foucault, a biopolítica é um fenômeno moderno. Num primeiro momento se manifesta na condição de um biopoder incidindo de forma disciplinar e normatizadora sobre os corpos dos indivíduos, entre os séculos XVI, XVII e XVIII e, num segundo se caracteriza na captura da vida da população pela racionalidade política estatal, manifestando-se a partir das redefinições nas estratégias de saber e poder, entre o século XIX e XX, como forma de superação do poder soberano, o qual tinha no direito de matar e/ou deixar viver a condição do exercício da soberania. Para Agamben a política se manifesta como biopolítica desde os primórdios do humano no Ocidente, evidenciado em sua

manifesta como a condição de conferir ordem e certeza à vida humana, através de sua conceituação, classificação e administrabilidade. Definida sob estes parâmetros a vida passa a fazer parte dos cálculos do poder. A política transforma-se em biopoder, capacidade do nascente Estado moderno desenvolver uma racionalidade gerencial em relação à vida e a morte de sua população, a qual passa a ser patrimônio biológico da nação. Neste contexto, proliferam os discursos, as técnicas de saber e de poder sobre a vida.

A partir destas perspectivas políticas e administrativas desenvolvidas na modernidade através das técnicas de saber e, conseqüentemente, de poder, que passam a definir e a conceituar a vida, opera-se uma dupla cisão. Num primeiro momento a vida é inserida num plano de historicidade. Historicidade amparada numa concepção temporal evolutiva. Há uma história do desenvolvimento da vida em sua totalidade no planeta terra. História situada num longo e paciente processo evolutivo, submetido às leis da probabilidade estatística que, contingencialmente, configura os organismos e as formas vivas que se apresentam em sua diversidade sobre a terra.

Porém, a modernidade opera uma cisão no plano da história da vida. A vida humana passa a usufruir de uma historicidade particular e específica que lhe atribui papel ativo e determinante nas relações que estabelece com os demais seres vivos. “(...) no novo modo de relação entre a história e a vida: nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder.”¹²⁷

A segunda cisão se estabelece entre a vida e as relações de poder “(...) sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência.”¹²⁸ A vida biológica dos seres humanos passa a ser alvo de normalização e normatização. Se a dinâmica dos corpos celestes pode ser interpretada a partir de leis naturais universalmente válidas, também os corpos biológicos passam a ser alvo de leis que se transmutam em normas cujo objetivo por excelência é a promoção e a manutenção da vida através de uma série de mecanismos de vigilância, de correção e regulação de hábitos, de condutas que ordenam as condições de vida da população. “(...) a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas

virulência na modernidade. Desde seus primórdios civilizatórios, o poder soberano se manifesta através do permanente estado de exceção, cuja característica é a indistinção entre a legalidade e a ilegalidade, perpetuando por meio da legalidade a ilegalidade, incluindo a vida humana num aparato de direitos, mas, ao mesmo tempo, transformando-a em vida nua, destituída de direitos, e, portanto, matável.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 1998. Op-Cit, p. 135.

¹²⁸ Ibidem, p. 135.

funções são mormente reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.”¹²⁹

Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições da norma.¹³⁰

Paradoxalmente, a este esforço moderno de normalização, normatização, classificação, controle e administrabilidade, o conceito de vida apresenta-se polissêmico, assumindo múltiplas definições. Assim, apresentam-se diversos discursos sobre a vida humana, sobre a vida animal, sobre a vida vegetal e planetária. A vida em sua polissemia conceitual torna-se objeto por excelência dos mais diversos interesses e de suas respectivas relações de poder. Em nome da vida, potencializam-se sistemas de controle e de vigilância dos corpos, promovem-se guerras, declaram-se direitos, instauram-se campanhas em defesa da vida de refugiados, de sobreviventes de guerras civis. Em nome da vida promovem-se ações terroristas. Ou seja, em nome da vida justificam-se os mais variados interesses políticos e econômicos nos interstícios dos jogos de poder.

(...) o que é reivindicado e serve de objeto é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, o corpo, a saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões e ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser (...).¹³¹

A politóloga alemã, Hannah Arendt demonstra de forma lapidar ao longo das reflexões que compõem sua obra que a exclusividade da vida biológica é característica do projeto moderno e, conseqüentemente a perda da centralidade da dimensão pública como condição *sine qua non* da forma-de-vida estabelecida na antiguidade clássica, apesar de ser preciso reconhecer que este esvaziamento da dimensão pública já se apresentava no Império Romano com a promoção do social e se aprofundou na perspectiva judaico-cristã medieval

¹²⁹ Ibid, p. 135.

¹³⁰ Ibid, p. 135.

¹³¹ Ibid, p. 136.

com a ideia de comunidade. Assim, a elevação da esfera do social promoveu a diluição das fronteiras entre as dimensões privada e pública das formas-de-vida. Sob o manto da sociedade, os indivíduos se refugiam do confronto das pluralidades que envolvem os interesses da “*res publica*” e passam a se dedicar à administrabilidade de suas vidas privadas. O social torna-se o espaço das garantias necessárias à privatização do indivíduo em sua redutibilidade biológica.

A passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais - do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase que irreconhecíveis. Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privacidade do que é próprio ao indivíduo (*idion*), à parte do mundo comum, é “idiota” por definição, mas tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais a privacidade ofereceria um refúgio apenas temporário contra os negócios da *res publica*. O que hoje chamamos de privado é um círculo de intimidade cujos primórdios podemos encontrar nos últimos períodos da civilização romana (...).¹³²

A modernidade privatiza a vida humana e, como consequência, apresenta como horizonte ontológico e político de sentido e finalidade à existência o cuidado da vida em sua dimensão biológica. Afasta-se da centralidade da existência o esforço, o empenho público na busca da imortalidade por conta da memória cultivada na *polis*, dos feitos memoráveis e louváveis assumidos e levados adiante pelo cidadão nos campos das batalhas, ou, nos argumentos sistematicamente articulados em discursos e debates, entabulados nas *ágoras* públicas em defesa dos interesses comuns, de uma ética que resulte no bem estar, no bem viver, numa realidade que reflita a estética da felicidade comum à todos os cidadãos.

No contexto moderno de otimização dos indivíduos em torno da massificação da bioticidade como decorrência da centralidade da vida, esvazia-se, em seu sentido comunitário, a proposta/promessa judaico-cristã do alcance da eternidade, de uma vida além-túmulo, escatologicamente concretizável numa perspectiva temporal futura, uma vez que a bioticidade da vida refere-se a uma estrutura biológica determinada no tempo e no espaço, conformando uma lógica existencial geneticamente programada em suas condições de uso e de finitude.

A modernidade caracteriza-se por este esvaziamento da vida outrora pautada em dimensões ontológicas e políticas alicerçadas no espaço público, na dinâmica comunitária, remetendo à formas-de-vida crescentemente privatizadas, fechadas em si mesmas,

¹³² ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 47.

individualizadas, cujo sentido ontológico e político realiza-se numa perspectiva temporal, marcada pela presentidade dos estímulos, das reações, da produção de subjetividades corpóreas, de mercadorias e de consumo imediato de sensações. Na perspectiva foucaultina, a biopolítica como traço marcante da política na modernidade, entre outras perspectivas, caracteriza-se pelo fim da articulação entre público e privado.

Para Zygmunt Bauman a modernidade se apresenta na contemporaneidade em sua forma líquida e caracteriza-se pela fluidez de seus projetos e aspirações, pela ausência de toda e qualquer garantia societária, ou mesmo comunitária de sentido e finalidade existenciais. “A vida líquida é uma vida de consumo. Projeta o mundo e todos seus fragmentos animados e inanimados como objetos de consumo, ou seja, objetos que perdem a utilidade. (...) enquanto são usados.”¹³³

A vida, vinculada hegemonicamente a suda dimensão biológica, presta-se a uma perspectiva societária cujo paradigma é a busca da segurança¹³⁴, que tem nos mecanismos de controle, de vigilância do que resta dos espaços públicos, uma de suas formas de manifestação mais contundente. Porém, a busca pela segurança faz avançar seus mecanismos de controle e vigilância sobre os espaços privados de circulação dos indivíduos e normatiza e disciplina hábitos de vida, de consumo, de cuidados com o corpo. “O espaço público foi reduzido à publicidade, e a vida pública, ao jogo de interesses privados que se digladiam ou se alternam. Não há sinais de que essa situação possa ser revertida. Daí, a banalização tanto da ética, quanto da política, devido à extinção dos vínculos internos que as ligavam”¹³⁵

A vida capturada na polissemia conceitual, em suas mais variadas formas, na redutibilidade das potencialidades à bioticidade, desprovida de dimensão pública imanente e, até mesmo de uma possível finalidade transcendente, passa a ser objeto dos cálculos das relações de poder, de projetos societários dos mais variados matizes. O projeto antropocêntrico moderno, ao deslocar a pretensão teocêntrica e seus correlatos geocêntricos e

¹³³ BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, pp. 16/17.

¹³⁴ Foucault em curso proferido no Collège de France, resultante das pesquisas entre os anos de 1977-1978, intitulado: “Segurança, Território, População”, enfatiza a segurança como um dos momentos da biopolítica moderna na administrabilidade das populações. A população tomada como sujeito-objeto coletivo passa a ser administrada a partir de dispositivos de segurança, que buscam controlar ao máximo possível as situações de imprevisibilidade, de aleatoriedade, permitindo aos seres humanos o exercício de sua liberdade nos limites planejados pela esfera de mercado, de consumo e reprodução do capital. Agamben, na esteira dos estudos de Foucault, também afirma contemporaneamente a segurança como o discurso societário hegemônico. Para o filósofo italiano, os Estados democráticos liberais se caracterizam como estados de exceção, a promover de tempos em tempos a desordem política e econômica como condição da legitimidade das intervenções e do controle sobre a vida de povos e indivíduos lançados na sociedade globalizada.

¹³⁵ SILVA, Franklin Leopoldo. A banalidade da ética e da política. (In) **A política em tempos de niilismo ético**. Instituto Humanitas Unissinos, nº 197, de 25/09/2006, disponível na Internet: <http://www.unissinos.br/ihuonline>, páginas 12-16, p. 12.

criacionistas medievais, remete a responsabilidade aos seres humanos na construção de um mundo, onde a defesa da vida humana, de reconhecimento de seu *status* privilegiado em relação ao conjunto da vida, em sua multiplicidade de manifestações e de seus direitos, passa a ocupar a centralidade das preocupações econômicas, políticas e científicas. Em nome da veracidade de tais projetos experimentais, sejam eles capitalistas, socialistas, nazistas ou fascistas, milhares de vidas foram torturadas, exiladas, ceifadas nos campos de batalha. Em tais projetos a vida foi massificada e aprisionada em sua bioticidade e passou a fazer parte da contabilidade de ganhos e de perdas previsíveis e estatisticamente projetados.

Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma estória do outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido.¹³⁶

É neste contexto hegemonicamente biológico da vida que se vivencia na modernidade uma busca incessante por mais vida. Somos ávidos por excessos de vida que nos apresentem algum sentido e finalidade existencial, sejam eles quais forem. Convocados todos os dias, os seres humanos experimentam instantaneamente a intensidade da vida¹³⁷, ou, o que a vida lhes pode proporcionar como condição biológica da existência. São vidas desprovidas de capacidade discursiva, de pensar e refletir sobre o mundo, sobre a condição humana, as possibilidades e os limites na busca do bem viver e da felicidade.

Na medida em que falta o *logos*, a razão, o discurso, falta a ação. A ação é o conjunto de relações, de negócios que se estabelecem entre pluralidades em torno da construção do mundo. A capacidade discursiva desencadeia ações que conferem ao mundo sua humanidade, ou seja, somos humanos na medida em que há encontros e confrontos dialógicos em torno de situações existenciais comuns que afetam as pessoas e a vinculam à idéia de humanidade. “(...), a vida sem discurso e sem ação (...) está literalmente morta para o

¹³⁶ ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: III – Totalitarismo, o paroxismo do poder.** Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979, p. 204.

¹³⁷ Nietzsche no século XIX apontava para a perspectiva decadente do homem ocidental civilizado. O homem moderno seria um niilista reativo que, diante da morte de Deus, da percepção da fragilidade, da insustentabilidade das verdades e essências propostas pela metafísica da racionalidade, vê seu mundo construído a partir de verdades reveladas desabar. Diante da percepção da ausência de sentido previamente definido, a existência passa a erigir novas transcendências como forma de imprimir sentido e finalidade à vida. Para Nietzsche as transcendências modernas projetadas pelo homem decadente, niilista e reativo, eram: Estado, a ciência, a democracia, o ideal de igualdade, o socialismo, entre outros. Enfim, transcendências que transformam a vontade de vida em vontade de nada, nada querer a não ser o mero consumo na cotidianidade da existência.

mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano.”¹³⁸

Para além de qualquer discurso que possa ser taxado simplesmente de pessimista, o que se pode constatar nesta perspectiva de potencialização da dimensão biológica da condição humana, talvez seja uma forte tendência de esgotamento da proposta civilizatória ocidental nascida com os gregos. Ou ainda, o momento civilizatório ocidental moderno, é a consequência lógica de algo presente desde os primórdios na Grécia antiga. O pensamento, o discurso, a ação, como condição por excelência de vida vivida no encontro e no confronto com pluralidades outras, na busca do bem comum e do bem viver, como consequência do envolvimento ético e político dos cidadãos, perde sua efetividade diante do mundo privatizado em suas individualidades e potencializado em biogenicidade.

Contemporaneamente e biologicamente os seres humanos estão preocupados com investimentos sobre o próprio corpo, na busca da saúde perfeita, na longevidade, mesmo que isto signifique apenas “uma vida gorda e feliz”... é um mundo definido tecnicamente e que depende de esforços de pensamento e ação considerados desnecessários, senão supérfluos, num contexto de abundâncias de produtos e bens de consumo efêmeros e descartáveis. Nos dias de hoje o adágio de Sócrates retoma seu pleno sentido, quando dizia aos atenienses em praça pública que: “*uma vida que não for questionada, não merece ser vivida*”. Duras palavras para as massas humanas privatizadas e potencializadas em sua individualidade hodierna.

(...) podemos afirmar que não está em crise apenas um projeto moderno, mas sim um projeto ocidental. Este projeto foi fundado na racionalidade inventada pelos gregos, e depois se consolidou no casamento entre a razão grega e a tradição religiosa judaico-cristã, formando-se, na Idade Média e sobretudo na Moderna, uma crença no poder absoluto do ser humano de resolver tudo com suas forças (racionalis) e de instaurar, ele mesmo, um mundo perfeito. Afinal de contas, tudo isso resultou na capacidade humana, técnica, de deixar ou não existir a vida da espécie humana, ou até a própria vida biológica sobre o planeta¹³⁹.

O paradoxo que se estabelece em torno desta ansiosa busca pela vida é que, em nenhum outro momento da ocidentalidade a vida foi tão requisitada, ao mesmo tempo em que é obliterada, violentada e, reduzida em suas potencialidades ontológicas e políticas, à mera condição biológica. “A defesa da vida tornou-se um lugar comum. Todos a invocam, desde os

¹³⁸ ARENDT, Hannah, **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 189.

¹³⁹ ASSMANN, Selvino José. O ser humano como problema. Por um humanismo trágico e cristão. (In) ROCHA, Maria Inês (Org). **Humanismo e direitos: Festschrift a Agenor Brighenti**. Passo Fundo: Berthier, 2007, páginas 203-238, p. 209.

que se ocupam de manipulação genética até os que empreendem guerras planetárias.”¹⁴⁰ A efemeridade, o instantâneo e a descartabilidade impedem ou dificultam os seres humanos de fazerem experiências na presentidade cotidiana das formas-de-vida na qual transcorre o conjunto de eventos que compõem o que se denomina de vida.

A vida, captada em sua bioticidade, limita as experiências que o ser humano pode fazer em relação à finitude, em relação à morte, como um momento único e ápice de uma existência. É vida que simplesmente se esvazia e deixa de existir por conta da falência múltipla dos órgãos. Os indivíduos não morrem, porque morrer é dramático, inconcebível num mundo pleno de capacidade técnica, de projetos gerenciais econômicos e políticos em fazer viver, em manipular corpos exaurindo-lhes o máximo de suas formas, de suas energias e possibilidades vitais. E, neste contexto, torna-se cada vez menos possível a experiência humana:

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência. (...), para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois, o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; (...).¹⁴¹

1.3.1 Economia e Vida¹⁴²

¹⁴⁰ PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. 2003. Op-cit., p. 13.

¹⁴¹ AGAMBEN, **IH**. 2003, pp. 21/22.

¹⁴² Diante desta temática é oportuno fazer algumas considerações. 1. Reconhecer a amplitude das implicações entre economia e vida. Seguramente, isto remeteria à gênese das relações que os seres humanos estabeleceram entre si, com o mundo material exterior ao humano, como estratégia de sobrevivência, de construção do mundo humano, passando por uma vasta gama de teorias e formas de organização econômica, desde os tempos mais remotos. No âmbito das discussões, esta abordagem não se faz pertinente neste contexto. O argumento se evidencia na medida em que existem extensos e profundos estudos específicos sobre a temática anunciada. 2. As ideias que se desenvolvem neste texto situam-se no contexto da civilização ocidental, procurando enfatizar as implicações entre política e economia e sua incidência sobre as estratégias de organização social e de vida adotadas pelos seres humanos nestes contextos. Não serão abordadas formas de organização econômica e termos próprios da economia, por entendermos que este recorte não se adequaria ao conjunto das discussões da tese. 3. O método utilizado no desenvolvimento das ideias debatidas e expostas ao longo do texto, apoia-se na leitura histórico-filosófica com nuances sociológicos em alguns momentos em torno de ideias e perspectivas políticas, econômicas e culturais, que contribuem para o entendimento das relações e implicações entre economia e vida no Ocidente, principalmente na contemporaneidade, a partir de onde se localizam os autores Nietzsche e Agamben em seus respectivos posicionamentos frente à metafísica ocidental. 4. Cabe ainda esclarecer e reafirmar o que foi dito nas linhas acima, de que o método adotado e a presença da temática abordada no conjunto da tese, exigem fazer opções em torno de ideias e argumentos e que, em muitos momentos, ideias e

Ao tomar como ponto de partida o pressuposto nietzschiano de que o homem moderno mata Deus, mas não consegue esconder o cadáver d'Ele, ou seja, de que, diante do desafiador paradoxo em que se encontra e que, por um lado lhe pode abrir a oportunidade de assumir uma condição finita e contingente, ou por outro então, de partir em busca de um outro fundamento transcendente que lhe alivie o peso de conduzir a própria existência, o homem moderno prefere a segunda opção. É a opção que lhe permite justificar parâmetros de certeza, sentido e finalidade existencial. Desta forma, uma das principais transcendências modernas¹⁴³ que se estabelece como substrato ontológico à existência humana é a economia. Assim, tornou-se quase unânime a opinião de que é por meio da economia que se pode alcançar a felicidade. “A íntima correlação entre crescimento econômico e maior felicidade é amplamente considerada uma das verdades menos questionáveis, talvez até a mais auto-evidente.”¹⁴⁴ Como é constitutivo de toda transcendência ter ritos, o culto à economia necessita de pregadores e de adutores que “revelam” princípios, mandamentos e normas que “devem” ser “verdadeiramente” obedecidos, seguidos como condição *sine qua non* para alcançar segurança e felicidade individuais.

Essa é também uma ideologia feita sob medida para a nova *sociedade de consumidores*. Representa o mundo como um depósito de potenciais objetos de consumo, a vida individual como uma eterna busca por barganhas, seu propósito como a satisfação máxima do consumidor e o sucesso na vida como um acréscimo ao valor de mercado do próprio indivíduo.¹⁴⁵

Ao elevar a racionalidade gestora da economia à condição primeira da existência humana, a seu substrato ontológico, a modernidade opera uma ruptura com a concepção de economia presente nos primórdios ocidentais da Grécia Antiga. Ou seja, a modernidade

argumentos, podem apresentar-se de forma sucinta, ou ainda, de argumentos, que em outras formas de abordagem podem ser centrais e que aqui não se farão presentes, em função das especificidades do texto, do objeto de estudo e dos interesses do pesquisador.

¹⁴³A partir das perspectivas nietzschianas, poder-se-ia apontar outras transcendências estabelecidas pelo homem moderno diante do reconhecimento da orfandade divina. Entre elas poderíamos citar a ciência, suas promessas de resolução dos males humanos e, contemporaneamente, a tecnociência e sua cosmovisão hegemônica, o Estado que em sua gênese moderna substituiu o poder espiritual exercido pelo pastor e pela Igreja, assumindo o cuidado do rebanho humano, através da administração da vida e da morte biológica. “(...), o Estado herda seus traços essenciais da Igreja a qual ele suplanta como sociedade global. Ao longo do desenvolvimento, até a Revolução Francesa, a religião exerce sua ação sob formas sempre renovadas: o movimento conciliar, a reforma, as guerras de religião, as seitas protestantes, tudo isto contribui de um modo ou de outro, para o novo mundo político. No fim das contas, o político e o Estado resultam de uma diferenciação. Daquilo que constituía, sob a égide da religião e a Igreja, a unidade dos valores últimos, destacou-se um *quantum* de valores absolutos, constituindo um domínio autônomo. (...) da mesma forma que a religião havia dado nascimento ao político, o político, por sua vez, dará nascimento ao econômico.” DUMONT, Louis. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica**. Tradução José Leonardo Nascimento; revisão Antônio Penalves Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 28.

¹⁴⁴ZYGMUNT, Bauman. **A arte da vida**. 2009. Op-cit., p. 08.

¹⁴⁵Ibidem, p. 118.

inverte as relações entre política e economia, subordinando a esfera da política à esfera da gestão econômica do mundo, da vida, assim como subordina a vida pública à vida privada. Se antes era a política e a vida política que exerciam o primado, agora é a economia elevada à condição de fim em si mesma, condição que se apresenta para além das implicações que envolvem as relações humanas, como esfera supraumana, transcendente e, portanto, com plenos poderes de determinar as leis universais que regulam as relações humanas e materiais. “O aspecto mais revelador desta configuração talvez seja o fato de que o econômico não está simplesmente justaposto ao político, mas é hierarquicamente superior a ele (...)”¹⁴⁶

“Economia”, na acepção grega, apresenta-se como *oikonomia*. “Oikos”, significando casa, “nomia”, leis. Portanto, a lei ou a administração da casa. Desta condição linguística derivam duas perspectivas para se vincularem *oikonomia* e política. A primeira que a *oikonomia*, ao implicar aspectos relativos à casa, pressupõe um conjunto de relações que envolvem os membros da casa: esposos, filhos, empregados e, no caso grego, também escravos, bem como relações que se estabelecem com os bens que fazem parte ou que se produzem na casa, como condição de manutenção da vida. Portanto, nesta primeira acepção a *oikonomia* representava a gestão da esfera privada da produção, a manutenção e o consumo da vida. *Oikonomia* respondia, assim, às necessidades cotidianas da vida biológica, reservadas à esfera restrita da casa.

O termo *oikonomia* (de *oikos*, “casa”, e *nomos*, “leis”), qualifica primeiramente a gestão produtiva da esfera privada. A casa (esfera doméstica) se apresenta como um organismo complexo e pluriarticulado no qual se entrelaçam relações de natureza diversa que vai daquelas exclusivamente parentais aquelas patrão-escravo, a outras inerentes a gestão da produção agrícola de amplas dimensões. O *filum* que tem junto a natureza múltipla e pluriversa em tais relações é aquilo que se poderia definir paradigma *doméstico-gerencial*.¹⁴⁷

A segunda perspectiva que nos permite vincular *oikonomia* e política se apresenta na medida em que o termo *oikonomia*, em sua segunda parte terminológica, relativo à “nomia”, as leis, é o fato de que as leis brotam das necessidades humanas da vida em comum, da vida política. As leis, as normas, têm origem e finalidade em torno dos interesses de pluralidades

¹⁴⁶ DUMONT, Louis. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica**. 2000. Op-cit., p. 92.

¹⁴⁷ Il termine *oikonomia* (da *oikos*, “casa”, e *nomos*, “legge”) qualifica primariamente la gestione produttiva della sfera privata. L’*oikìa* (sfera domestica) si connota come un organismo complesso e pluriarticolato nel quale si intersecano rapporti di natura diversa, che vanno da quelli esclusivamente parentali a quelli padrone-schiavo, oltre che inerire alla gestione delle produzioni agricole di ampie dimensioni. Il *filum* che tiene insieme la natura molteplice e pluriversa di tali relazioni è quello che si potrebbe definire paradigma *domestico-manageriale*. (Tradução nossa). CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P. ; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. ROMA: Manifestolibri, 2006, p. 207.

que convivem nos mesmos espaços e tempos públicos. Procura estabelecer as condições de possibilidade para assegurar o que é fundamental para o bem viver, para a busca da felicidade dos cidadãos. Portanto, nesta segunda perspectiva, o termo *oikonomia* demanda a existência de uma esfera de ação, de cidadãos que se confrontam na busca do consenso no espaço público, como garantia de bases legislativas e executivas que contemplem a excelência da vida pública na busca do bem viver. Ou dito de outro modo, há administração da casa para que a mesma esteja a serviço da vida qualificada que se constitui na participação do debate político em torno da vida da cidade.

Retomemos a nossa investigação e procuremos determinar, à luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. (Livro I § 4 – 1095^a 15).¹⁴⁸

Portanto, para os gregos e, mais especificamente nos escritos éticos e políticos de Aristóteles, constatam-se estas duas esferas em que a vida humana transcorre. A esfera privada e a esfera pública, a *polis*, a política, e a esfera privada, a *oikos*, a economia. “A distinção entre uma esfera da vida privada e uma esfera da vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado.”¹⁴⁹ Aristóteles reconhece a importância da economia como estratégia que assegura a subsistência da vida em sua dimensão biológica, a produção e a manutenção da base material que permite ao cidadão dispor do “ócio”, para fins nobres da vida qualificada no exercício da política. “Quanto à economia, observo que é impossível viver comodamente, ou simplesmente viver, sem o necessário. Portanto, como os bens fazem parte da casa, os meios de adquiri-los também fazem parte do governo doméstico”.¹⁵⁰

Sob um olhar genealógico, é importante ter presente que a economia situa-se em um estágio pré-político da condição humana, na medida em que se estabelece a partir do reino da necessidade, no qual os seres humanos permanecem ligados por conta das demandas biológicas. Então, num primeiro momento pode-se conjecturar, que vive-se de forma associativa em função das necessidades de sobrevivência, em função da complexidade de ser

¹⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 251.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 1991. Op-cit., p. 37.

¹⁵⁰ ARISTÓTELES. *A Política*. 2006. Op-cit., p. 10.

produzir bens indispensáveis e disponíveis para a manutenção da vida. Neste estágio da existência humana, atos de agressividade e violência justificam-se. A própria desigualdade material entre livres, constitui-se em hierarquia entre os seres livres na luta pela sobrevivência biológica individual e da espécie. A economia do *oikos* racionaliza a luta pela sobrevivência empreendida pelos seres humanos e libera-os para a ação, para qualificação da vida.

De fato os caracteres distintivos da esfera oikonomica é que os homens vivam juntos porque a cada instante eram empurrados pela necessidade. A força subjacente em tal regime não é outra coisa que a vida mesma, a fim de se conservar individualmente e sobreviver como vida da espécie, necessidade da presença das diversas pessoas e da sua cooperação produtiva. A antropologia do *oikos* é, portanto, inteiramente combinada com a necessidade de que é a última a dar o sentido de todas as atividades que ali tem lugar. Nesta perspectiva a necessidade é acima de tudo um fenômeno pré-político que se manifesta lá onde o uso da força e da violência são plenamente justificáveis, porque representam os únicos meios em condições de superar o originário estado de necessidade em que consiste a vida biológica- natural da *oikia*.¹⁵¹

A *polis* representava para o grego o espaço exclusivo ou, por excelência da liberdade de ação, da liberdade política. Nesta perspectiva insiste Arendt, “Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.”¹⁵² A *polis* qualifica a vida humana na medida em que implica no cidadão a capacidade de reconhecê-la como decorrente de uma ordem natural. Compreender a ordem da *polis*, participar de sua efetivação no encontro e no confronto de ideias com os demais cidadãos, defendê-la diante dos riscos a que estava exposta, era condição de alcance da imortalidade como reconhecimento pelas gerações vindouras dos feitos do cidadão. A *polis*, espaço público por excelência, era a condição da busca do bem viver, da vida boa. Qualificada porque livre. Livre, porque somente se realizava plenamente no exercício discursivo entre plurais, na ação liberta do imperativo da necessidade e das demandas biológicas confinadas à economia doméstica.

¹⁵¹ Difatti, il carattere distintivo della sfera oikonomica è che in essa gli uomini vivono insieme perché sospinti dal bisogno e dalla necessita. La forza sottesa a tale regime non è null'altro che la vita stessa che, al fine di conservarsi individualmente e sopravvivere come vita della specie, necessita della presenza di diverse persone e della loro cooperazione produttiva. L'antropologia dell'*oikos* è, pertanto, interamente segnata dalla necessità ed è quest'ultima a dare il senso di tutte le attività che vi hanno luogo. In questa prospettiva, la necessità è innanzitutto un fenomeno pre-politico che si manifesta laddove l'uso della forza e della violenza sono pienamente giustificati, poichè rappresentano gli unici mezzi in grado di superare l'originario stato di bisogno in cui versa la vita biologico-naturale dell'*oikia*. (Tradução nossa). CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P. ; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. 2006. Op-cit., p. 207.

¹⁵² ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 31.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*taton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil.¹⁵³

Sob estes pressupostos, pode-se considerar que na antiga Grécia, berço da civilização ocidental, a esfera política detinha a supremacia sobre a esfera econômica. Era o fim, enquanto a economia era apenas meio. Porém, esta condição primeira da política em relação à esfera da *oikonomia*, inicia seu declínio com o fim da *polis*, da forma de organização política característica dos gregos à comunidade-cidade, inicialmente pelo domínio do Império Macedônico com Alexandre Magno e, posteriormente, com o Império Romano. O mundo helênico que se estabeleceu sob tais condições não conceberá a política como dimensão primeira de uma vida qualificada.

Com efeito, é totalmente errôneo representar essa época como um período de decadência. O epígrafista Louis Robert, ao estudar atentamente as inscrições encontradas nas ruínas das cidades gregas da Antiguidade, mostrou muito bem, em toda sua obra, que todas as cidades continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética. Ademais, as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário.¹⁵⁴

Portanto, no que se refere à política como condição primeira de uma vida qualificada, o que se constata no mundo helênico é uma transição em que os debates e as decisões políticas passam a ser concentradas nas mãos dos governantes e de seus conselheiros, e aos cidadãos comuns compete a administrabilidade da vida privada, dos afazeres produtivos como condição de manutenção da vida em sua privacidade biológica. “(...), os filósofos da época helênica, mesmo os epicuristas, jamais se desinteressaram da política, desempenhando sempre o papel de conselheiros dos príncipes ou embaixadores de uma cidade. Os filósofos estóicos tiveram papel importante na elaboração de reformas políticas e sociais em vários Estados.”¹⁵⁵

Ou seja, já antes dos romanos, a condição primeira da política em relação à esfera da *oikonomia*, da vida privada, tem uma mudança de enfoque, o que significa ter presente, que não foi uma especificidade dos romanos o esvaziamento da esfera pública, enquanto espaço por excelência de realização da vida do cidadão, mas esta condição é resultante de uma

¹⁵³ Ibidem, p. 34.

¹⁵⁴ HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 141.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 145.

complexificação e especialização da esfera política sob responsabilidade governamental, remetendo o cidadão à administrabilidade da vida individual, no âmbito da esfera privada, da casa, passando assim a ter importância significativa no contexto das relações societárias. “O pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado deve-se ao extraordinário senso político do povo romano que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado em benefício do público, mas, ao contrário, compreendeu que estas duas esferas somente podiam subsistir sob a forma de coexistência”¹⁵⁶

A *oikonomia*, o obscuro espaço do lar, o espaço privado, começa a ganhar evidência sob a égide dos pressupostos judaico-cristãos que fundamentam o cristianismo e sua visão de mundo. Seguindo os passos de Agamben, em suas pesquisas sobre os fundamentos teológicos da política e da economia no Ocidente, talvez se possa dizer que é no contexto do governo divino que se estabelece sobre o mundo com a obra da criação e, posteriormente, com sua salvação, que se apresenta a condição do ser humano como *individuum* membro da *eklésia*, da igreja, da assembléia, que tem no Cristo ressuscitado o amálgama de sua condição, participe da comunidade cristã no seio da qual se estabelece uma economia da salvação.

El debate entre Schmitt y Peterson muestra, según Agamben, no solo que se trata de dos paradigmas opuestos, sino también que están funcionalmente conectados. En cuanto a la oposición, mientras el paradigma de la teología política funda la trascendencia del poder soberano en el monoteísmo, en la existencia de un único Dios; el paradigma de la teoría económica, en cambio, sostiene la idea de un orden imanente da la vida divina y de la vida humana. Del primero deriva la teoría moderna de la soberanía y del segundo, la biopolítica moderna y el triunfo moderno de la economía.¹⁵⁷

Ou seja, situar a condição da economia da salvação no bojo da cosmovisão medieval cristã, exige que se reconheça a tensão ou, mesmo, o paradoxo que reside sob um determinado enfoque, na condição do indivíduo crente, que tem em sua interioridade a manutenção da fé como condição de sua salvação mas que, por outro sentido, em sua externalidade, tem na precedência da comunidade na qual está inserido, também a condição de sua salvação. Ou seja, em certo sentido, na economia da salvação, o que está em jogo é o fato de o indivíduo esforçar-se no esmero e no cultivo dos “talentos” que recebeu de seu Senhor, como condição de justificação e merecimento da salvação. “O que recebera cinco talentos aproximou-se e apresentou outros cinco. ‘Senhor, disse, confiaste-me cinco talentos. Aqui tens outros cinco, que ganhei’. Respondeu-lhe o senhor: Muito bem, empregado bom e fiel, foste fiel no pouco,

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 68.

¹⁵⁷ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben: Una arqueologia de la potência**. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Univesidad Nacional de General San Martín. 2008. p. 93.

eu te confiarei muito. Vem alegrar-te com teu senhor'. (Mt 25, 20-21)". Neste contexto, a condição paradoxal apresenta-se em toda sua intensidade, na medida em que a ação, a vida política, fica relegada a um segundo plano, na medida em que, envolver-se o menos possível com os problemas do mundo é condição para manter-se atento e fiel à obra da própria salvação, mas, por outro lado, há que se viver no mundo e nele conduzir-se por uma *oikonomia* da salvação anunciada por Deus filho.

A moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos e fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui, em primeiro lugar, um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos.¹⁵⁸

Nesta passagem, Arendt confirma esta tensão que reside entre uma *oikonomia* individual da salvação e a condição política e de ação dos homens no seio da comunidade, apontando para o fato de que o sentido da política se estabelece exclusivamente na garantia do bem-estar e da salvação dos indivíduos da *civitas* terrena. Desta forma, o governo do mundo possui nos imperscrutáveis desígnios divinos a orientação definitiva cuja exclusividade de interpretação se assenta na Igreja, elo entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, pastora do rebanho e zelosa em relação a cada uma de suas ovelhas. "(...), pode-se dizer que toda a organização da Igreja, de Cristo aos abades e aos bispos, é uma organização que se apresenta como pastoral. E os poderes que a Igreja detém são dados, quero dizer, ao mesmo tempo organizados e justificados como poder do pastor em relação ao rebanho."¹⁵⁹

Foucault demonstra que o poder religioso que a Igreja detém, é acima de tudo um poder pastoral, de trato e cuidado minucioso, individualizado e coletivizado em torno do rebanho e da vida de cada membro do rebanho. Caracteriza-se como poder gestor da vida, dos bens, das riquezas da comunidade e das almas dos indivíduos, mantendo-se afastado do poder político. "(...), característica absolutamente essencial e fundamental: esse poder globalmente pastoral permaneceu, ao longo do cristianismo, distinto do poder político. Isso não quer dizer que o poder religioso nunca tenha se dado como tarefa outra coisa senão encarregar-se das almas dos indivíduos."¹⁶⁰ Neste sentido, há que se ter presente as preocupações de Santo Agostinho, no plano das coletividades, em relação à reconciliação entre as duas cidades, a cidade de Deus (*De Civitas Dei*) e a cidade dos homens.

¹⁵⁸ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 69.

¹⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 203.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 203.

De toda forma, mesmo sem dirimir ou esclarecer suficientemente as dúvidas e as tensões presentes na passagem do mundo antigo ao mundo medieval, talvez possamos partir do pressuposto de que o mundo moderno é marcado pelo declínio da dimensão pública, da ação como condição de efetivação da liberdade humana e, conseqüentemente, a elevação das leis da casa, do espaço privado, do indivíduo, da realidade e necessidade corpórea, biológica. Na modernidade a economia como racionalidade gestora da vida adentra por todas as dimensões da existência humana. Do nascimento à morte, o indivíduo será acompanhado, alertado, exigido, julgado e determinado pela forma como conduz sua relação com a economia, com suas máximas, suas verdades e suas promessas de realização e felicidade vital.

Para Hannah Arendt, na obra “*A Condição Humana (1991)*”, o declínio do espaço público, da ação, da política e do exercício da cidadania, enquanto, manifestações da liberdade política consolidaram-se na modernidade com a ascensão do *homo faber*. É o homem vinculado visceralmente ao trabalho e à fabricação de objetos (outrora realizado no âmbito da casa como exigência do reino da necessidade, das estratégias de sobrevivência biológica) e que ascende ao espaço público e o torna, por excelência, o espaço da produção e da circulação de bens materiais implicados na dinâmica econômica moderna. A economia moderna, em sua dimensão de transcendência, impõe ao *homo faber* a dedicação ao trabalho como condição do conhecimento de si, como condição do seu reconhecimento social. O ser humano se define pelo que fabrica, produz. O trabalho passa a ser o substrato ontológico da existência humana e, conseqüentemente, de sua salvação. “O trabalho dignifica o homem”¹⁶¹, transforma a natureza, tornando-a morada, abrigo e proteção da vida humana.

(...), entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a “instrumentalização” do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade: a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como “um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos”, o equacionamento da inteligência com a

¹⁶¹ Neste contexto do desenvolvimento capitalista, a contribuição de Max Weber através de sua obra: “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*”, fornece significativas contribuições para o entendimento das mudanças, e da afirmação de valores implicados na cosmovisão de mundo que se estabelece com o capitalismo. “E, na verdade, esta idéia peculiar do dever profissional, tão familiar a nós hoje, mas na realidade, tão pouco evidente, é a mais característica da ética social da cultura capitalista, e, em certo sentido, sua base fundamental. É uma obrigação que o indivíduo deve sentir e que realmente sente, com relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importando no que ela consiste e, particularmente, se ela aflora com uma utilização dos poderes pessoais ou apenas das possessões materiais (como “capital”).” WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo (Capítulos II e V)**. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1974, p. 188.

engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação, e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.¹⁶²

Sob tais perspectivas, é possível partir do pressuposto de que o *homo faber* opera, trabalha, manipula a natureza, partindo do princípio de que a realidade é constante movimento, devir, o que lhe exige a permanente fabricação de objetos como condição de contínuo aperfeiçoamento, similarmente ao que acontece na realidade natural. Está implicado nesta visão de mundo o conceito de progresso (profundamente arraigado no cotidiano), como fundamento ontológico da realidade, dos objetos e das coisas produzidas pelo ser humano. O processo é este ininterrupto movimento ao qual a existência em sua totalidade está submetida, na medida em que se move rumo a um estágio melhor, próximo à perfeição. Derivam dessa metafísica do processo ideias e princípios de ação econômica, como o fato de estar sempre em processo de aperfeiçoamento, de evolução e de efetivação de um mundo melhor, com maior progresso aquilatado pelos avanços da ciência e de sua operacionalização pela técnica.

Em lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E se é da natureza do ser apresentar-se e revelar-se, é da natureza do Processo permanecer invisível, algo cuja existência pode apenas ser inferida na presença de certos fenômenos. Originariamente, esse processo foi o da fabricação que “desaparece no produto”, e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência de todo objeto.¹⁶³

Para o *homo faber* a condição de sua existência é a capacidade produtiva. E capacidade produtiva mede-se economicamente através da capacidade de trabalho. A partir mais especificamente de John Locke¹⁶⁴, passando por Adam Smith¹⁶⁵, David Ricardo¹⁶⁶,

¹⁶² ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op. Cit., p. 319.

¹⁶³ Ibidem, pp. 309/310.

¹⁶⁴ “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.” LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973, p. 52.

¹⁶⁵ Segundo Foucault, é neste contexto de crescente especialização das atividades produtivas, da crescente produção e circulação de bens e mercadorias, associada às demandas de crescentes cuidados com vida e a morte biológica da população que a economia vai se fortalecendo como ciência das práticas administrativas de governo na gestão do território e da população. Nasce nesse contexto, a economia política como um ramo específico do saber que tem a responsabilidade da aplicabilidade racional da ordem natural, na medida em que tem acesso aos

chegando até Marx¹⁶⁷, o trabalho é elevado à condição de fundamento da existência do *homo faber*. Para John Locke é o trabalho que garante a posse da propriedade dos bens mobiliários e imobiliários necessários à manutenção da vida biológica do indivíduo. Para Adam Smith, o trabalho é condição da riqueza das nações. Para Marx, o trabalho, enquanto é criador do homem, é constitutivo da consciência da classe e das contradições atinentes entre as relações de produção, entre capital e trabalho. Porém, a força de trabalho do *homo faber* que se consubstancializa na capacidade de produção, somente se justifica na medida em que houver consumo. Assim, a modernidade se articula em torno da totalidade vital de constante e ininterrupto sistema de produção e consumo de todas as esferas da vida humana.

Ainda seguindo as reflexões de Hannah Arendt, ao *homo faber* associa-se o *animal laborans*. O animal *laborans* difere do *homo faber*, ao não possuir atividade primeira articulada com o processo de produção, mas somente a atividade de consumo. O labor caracteriza-se pela interminável tarefa de consumo, impulsionado pelo reino da necessidade biológica ao qual está atrelado em sua condição vital. “Tudo o que o labor produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana (...) exigências do próprio processo vital – a “necessidade de subsistir, como chamava Locke – o labor e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento.”¹⁶⁸

Ao contrário do processo de *trabalhar*, que determina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentando ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo.¹⁶⁹

princípios universais de funcionamento, à dinâmica de governo e à política. “A ideia de um governo dos homens que pensaria antes de mais nada e fundamentalmente na natureza das coisas e não mais na natureza má dos homens, a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de mais nada na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse de fazer, no que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos. Uma física do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental.” FOUCAULT, Michael. **Segurança, Território, População**. 2008. Op-cit., p. 64.

¹⁶⁶ Talvez seja válido ter presente de que neste contexto estamos diante dos momentos iniciais do liberalismo como proposta econômico-política. “Vocês vêem ao mesmo tempo que esse postulado, quero dizer esse princípio fundamental, de que a técnica política nunca deve descolar do jogo da realidade consigo mesma, é profundamente ligado ao princípio geral do que se chama liberalismo. O liberalismo, o jogo: deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, *laisser-faire, laisser-passer e laisser-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma”. Ibidem, p. 62/63.

¹⁶⁷ É interessante notar que é neste contexto entre os séculos XVII e XIX que a economia se afirma como ciência cujo objeto é o capital e sua reprodução, a partir do conjunto das relações que se estabelecem com o trabalho, com a produção e a circulação de mercadorias, na agricultura e na indústria, no campo e na cidade. Nesta perspectiva, se configura a economia política como especialidade do saber humano em torno das relações econômicas.

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 111.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 109.

Respondendo às necessidades do labor, a dinâmica da produção está associada necessariamente à dinâmica do consumo. O consumo caracteriza-se por vários aspectos, entre eles pode-se citar: a resultante das demandas biológicas vitais em sua totalidade. “A vida é processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim (...)”¹⁷⁰ Ou seja, o consumo se insere nesta dinâmica de um infundável processo de repetição do mesmo.

Uma segunda característica do consumo e, de certa forma decorrente da primeira, está atrelada às relações que se estabelecem com as coisas, com os objetos, marcados pela utilidade e descartabilidade dos mesmos. Uma terceira forma de caracterização inerente ao consumo é a repetição infundável, sem possibilidade de descanso, de parada do consumo, uma vez que, sob a lógica da dinâmica biológica, o processo de consumo é ininterrupto, insaciável e incansável.

(...) tarefa do labor – sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e sua prestabilidade ao uso pelo homem. A proteção e a preservação do mundo contra os processos naturais são duas dessas labutas que exigem o exercício monótono de tarefas diariamente repetitivas.¹⁷¹

A modernidade, ao elevar o *homo faber* à condição privilegiada da vida humana, suprime o espaço público, o exercício da cidadania, da política como condição da singularidade humana. A liberdade agora será definida como possibilidade de se “fazer” o que se quer, nos parâmetros definidos pelas regras e normas de convivência social e produtiva. Porém, com a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, está-se diante da efetivação e hegemonia de uma racionalidade econômica, que gere a vida em sua quase totalidade através das esferas da produção e do consumo da vida em todas as suas potencialidades de manifestação vital. Liberdade, neste contexto, define-se apenas como possibilidade de consumir tudo o que se deseja, como escolha entre diferentes produtos, como condição da felicidade. Por sua vez, a infelicidade se efetiva na medida da impossibilidade de alcançar as anunciadas promessas de sucesso e de felicidade pertencentes à totalidade existencial de produção e consumo ou, ainda, diante da insegurança em conseguir atingir as condições necessárias a uma vida dedicada exclusivamente ao consumo. Sob estes pressupostos torna-se efetiva a máxima: “Quanto mais posso consumir, tanto mais livre posso ser”.

¹⁷⁰ Ibid., p.108.

¹⁷¹ Ibid., p.112.

Apenas uma linha colateral do progresso econômico, a produção de refúgio humano tem todas as marcas de um tema impessoal, puramente técnico. Os principais atores desse drama são "termos de comércio", "demandas do mercado", "pressões competitivas", padrões de "produtividade" e "eficiência", todos encobrindo ou negando de modo explícito qualquer conexão com as intenções, à vontade, as decisões e as ações de pessoas reais, dotadas de nomes e endereços.¹⁷²

Com a afirmação da racionalidade econômica como totalidade ontológica de sentido e finalidade da vida humana, o espaço da política institucionaliza-se na esfera do Estado que, sob a perspectiva de Arendt, é o fim da política. O Estado passa a ser o fiel depositário da racionalidade econômica e política, capaz de produzir técnicas de saber e de poder administrativo que permitem regular a vida e a morte dos indivíduos. Sob esta ótica, o Estado, como espaço privilegiado da liberdade política num sentido hegeliano - o que se contrapõe ao pensamento de Arendt, na medida em que a politóloga alemã não concorda com Hegel, mas também ao afirmar o Estado como *locus* da liberdade política, Hegel se apresenta já como um crítico da modernidade sob certa medida - reduz-se ao desenvolvimento de uma racionalidade técnico-administrativa responsável em suprir, garantir as necessidades biológicas da população. Dar segurança à população e, conseqüentemente aos indivíduos, passa a ser tarefa do Estado. Também contra o contratualismo hobbesiano Hegel se posiciona. O que está em jogo é a potencialização do corpo da população e dos corpos dos indivíduos como garantia do adequado controle produtivo e de consumo necessários à vitalidade da economia. Definitivamente a razão econômica determina as decisões políticas ou, dito de outra forma, as decisões políticas obedecem aos interesses e às necessidades da racionalidade econômica determinante do *ethos* moderno.

O nó político fundamental da modernidade oikonomica não é mais aquele de um poder único e soberano, mas aquele de uma pluralidade de funções governativas concentrado sobre a vida de *um conjunto de seres vivos que possuem características biológicas e patológicas particulares*, e que, em consequência disso, dependem de procedimentos e saberes específicos. Trata-se de um novo poder que individualiza e totaliza ao mesmo tempo, por meio de um desenvolvimento incondicionado da oikonomia nos termos de uma tomada em seu encargo da vida biológico-produtiva como tarefa política-impolítica por excelência. Estamos diante de uma nova prática de governo a ser interpretada como um dispositivo de saber e de técnica que se encarrega de conduzir a conduta dos indivíduos através da sobreposição indefinida da comunidade econômico-doméstica sob qualquer outros aspectos da vida coletiva..¹⁷³

¹⁷² BAUMAN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 54.

¹⁷³ (...). Il nodo político fondamentale della modernità oikonomica non è più quello di un potere único e sovrano, bensì quello di una pluralità di funzioni governative concentrate sulla vita di *un insieme di esseri viventi che*

Esta hegemonia da economia sobre a política – que para Arendt apresenta-se como o fim da política - estendendo-se à esfera da racionalidade de Estado na administrabilidade do corpo biológico da população desdobra-se num conjunto de técnicas, de saberes e poderes que penetram os mais ínfimos e íntimos espaços da vida coletiva e individual. Assim se estabelece a sociedade do controle, ou biopolítica, segundo Foucault. Já não há mais a necessidade de um Estado poderoso, punitivo, despendendo volumosos recursos para vigilância e coerção de sua população, mas a disseminação de modelos ideais de consumo ou padrões econômicos aprovados como modo de vida ideal e de felicidade a serem seguidos em sua totalidade. De forma inquestionável, esta racionalidade econômico-administrativa de Estado, faz com que os indivíduos mantenham constante vigilância uns em relação aos outros, assídua e ininterruptamente, incluindo aqueles que são obedientes e integrados a esta “gestão” econômica da vida e, excluindo aqueles que resistem ou não alcançam as condições necessárias de consumo e adoção deste modelo de vida. “Os consumidores falhos da *societate de consumidores* não podem ter essa certeza. Só podem estar certos de uma coisa: excluídos do único jogo disponível, não são mais jogadores - e, portanto não são mais necessários.”¹⁷⁴

Neste contexto, ao se estabelecer a totalidade *oikonomica* de conceber o mundo e a existência, altera-se na modernidade a forma como se conceberam civilizatóriamente os fundamentos éticos e políticos da vida humana em suas relações consigo mesma, com outros seres humanos e, dos seres humanos em relação às coisas. A relação consigo passa a ser uma relação de esquecimento de si mesmo, - e ao mesmo tempo, isso aparece como subjetividade desejada e desejável - de perder-se no caudal cotidiano dos eventos efêmeros de produção e consumo. Nietzsche alertava no século XIX para este acontecer, para esta perda da experiência cotidiana de si. “(...) “Cada qual é o mais distante de si mesmo”- para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”...”¹⁷⁵.

Aliados de si mesmos nas pré-ocupações *oikonomicas*, que requisitam os seres humanos em tempo integral como condição de alcance da felicidade, os seres humanos estabelecem com seus semelhantes, quase que de forma integral, uma relação pautada em cálculos de custo e benefício. A relação com o outro passa a ser calculada sob o ponto de vista

presentano tratti biologici e patologici particolari, e che, in conseguenza di ciò, dipendono da procedure e sapere specifici. Si tratta di un nuovo potere che individualizza e totalizza allo stesso tempo, per mezzo di un dispiegamento in-condizionato dell’*oikonomia* nei termini di una presa in carico della vita biologico-produttiva come compito político-impolítico per eccellenza. Siamo di fronte ad una nuova pratica di governo da interpretare come un dispositivo di saperi e di tecniche che si incaricano di guidare la condotta degli individui attraverso la sovrapposizione indefinita della comunità economico-domestica ad ogni altro aspetto della vita collettiva (Tradução nossa). CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P.; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. 2006. Op-cit., p. 210.

¹⁷⁴ BAUMAN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas**. 2005. Op-cit., p. 22.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, GM. 1998, p. 07, (Prólogo – Aforismo 1).

dos benefícios que se podem auferir, ou seja, como meio para alcançar metas e objetivos que se impõem como condição de alcance de uma vida reconhecida pelos imperativos da razão econômica gestora da vida em sua dinâmica de produção e do consumo. E, se ainda há política, ela já não é mais condição de realização de uma vida qualificada, mas apenas torna-se meio para a consecução de interesses pessoais, de grupos ou de concretização de uma vida de consumo. E nesta medida, a relação com as coisas, com o mundo reflete o conjunto das relações vitais, marcadas eminentemente pelo utilitarismo e pela descartabilidade dos produtos, das mercadorias, dos recursos materiais disponíveis. Os objetos, as coisas justificam sua existência na medida de sua utilidade econômica instantânea, efêmera.

O advento da busca da felicidade como principal motor do pensamento e da ação humanos denuncia para alguns, embora também ameace para outros, uma verdadeira revolução cultural, mas também social e econômica. *Culturalmente*, (...), sinaliza ou acompanha a passagem da rotina perpétua à inovação constante, da reprodução e retenção daquilo “que sempre foi”, ou “que sempre teve” para a criação e/ou apropriação daquilo “que nunca foi” ou “nunca se teve”; de “empurrar” para “puxar”, da necessidade para o desejo, da causa para o propósito. *Socialmente*, coincide com a passagem da regra da tradição para a “fusão dos sólidos e a profanação do sagrado”. *Economicamente*, desencadeia a mudança da satisfação de necessidades para a produção de desejos.¹⁷⁶

Portanto, com a dimensão *oikonomica* a ocupar todos os espaços da cidade, do tempo existencial humano, elevada à condição de totalidade e fundamento da vida humana na modernidade, encontra-se o fenômeno da estetização da vida. Uma vida economicamente viável, gerida de acordo com os ditames econômicos em curso, “deve” caracterizar-se pela capacidade de pleno e imediato consumo de coisas, objetos e relações. A potencialização ininterrupta do desejo é a condição *sine qua non* da incansável busca pela felicidade.

A beleza da vida reside na capacidade de acesso e consumo de belos produtos, de belas embalagens, de belos corpos, da última novidade, do último lançamento. Desta forma, a vida assemelha-se a uma interminável alegria festiva, interrompida individualmente por algum acontecimento decisivo, entre eles, a morte que, pela sua própria condição, necessita ser retardada ao máximo, higienizada em relação ao convívio de uma sociedade plenamente produtiva e consumidora.

Sob tais condições e observando atentamente a dinâmica econômica como totalidade e parâmetro vital do ser humano na modernidade, o que se constata é que sua dimensão transcendente lhe possibilita uma ruptura com a moralidade humana. As pessoas se movem

¹⁷⁶ BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Felicidade**. 2009. Op-cit., p. 44.

numa esfera moral que coloca em jogo a vida em sociedade e a necessidade de observar normas de conduta que limitam os seres humanos em suas vontades e desejos. Por seu turno a razão econômica se move numa esfera moral própria e elevada a um patamar de transcendência, para além da necessidade de observância de questões que dizem respeito à vida em comum. Como gestora da vida e da morte a razão econômica, tornou-se inquestionável. Suas regras de funcionamento transcendem os limites das regras de sociabilidade humana e move-se no plano dos interesses privado procurando regular conflitos e disputas através da mão invisível do mercado.

(...) o sistema moral e o sistema econômico, que representam duas visões do sistema social, no sistema social da moralidade, vemos os sujeitos ou agentes interiorizarem a ordem social sob a forma de regras morais, cada sujeito definindo sua conduta indiretamente por referência a toda sociedade. No sistema econômico, ao contrário, cada sujeito define sua conduta por referência exclusiva ao próprio interesse, e a sociedade é somente o mecanismo – ou a “Mão invisível”- pelo qual os interesses se harmonizam (...). Em outros termos, a transição da moralidade tradicional à ética utilitária – quando for plenamente realizada – representa a expulsão da única e última forma sob a qual, no mundo moderno, o todo social constrange ainda a conduta individual: o indivíduo é livre, suas últimas cadeias foram abolidas.¹⁷⁷

A centralidade da racionalidade econômica nas diversas sociedades eleva o reino da produção e do consumo, à condição por excelência da dinâmica da vida biológica. O pressuposto ontológico que pauta o reconhecimento do mundo e das pessoas se estabelece através da obediência aos mandamentos econômico-gerenciais em relação as formas de viver, ou de conceber a vida, articulados aos ininterruptos processos de produção e consumo, em instantes temporais efêmeros em que se estabelece o tempo de durabilidade das relações consigo, com os outros, com os objetos e as coisas com que se entra em contato. “(...) estamos lidando com uma filosofia de vida e critério supremo ao qual tudo mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida biológica como o mais alto bem.”¹⁷⁸

Charles Melman no conjunto das entrevistas que concedeu a Jean-Pierre Lebrun e, que resultou no livro: “*O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*” (2008), chama a atenção para as dificuldades que os indivíduos enfrentam cotidianamente diante do fato de não reconhecerem referências que lhes permitam regrar seus desejos e, conseqüentemente,

¹⁷⁷ DUMONT, LOUIS. *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. 2000. Op-cit., p. 111.

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 1991. Op-cit., p. 324.

suas ações. Na ausência de referências de vida, de limites para o desejo, para a vontade e a ação humana, o que se busca é aproveitar a vida, gozar a qualquer preço. Mas, se num primeiro momento este ideal de vida se mostra atraente pela abertura das fronteiras do consumo do humano e de objetos, por outro lado causam a perda da condição de uma vida qualificada, de perceber que o outro não pode ser simplesmente encarado como meio para o gozo e a satisfação de desejos individualizados, de que uma vida de prazeres, a princípio ilimitados é causa de frustração, dor e sofrimento humanos.

Estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo. Não é mais possível hoje abrir uma revista, admirar personagens ou heróis de nossa sociedade sem que eles estejam marcados pelo estado específico de uma exibição do gozo. Isso implica deveres radicalmente novos, impossibilidades, dificuldades e sofrimentos diferentes.¹⁷⁹

Na perspectiva de Arendt a supremacia da *oikonomia* e sua dinâmica de produção e consumo da vida biológica, levaram à perda do referencial estabelecido entre os gregos pela dinâmica da *polis*, ou seja, de reconhecer que a principal obra do ser humano é a construção do mundo, é a capacidade pública de reconhecimento de uma ordem ética e estética, na medida em que envolve o encontro e o confronto de pluralidades na busca do consenso para o bem viver, para a busca da felicidade. Ocupados em tempo integral com os ditames dos imperativos gestores da economia corporal, na busca do corpo perfeito, produzindo e consumindo, reconhece-se apenas a dimensão biológica das existências individuais e o mundo, sob estas demandas, passa a ser concebido apenas como fonte de matérias primas e depósito de lixo descartável decorrente do metabolismo corpóreo.

O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e «tranqüilizada».¹⁸⁰

A partir dos argumentos apresentados pode-se dizer que na cosmovisão nietzschiana¹⁸¹ (apesar de se desconhecerem referências diretas de Nietzsche à economia

¹⁷⁹ MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço.** Tradução: Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p.16.

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** 1991. Op-cit., p. 335.

¹⁸¹ Reiteramos que o contraponto das propostas de Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental serão desenvolvidas com maior propriedade e intensidade no capítulo 2 da tese. Neste momento, é apenas apresenta

como transcendência), a economia afigura-se como uma das transcendências que se estabelecem no contexto civilizatório ocidental moderno e contemporâneo e que têm na morte de Deus, a justificativa de sua existência, enquanto, horizonte de sentido e finalidade à existência humana. Toda transcendência necessita do apequenamento do homem como condição de transformá-lo em animal de rebanho, dócil e obediente. O aprisionamento da vida, em sua dimensão biológica, na lógica da produção e do consumo, impede que o homem se coloque diante da vida em sua máxima potencialidade como vontade de poder, ou seja, de viver a vida transvalorando seus valores ou valorizando-a em sua dimensão trágica, o que exige do ser humano colocar-se diante da vida, questionando-a profundamente em sua ausência de fundamentos e, mesmo reconhecendo este fato abissal, da insustentável leveza da vida, participar dos combates vitais pelo simples fato de viver e vivê-la intensamente assim como ela é.

Nietzsche aponta para uma “grande política”, uma “grande saúde” e um “grande corpo”, que consiste no fato de os seres humanos estabelecerem o governo da terra, um governo imerso nas forças cosmológicas e fisiológicas a partir das quais a vida, em sua totalidade e, conseqüentemente a vida humana, se origina, qualificando-se e estabelecendo os fundamentos para além de toda e qualquer transcendência.

Dir-se-ia que para Agamben, torna-se fundamental neste contexto da hegemonia da economia sobre a *polis*, operar alguns movimentos desestabilizadores desta condição. O primeiro movimento seria no sentido de superar a lógica binária própria da estrutura metafísica ocidental, de polarização entre o universal e o particular, entre indivíduo e sociedade. Assim se estabelece a figura do singular, do qualquer (*qualunque*), para além da lógica societária que se sobrepõe ao indivíduo, e o movimento contrário também se torna verdadeiro, ou seja, o singular transcende o indivíduo e sua atomização por uma lógica da produção e de consumo da vida biológica.

O segundo movimento agambeniano se apresenta no sentido da profanação de tudo o que foi sacralizado e retirado da esfera do uso comum da vida humana. Desta forma, a economia deixa de ser um fim em si mesma, de se apresentar como transcendência a determinar a vida biológica humana, para tornar-se apenas um aspecto da vida humana e de sua dimensão primordialmente política. É um terceiro movimento decisivo operado por

uma reflexão diminuta entre os dois autores como condição de aproximar cada vez mais suas propostas filosóficas e de perceber as diferenças de enfoque.

Agamben e, como decorrência dos movimentos acima citados, seria restituir a obra do homem e colocar em jogo a política que vem...

Talvez seja oportuno esclarecer que no contexto do debate aqui desenvolvido em torno das implicações entre economia e vida, que Agamben ocupa uma posição singular em torno das perspectivas analíticas que perpassam pensadores como Nietzsche e Arendt. Se nos é possível reconhecer na estrutura da proposta filosófica nietzscheana a centralidade que a economia alcança na modernidade e elevá-la à condição de transcendência esvaziando e apequenando as potencialidades da vida, em Arendt a condição de primazia da economia no que se refere à dinâmica da vida em sua totalidade, transforma o homem moderno em *homo faber* e, contemporaneamente, em *homo laborans*, conduz ao fim da política, da esfera pública como *locus* privilegiado das relações humanas em sua totalidade. A vida na contemporaneidade articula-se na esfera da produção e do consumo, configurando a sociedade de massas em que estamos inseridos.

Agamben por seu turno concebe a economia como um dos dispositivos que aprisionam e configuram a vida no horizonte biopolítico contemporâneo. Como dispositivo a economia dispõe da vida e da morte dos seres humanos, paradoxalmente orienta sob a lógica da efemeridade temporal, a multiplicidade de experiências (num mundo em que se esvazia a possibilidade de se fazer experiência) à que os seres humanos são submetidos cotidianamente. Agamben demonstra que o dispositivo da economia foi sacralizado, retirado da esfera do uso comum na modernidade e integra a racionalidade que rege e administra, o conjunto de dispositivos que compõem, ordenam e controlam a vida no horizonte biopolítico no qual nos encontramos inseridos.

1.3.2 Técnica e vida.

O debate a desencadear-se neste momento da tese está na centralidade das perspectivas do mundo ocidental contemporâneo. Mais precisamente, a questão da técnica remete diretamente ao debate sobre as implicações em torno da definição de vida e das perspectivas ontológicas, éticas e políticas que se apresentam neste contexto, ou seja, de questionar: Quais as consequências de uma visão de vida, de mundo hegemonicamente amparado pela ciência e pela técnica? Em que perspectivas a filosofia de Nietzsche e de

Agamben podem apresentar-se neste debate? Quais as suas condições de possibilidade? A vida e sua manifestação através de formas-de-vida articuladas entre natureza e cultura, historicidade e temporalidade, pode ser apreendida tecnicamente? Como conciliar horizontes ontológicos e políticos inerentes às formas-de-vida com as exigência pragmáticas da técnica?

Na condução deste debate, mesmo reconhecendo inúmeras contribuições de pensadores, como as de Georg Simmel, Oswald Spengler, G.F. Spengler, Gilbert Simondon, Max Weber e outros, apoiar-nos-emos eminentemente nas (o apoio logístico fluirá das) reflexões heideggerianas sobre técnica e em filósofos iniciados por Heidegger, entre eles Emanuele Severino e Umberto Galimberti. Dialogar-se-á também, em alguns momentos, com o filósofo espanhol Ortega y Gasset em função de suas pioneiras contribuições reflexivas em torno da questão da técnica realizada no ano de 1933, através de um curso desenvolvido na Universidade de Verão de Santander, na Espanha e publicado posteriormente com o título: “*Meditação da técnica*” (1963), bem como com outros pensadores que contribuem com a temática em questão.

Iniciamos com uma premissa heideggeriana expressa em seu célebre texto “*A questão da técnica*”: “*A técnica é o destino de nosso tempo*”. Seguramente, pode-se dizer que a técnica é o destino do Ocidente desde seus primórdios. A técnica, esta capacidade criativa humana de fabricar instrumentos para o alcance de determinados fins, acompanha o ser humano desde seus primórdios na longa caminhada humanizadora do mundo.

No mundo grego antigo, principalmente através da obra de Aristóteles¹⁸², a *téchne* está intimamente ligada à dimensão da estética. Para ele a arte ocupa-se da beleza que reflete um tipo ideal de realidade que na natureza se apresenta de forma imperfeita. Nesta perspectiva, para Aristóteles o belo é um bem¹⁸³, um valor universal desejável e alcançável pela via racional, mas também pela via prática no exercício ético e político da *polis*. Proporciona aos seres humanos a agradabilidade na contemplação das formas, do cosmo, da existência e da vida. É um bem que agrada aos seres humanos e está vinculado ao plano das faculdades cognitivas que procuram reconhecer na natureza, nos objetos e na própria vida, a ordem, a simetria e a determinação.

¹⁸² É a referência à filosofia estética de Aristóteles imortalizada em duas magníficas obras: a *Retórica* e a *Poética*. Nestas obras Aristóteles expõe em seu melhor estilo sistemático e categórico uma análise pormenorizada da atividade estética.

¹⁸³ 1. (1094 a) Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 249.

Para Aristóteles “(...) há dois tipos de arte (*téchne*): artes mecânicas (que se ocupam da produção de instrumentos de trabalho) e artes imitativas da natureza.”¹⁸⁴ As artes imitativas dizem respeito às belas artes (pintura, escultura, arquitetura) e tinham para Aristóteles uma função pedagógica. Facilitam e aprimoram o aprendizado em relação ao mundo, à natureza e à condição do ser humano no cosmo. A outra função presente nas obras de arte, segundo Aristóteles, é sua função catártica, expressa fundamentalmente nas peças teatrais, na poesia, na música e na tragédia¹⁸⁵, pois possibilitavam aos cidadãos gregos a descarga das tensões acumuladas na vida real, em sua cotidianidade.

A *téchne*, pode ser dita, logo de princípio, um conhecimento (*gnósis*). É um conhecimento pois, corresponde a uma atividade do espírito, porém, é atividade produtiva e prática. A movimentação produtiva não se exaure, como ocorre com a atividade do *noûs*, na conceptuação; a arte, sendo causa de movimento que tem fundamento intelectual, enseja a formação de um silogismo prático, ou seja, de um silogismo que transporta o pensamento da esfera poética das idéias ao campo produtivo. Daí que, apesar de *gnósis*, a *téchné*, ao lado da *phrónesis*, é uma faculdade que dista substancialmente das demais faculdades intelectuais (*epistéme, sophia, noûs*).¹⁸⁶

A partir desta premissa aristotélica, a técnica apresenta-se como uma forma de conhecimento, atividade do espírito, da engenhosidade, da criatividade e se apresenta na forma de atividade produtiva e prática, ou, dito de outra forma, a técnica é potência de fazer, de materializar ideias, de colocá-las em ato através do campo produtivo. “O que “é” *téchne* “é” produto. Também tudo o que é produto, o é em virtude da *téchne*. (...). A *téchne* (...) é

¹⁸⁴ MONDIN, Batista. **Curso de filosofia**. Tradução do italiano de Benôni Lemos; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros São Paulo; Edições Paulinas, 1981, p.104.

¹⁸⁵ “Ter inventado a tragédia é um glorioso mérito; e esse mérito pertence aos gregos. Há, de fato, algo de fascinante no sucesso que conheceu esse gênero, pois, ainda hoje escrevemos tragédias, passados já 25 séculos. Tragédias são escritas por toda a parte, no mundo todo. Mais ainda, continuamos, de tempos em tempos, a tomar emprestado dos gregos seus temas e seus personagens: ainda escrevemos *Electras* e *Antígonas*. (...). A tragédia grega apresentava, por meio da linguagem diretamente acessível da emoção, uma reflexão sobre o homem. Sem dúvida, é por isso que, em épocas de crise e de renovação como a nossa, sentimos a necessidade de um retorno àquela forma inicial do gênero. (...). É essa a razão pela qual, ao escrever sobre a tragédia grega, somos obrigados a lançar-nos em considerações sobre a filosofia dos autores, ou a falar dos deuses e dos homens. (...). A tragédia grega sempre dá um testemunho sobre o homem em geral. (...) essa noção dos limites inerentes à condição humana está sempre presente na tragédia grega. (...) E o coro menciona, incansável a cada instante, a ação dessas forças sobre-humanas. (...) A tragédia define-se muito mais pela natureza das questões que levanta do que pelo tipo de respostas que oferece. E o trágico consiste em medir a sorte do homem em geral, em função de desgraças individuais, muitas vezes excepcionais. (...) na tragédia luta-se, tenta-se fazer o que se deve. E tudo o que se faz, seja o bem ou o mal, acarreta sérias conseqüências. Isso e nada além disso, constitui a tônica da tragédia. ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Tradução de Ivo Martinazo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, pp. 07/148/152/153.

¹⁸⁶ BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri, SP: Manole, 2003, p. 1378.

concepção e obra e importa em bifacialidade interativa entre o que se concebe e o que se produz.”¹⁸⁷

A partir destes argumentos de matriz aristotélica, evidencia-se que a técnica é uma forma de conhecimento produtivo que não tende a um fim, não se propõe a promover um sentido. Não desvela a verdade. Simplesmente produz, modifica o mundo, a existência, as formas-de-vida e acompanha o homem desde os tempos mais remotos, o que nos remete a “(...) entender a técnica não como uma dimensão cultural entre outras do mundo contemporâneo, mas sim como *destino histórico do ser-ai*.”¹⁸⁸

É sob estas perspectivas que Ortega y Gasset em seu curso e posteriormente obra: “*Meditações da Técnica*”, definirá a técnica como o conjunto dos atos técnicos empreendidos pelo homem na modificação do mundo, na reforma que o homem impõe à natureza, modificando-a no intuito de satisfazer necessidades e vontades. A técnica materializa-se como intensa e enérgica reação contra a natureza e suas forças, trazendo ao mundo, à existência, um conjunto de objetos e de seres que passam a fazer parte do projeto existencial humano.

De onde resulta que estes atos modificam ou reformam a circunstância ou natureza, conseguindo que nela haja o que não há – seja que não existe aqui e agora quando se necessita, seja que em absoluto não existe. Pois bem, estes são os atos técnicos, específicos do homem, o conjunto deles é a técnica, que podemos, desde logo, definir como a reforma que o homem impõe à natureza em vista da satisfação de suas necessidades. (...). É pois, a técnica, a reação enérgica contra a natureza ou circunstância que leva a criar entre esta e o homem uma nova natureza posta sobre aquela, uma sobrenatureza.¹⁸⁹

Sob os imperativos da técnica, a vida em sua bioticidade é elevada à condição primeira das formas-de-vida na modernidade, é alterada e sacralizada pelo avanço científico e técnico. A técnica torna-se um fim em si mesma, um dispositivo vital sem o qual se torna quase impossível pensar a vida contemporaneamente. A técnica dispõe, usufrui e reforma a vida, na medida das necessidades práticas derivadas das demandas biológicas, de desejos e necessidades potencializados por uma forma especificamente moderna e contemporânea de ser e estar no mundo. Cada vez mais a realização da vida e/ou das formas-de-vida depende necessariamente da técnica. A técnica deixa de ser a extensão do corpo na luta pela sobrevivência, para dispor da vida para tê-la à sua disposição.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 1379.

¹⁸⁸ CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2006, p. 124.

¹⁸⁹ GASSET, José Ortega y. **Meditação sobre a técnica: Vicissitudes das ciências. Cacofonia na física**. Tradução e Prólogo de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Limitada, 1963, p. 14.

(...) o empenho do homem por viver, por estar no mundo, é inseparável de seu empenho de estar bem. Mais ainda: que vida significa para ele não simples estar, mas bem-estar, e que somente sente como necessidades as condições objetivas do estar, porque este, por sua vez, é suposto do bem-estar. (...). O bem-estar é a necessidade fundamental para o homem, a necessidade das necessidades.¹⁹⁰

A busca da felicidade e do bem viver, residem na capacidade de desenvolvimento e aplicabilidade da técnica que pode permitir ao ser humano a longevidade, o corpo ideal e a vida saudável. Assim, se uma parte da vida humana está ligada ao que se pode denominar de natureza humana inerente a sua dimensão biológica, de algo que é natural e própria da espécie humana, a outra parte ou dimensão da vida humana é aquilo que se constrói, que se cria e inventa culturalmente a partir dos seres e dos elementos que a natureza disponibiliza.

É esta capacidade de criação de invenção, de trazer ao mundo humano culturalmente construído que se denomina de técnica. A técnica se apresenta em uma de suas dimensões, na capacidade humana de trazer à existência e ao mundo humano, objetos, coisas e seres que não se apresentam num primeiro plano na existência natural de forma imediata. Mas, a capacidade e a necessidade humanas de inventar a vida impulsionam-na a enfrentar a natureza, a manipulá-la e a exigir que a mesma entregue o que é necessário e de interesse para o bem-viver humano.

E precisamente a essa vida inventada, inventada como se inventa um romance ou uma peça de teatro, é ao que o homem chama de vida humana, bem-estar. A vida humana, pois, transcende da realidade natural, não lhe é dada como lhe é dado à pedra cair e ao animal o repertório rígido de seus atos orgânicos – comer, fugir, nidificar, etc. – Senão que o homem a faz, e este fazer a própria vida começa por ser a invenção dela.¹⁹¹

É neste contexto de invenção da vida humana, de construção do mundo, que o ser humano lança mão da técnica, a ponto de transformá-la contemporaneamente num fim em si mesma, passando a dispor do mundo, da totalidade da existência humana. O sujeito cognoscente traz consigo a necessidade de um método que lhe permita alcançar conhecimentos que, doravante, poderão ser estabelecidos sobre o mundo, sobre a existência, sobre a natureza, sobre sua condição humana e suas relações vitais. O sujeito moderno empreende uma incessante batalha cognitiva e técnica contra o *caos*, contra o desconhecido e/ou tudo aquilo que lhe escapa à capacidade de compreensão na perspectiva de constituição de um padrão de ordem, de previsibilidade sobre o mundo. Estabelece-se o *cosmo* como

¹⁹⁰ Ibidem, p. 20.

¹⁹¹ Ibid., p. 32.

condição da possibilidade de ordem, de harmonia, de objetividade, permitindo-lhe assim o desenvolvimento da ciência apoiada na instrumentalidade da técnica.

A luta pela ordem (...). É a luta pela determinação contra a ambigüidade, da precisão semântica contra a ambivalência. A ordem como conceito, como visão, como propósito, só poderia ser concebida para o discernimento da ambivalência total, do acaso do caos. (...) o outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos. (...). O outro é a incerteza, essa fonte de arquétipo de todo o medo.¹⁹²

Assim, desde seus primórdios, a ciência moderna, amparada pela instrumentalidade da técnica apresenta-se como portadora da vontade de verdade à procura do estabelecimento das leis universais, a partir das quais seria possível estabelecer a previsibilidade, a uniformidade, à regularidade dos seres e da dinâmica de sua existência. Pretendendo estabelecer relações de grandeza macrocósmica, bem como adentrar pelos intrincados e ínfimos caminhos da materialidade em sua dimensão microcósmica, decifrando-lhe os segredos e as potencialidades, o homem investe esforços e esperanças no desenvolvimento científico e técnico. Esta condição de aposta na ciência e na técnica justifica-se em parte, pelo fato do homem sentir-se órfão, abandonado numa realidade cosmologia de grandezas e profundezas abissais, e compete somente a ele encontrar vias de entendimento dos fenômenos naturais que permeiam sua existência. Por outro lado, há que se ter presente que o desenvolvimento científico e tecnológico, no âmbito das relações entre os seres humanos, povos e culturas, implica no domínio do saber e no exercício do poder.

A partir destas prerrogativas que se constituem na modernidade e, na perspectiva de Nietzsche, a ciência seria a forma mais jovem e nobre na civilização ocidental do ideal ascético na construção de certezas, de verdades e seguranças do homem que procura disfarçar a condição humana, seu caráter paradoxal e, necessariamente, parcial, limitado e contingente diante da inadiável tarefa de construir o mundo e inventar a vida por própria conta e risco, desprovido da sombra e do amparo, onipotente e onipresente do deus que foi assassinado pela ousadia de sermos modernos.

Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno (...) na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham-se os olhos e os ouvidos abertos para esse fato! (...). Também do ponto de vista

¹⁹² BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. 1999. Op-Cit., p. 14.

fisiológico a ciência pisa no mesmo chão que o ideal ascético: um certo *empobrecimento da vida* é o pressuposto, em um caso como no outro – as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos (...).¹⁹³

O deslocamento do eixo teocêntrico do mundo medieval para a perspectiva antropocêntrica moderna decretava a morte de Deus¹⁹⁴ como fundamento transcendente sobre o qual se fundamentavam as verdades reveladas, que amparavam o homem no cosmo, que conferiam a ele sentido e finalidade existencial, que orientavam seus pressupostos éticos e políticos. Assim, compete ao homem e, somente a ele, desprovido inclusive de sua sombra, como propõe Nietzsche em sua filosofia do meio dia, posicionar-se no mundo, dar forma à vida, que lhe permitam viver a intensidade das forças vitais, na sempiterna dinâmica do vir-a-ser.

Seguramente, o projeto moderno em seu eixo antropocêntrico é assaz impetuoso, desafiador à condição mortal dos seres humanos que anseiam por transcendências como garantia de sentido e finalidade existencial. Diz, mais ou menos, nestes termos, Nietzsche, na sua obra *Gaia Ciência*: “matamos deus, mas não conseguimos nos livrar de seu cadáver”, ou, dito de outra forma, a modernidade elege suas próprias transcendências e a transcendência digna de habitar o mais alto posto no monte Olimpo¹⁹⁵ na modernidade e na contemporaneidade é a técnica.

O crescimento indefinido da potência da técnica pressupõe, de fato, na técnica, a consciência de que não há e não pode haver limites absolutos para seu agir, e sobretudo, de que não pode haver a forma da potência que, na tradição do Ocidente, foi considerada a potência suprema e divina com que o homem se aliou, garantindo assim o seu habitar na terra.¹⁹⁶

Para o sociólogo português, Hermínio Martins, a modernidade assume posturas distintas diante das possibilidades da ciência e da técnica. Uma primeira forma de

¹⁹³ NIETZSCHE, GM. 1998, p. 141, (Aforismo 25).

¹⁹⁴ O anúncio da morte de Deus feito em praça pública pelo louco do Nietzsche na obra “*Gaia Ciência*”, aforismo 125, ratifica de forma peremptória o cerne no projeto moderno, que desde seus primórdios exigia a morte de toda e qualquer transcendência como condição da afirmação do homem e de suas capacidades inventivas e criativas na construção de seu mundo, tendo como suporte à ciência e a técnica, agora elevadas à condição de novas transcendências num mundo secularizado.

¹⁹⁵ O Monte Olimpo figura na mitologia grega como a morada dos doze deuses e cujo mais alto posto era ocupado por Zeus. No entanto, se na dinâmica política sobre a qual se constituía a mitologia grega, Zeus negociava constantemente a condição do exercício do poder com os demais deuses, o âmbito técnico-científico exclui esta possibilidade, conduzindo os seres humanos à potencialização de uma racionalidade instrumental que se justifica pelo seu fazer. Ou seja, se algo é tecnicamente factível, que se faça não necessitando de justificativas éticas para sua execução e/ou implementação.

¹⁹⁶ SEVERINO, Emanuele. **Horizonte ético para o nosso tempo (técnica e ética)**. Traduzido por Selvino J. Assmann. (In) <http://www.filosofia.it/pagine/pdf/Severino%20Orizzonte%20etico.pdf>. – Acessado em: 24/04/2008, páginas 1-16, p. 03.

posicionamento, segundo o autor, é derivada de uma tradição prometéica que projeta na ciência e na técnica a condição por excelência do domínio das forças da natureza em função do bem humano. Através da ciência e da técnica o ser humano poderia libertar-se das limitações impostas pela natureza. Esta perspectiva apresenta-se no ideário dos fundadores do método científico, entre eles Galileu Galilei, Francis Bacon, alcançando a física mecânica de Isaac Newton, expressando-se em contundentes máximas, tais como: “É preciso torturar a natureza até que ela nos confesse seus números”, ou, “mensurar, escravizar e domar a natureza ao invés de compreendê-la”.

Por orientação desta tradição vasculha-se o cosmo em suas grandezas cósmicas, bem como em suas minúsculas formações materiais, com o afã de humanizar a natureza. Esta cosmovisão prometéica potencializou-se no século XIX sob a influência positivista e projetou na ciência e, fundamentalmente na técnica, a condição da humanização da natureza, da reforma da sociedade, da tecnificação dos corpos e do sentido conferido às formas-de-vida.

A segunda perspectiva que se estabelece no final do século XIX e, de forma mais contundente nos primórdios do século XX, é denominada de tradição fáustica por Hermínio Martins. A tradição fáustica caracteriza-se por um posicionamento crítico frente às promessas prometéicas de uma humanidade livre da dor, do sofrimento e das forças desproporcionais da natureza, transformando-a em natureza humanizada, integrada ao projeto antropocêntrico de construção de um mundo previsível, seguro e habitável.

A tradição faustica, em sua versão frankfurtiana, denuncia as falácias de uma racionalidade ocidental moderna que se materializa numa racionalidade instrumentalizada, tecnificada, indiferente moralmente em relação aos resultados de suas intervenções na natureza, no mundo, na existência. Uma razão instrumental que parte do princípio de que tudo o que é tecnicamente factível, justifica-se por si.

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.¹⁹⁷

Outra variável interpretativa decorrente desta tradição fáustica é a vertente heideggeriana que denuncia o niilismo técnico que se estabelece na modernidade e na contemporaneidade. Ou seja, que a técnica de um meio do qual o homem se utilizava para

¹⁹⁷ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro Editora, 2000, p. 29.

alcançar suas necessidades e finalidades existenciais, tornou-se um fim em si mesmo. Ao tornar-se um fim em si mesmo deixa de estar a serviço das demandas humanas, ou ainda, passa a fazer uso do ser humano na reprodução de seu vazio de sentido e finalidade. A técnica, ao tornar-se um fim em si mesmo, faz com que o homem seja alijado, desapropriado do horizonte de sentido e finalidade da técnica, perdendo o controle sobre suas realizações e, em última instância, coloca na eminência de extinção a própria vida em sua totalidade.

Abreviadamente, a tradição Prometéica liga o domínio técnico da natureza a fins humanos e sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira e, em particular, das “classes mais numerosas e pobres” (na formulação Saint-Simoniana). A tradição Fáustica esforça-se por desmascarar os argumentos Prometeicos, que subscrevendo, que procurando ultrapassar (sem solução clara e inequívoca) o niilismo tecnológico, condição pela qual a técnica não serve a qualquer objetivo humano para além de sua própria expressão.¹⁹⁸

O filósofo italiano Emanuele Severino chama a atenção para o fato de que, contemporaneamente, não há mais sentido em se fazer distinção entre ciência e técnica, uma vez que não existiria mais uma ciência que dirigisse a técnica como uma entidade transcendente em relação à técnica. “Com base na superação desta distinção, não existe mais uma “ciência que dirige a técnica”, que continuaria (...) subordinada à ciência. Quando falamos de técnica, falamos de uma perfeita fusão entre a atitude contemplativa e a atitude prática (...).”¹⁹⁹

Estas perspectivas estabelecidas pelo esforço cosmológico moderno remetem a uma análise considerada como epicentro da tradição fáustica na interpretação da técnica no contexto civilizatório ocidental e aponta para Heidegger que coloca em jogo o questionamento da essência da técnica, como condição para se pensar a vida nas formas como ela se apresenta (*Dasein*). Para Heidegger a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. A essência da técnica não é de modo algum coisa que se reduza ao âmbito técnico. Partir do técnico como condição de sua essência não possibilita alcançar a essência, o que limita a liberdade de pensar as implicações sobre a vida, sobre as possibilidades de ser e estar (apresentar-se) no mundo. Heidegger insiste que permanecer no âmbito do técnico como o essencial é, em última instância, negar a liberdade pelo fato de considerar a técnica como algo neutro. Heidegger, “(...), considera nuestro tiempo como la época del predominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna, esencia que llama *das Ge-stell*: lo dis-

¹⁹⁸ MARTINS, Hermínio. **Tecnologia, modernidade e política.** (In) Transições da modernidade. Revista Lua Nova. N° 40/41 – Vol. 97, pp. 289 – 322, p. 290.

¹⁹⁹ SEVERINO, Emanuele. **Horizonte ético para o nosso tempo (técnica e ética)**, 2008. Op.-Cit., p. 12.

puesto, el dis-positivo, la im-posición, la posición-total. Esta esencia es un modo de destinarse el *ser* al hombre, y a ella corresponde este (...).”²⁰⁰

Questiona-se a técnica ao questionar o que ela “é”, o seu “ser”. Aquilo que lhe dá identidade que possibilita a aproximação de seu entendimento diante das possibilidades e matizes do que pode ser o real. A concepção moderna de técnica parte do pressuposto de que ela é um meio e um fazer humano, o que a caracteriza por sua determinação instrumental e antropológica. Porém, para Heidegger, ao definir-se a técnica como meio para fins, ou, a permanência deste caráter instrumental, faz com que todo esforço de conduzir o homem a uma adequada relação com a mesma, seja determinado pela concepção instrumental da técnica, levando a uma visão precarizada, comprometendo um adequado posicionamento diante das prerrogativas técnicas que se apresentam na modernidade à medida que a transformam num fim em si mesma e reduzem as condições de possibilidade do pensamento e da ação humana e remetem-na à condição de conformidade, a atuar na operacionalização de formas otimizadas da técnica enquanto meio.

A partir desta visão instrumental da técnica, Heidegger adverte de que a correta determinação da técnica não permite alcançar sua essência. O que é meramente correto, talvez, não seja imediatamente verdadeiro e somente o que é verdadeiro nos leva a uma relação livre com o que nos toca, a partir de sua essência. Uma das possibilidades de “desocultar” o que a técnica “é” ou pode “ser”, é remeter à sua causalidade instrumental, ou seja, reconhecer na técnica, na sua redutibilidade fechada em si mesma e desprovida de finalidade para além de sua própria expressão, a dimensão meramente instrumental, operacional. Para os modernos, *causa* significa *aquilo que efetua*, que faz com que algo surja dessa ou daquela maneira como resultado, diferentemente do modo de os gregos pensarem, para quem *causa* significa *aquilo que compromete* uma outra coisa.

Há séculos a filosofia ensina que há quatro causas: 1. a *causa materialis*, o material, a matéria (...). 2. a *causa formalis*, a forma, a figura, na qual se instala o material; 3. a *causa finalis*, o fim (...) requerida e determinada segundo matéria e forma; 4. a *causa efficiens*, o forjador da prata que efetua o efeito, a taça real acabada.²⁰¹

Estas quatro causas apresentam-se como modos de comprometimento que permitem algo aparecer, apresentar-se à existência. Deixam algo surgir na “pré-sença”, liberam algo e,

²⁰⁰ GUERRA, Jorge Acevedo. Meditación acerca de nuestra época: una era técnica. (In) SABROVSKY, Eduardo. **La Técnica en Heidegger. Antología de textos**. Santiago del Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2006/2007, p. 12.

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. **A questão da Técnica**. Tradução e apresentação de Marco Aurélio Werle. Cadernos de Tradução, n 2. DF/USP, pp. 40-93, 1997, p. 47.

com isso, situam-se num completo surgir. O comprometimento é o traço fundamental desse deixar situar no surgir. O comprometimento está situado na essência da causalidade pensada pelos gregos. O que está em jogo para os gregos é pensar o produzir em toda sua amplitude, na relação com a *physis*, na relação com a totalidade daquilo que é e que se apresenta para a existência. “De acuerdo con la concepción griega, la *physis* es la *póiesis* en el sentido más pleno y elevado. La *póiesis* humana es analógica a la de la naturaleza. Se trata de una producción de lo *artificial*; es decir, de lo que no surge *por naturaleza*.²⁰²

O produzir não se reduz ao que é feito manualmente, ao objeto que é levado a aparecer mecanicamente no mundo. É também o que, a partir de si emerge seu sentido e, os sentidos que propõem à existência em seu entorno são um produzir. Sendo assim, o que se apresenta, tem em si a irrupção do produzir no comprometimento consigo e com o mundo, com a *physis*. O produzir leva do “ocultamento” para o descobrimento, é o trazer ao mundo, ao plano da existência, da reversibilidade, na medida em que algo oculto chega ao desocultamento, à verdade, como a exatidão da representação.

A técnica apresenta-se para os gregos como um modo de desabrigar, de desocultar o ser, de trazer à existência, de alcançar a verdade. Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está à frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado. O decisivo na concepção técnica do mundo antigo é a sua possibilidade de desabrigar, de trazer à existência, essencializando-se no âmbito onde acontece o desabrigar, o desocultamento.

No contraponto com as prerrogativas da técnica no mundo antigo, para Heidegger, a questão decisiva apresenta-se da seguinte forma: “*de que essência é a técnica moderna*”? Ora, também ela é um desabrigar, um desocultar. Ela o faz desafiando e exigindo, na relação com a natureza, que se reduza à condição de fornecedora de energia e matéria prima a ser armazenada, consumida freneticamente, na marcha do ideal de progresso do mundo moderno. Apresenta-se como o desafio de extrair, destacar da natureza, tirar o máximo de proveito a partir do mínimo de despesas. A natureza é objetivada, desabrigada e reduzida à condição funcional e pragmática. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar. O mundo transforma-se num grande depósito de mercadorias e quinquilharias, expressão máxima de uma racionalidade que se estabeleceu na crença do progresso material, a condição do desenvolvimento existencial.

²⁰² LINARES, Jorge. LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA: DESTINO Y PLEIGRO PARA EL SER DEL HOMBRE. (IN) **Revista: Signos filosóficos**, num.10, Julio-diciembre, 2003. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. México, páginas 15-44, p. 29.

Como de-pósito aparecem as coisas somente na sua funcionalidade e disposição. (...). A palavra de-pósito ganha agora a posição de um título. Ela caracteriza nada menos do que a maneira como tudo que foi atingido pelo desocultamento exigente desafiante se apresenta. (...). No processo da apropriação das propriedades das coisas, a técnica desapropria-as do próprio. (...) atinge o homem a quem a técnica demanda igualmente como depósito.²⁰³

A busca moderna pelo viver bem, pelas pequenas felicidades proporcionadas pelos instantes efêmeros de consumo, pela segurança individual, apresenta-se como um dos traços fundamentais do desabrigar do mundo, da vida pela técnica. O modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar se essencializa pela técnica moderna, está submetido à lógica da subsistência e, necessariamente, da subserviência do mundo, da natureza e da existência. Ao transformar a natureza em objeto de pesquisa, ao representá-la a partir de um olhar objetivo e metódico, o homem elimina o apresentar-se da natureza em si mesma e faz com que desapareça e se ausente na perspectiva da redutibilidade a objeto de subsistência. A técnica moderna, enquanto desabrigar que requer, não é um mero fazer humano, mas potencializa no ser humano o desejo e a vontade para requerer o real, enquanto, mera condição de subsistência. “O valor calculado dissolve as propriedades específicas das coisas, desfaz a sua identidade e demonstra o desconhecimento do seu peso específico”.²⁰⁴

Na essência da técnica encontra-se aquilo que Heidegger designa como “armação”, sobre o qual se apóia o trabalho técnico de categorização em estruturas, camadas, suportes e conjuntos de peças que compõem a totalidade. A armação apresenta-se, desta forma, como dissecação da totalidade na fria estruturação das partes funcionais. Na armação acontece o descobrimento onde o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto subsistência. Nesta condição, o homem da era da técnica moderna é desafiado a incorporar-se na centralidade do desabrigar, assumindo uma postura instrumental de requerente frente à natureza e em relação a si mesmo. Seu modo de representar a natureza faz com que a disponibilize como um complexo de forças possíveis de serem calculáveis, mensuráveis, e conseqüentemente, manipuláveis sob estas perspectivas. “Definir a técnica como uma maneira de desocultamento significa entender a essência da técnica como a verdade do relacionamento do homem com o mundo. A técnica não é mais algo exterior e exclusivamente instrumental, mas a maneira pela qual o homem se apropria e se aproxima da natureza.”²⁰⁵

²⁰³ BRÜSEKE, Franz Josef. **A técnica e os riscos da modernidade**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001, pp. 79/80/81.

²⁰⁴ Ibidem, p. 67.

²⁰⁵ BRÜSEKE, Franz Josef. **A Modernidade Técnica**. (In). Revista Brasileira de Ciências Sociais, Volume 17, Nº 49, Junho de 2002. páginas 135-173. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acessado em 26/03/2008, p. 140.

Um ser humano sente-se como se fosse o centro do Universo porque, para ele, sua própria percepção consciente é o ponto de onde vê o panorama cósmico espiritual e material. Também é egocêntrico, no sentido de que seu impulso natural é tentar fazer o resto do Universo servir a seus propósitos. Ao mesmo tempo, tem consciência de que, longe de ser o verdadeiro centro do Universo, ele próprio é efêmero e dispensável.²⁰⁶

A técnica moderna somente se afirmou quando pôde apoiar-se sobre a ciência exata na interpretação da natureza. A moderna teoria da física representa a preparação daquilo que Heidegger entende como essência da técnica moderna, na medida em que tal teoria, expõe a natureza como conjunto de puras teorias universalizáveis expostas como contexto de forças previamente possíveis de serem calculadas em padrões de regularidades determináveis pelo ser humano. Mesmo com o recuo da física, em sua visão mecanicista e objetiva da natureza, não se renuncia ao fato de que a natureza se anuncie em algum modo asseverado, calculado, como sistema de informações. Uma vez mais, a possibilidade de impulsão na direção da causalidade, em sua essencialidade, é preterida em “função” de causas asseguradas e simultâneas na ordenação de um mundo objetivo, disposto unicamente à subsistência.

Portanto, a essência da técnica moderna se anuncia naquilo que Heidegger denomina como armação, que é o modo a partir do qual a realidade se desabriga como subsistência. O homem, em sua natureza e condição humana, apresenta-se no mundo desafiado a requerer e a desabrigar a realidade enquanto necessidade de subsistência. Desta forma, o ser humano está situado no âmbito essencial da armação e a técnica torna-se o ambiente vital conduzindo-o pelo caminho do desabrigar o real por todos os lugares e recantos possíveis e imagináveis.

A essência da técnica conduz o homem para o caminho do desabrigar como sendo seu “destino”, o que remete a pensar uma essência da história para além da mera historiografia ou da ratificação do fazer humano. Esta perspectiva destinal marcante da trajetória humana apresenta-se como infinito impulso adiante, como contínuo progresso que se supera a si mesmo, missão antropocêntrica de subjugar, de desabrigar ou de desocultar na intenção de alcançar o máximo domínio e a maior previsibilidade sobre as coisas, sobre o mundo, sobre a existência e sobre os próprios seres humanos.

Parece que si el hombre está emplazado por la esencia de la técnica, y ahora su entera existencia está dominada por el *solicitar* provocador, entonces no puede establecer – por el momento – una relación libre y una distancia ontológica que le permita salir deste emplazamiento. En este sentido, la esencia de la técnica moderna se revela como un destino (*Geeschick*) que el ser nos ha destinado. (...). Así, pues, Heidegger muestra que la libertad del

²⁰⁶ TOYNBEE, Arnold. **A humanidade e a mãe-terra: uma história narrativa do mundo**. Tradução Helena Maria Camacho Pereira e Alzira Soares da Rocha. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p. 20.

hombre ante la técnica moderna está limitada e, incluso, amenazada. El hombre no puede desatender el llamado provocador de la técnica porque proviene del ser mismo y es el modo como ha sido revelado en nuestra época.²⁰⁷

A armação como perspectiva existencial, como condição destinal ao desabrigar o real, transformou-se, na modernidade, num imperativo categórico da condição para o descobrimento da realidade. O destino do desabrigar domina os homens, não, porém, como mera fatalidade de coação, mas como condição da liberdade. Liberdade inserida em determinada temporalidade e historicidade, remetendo o homem à paradoxalidade de sua condição diante de projetos existenciais autênticos e suas exigências, daquele que contempla, ouve e se sente pertencente ao âmbito do destino, ou, de projetos existenciais inautênticos, quando se abre mão do exercício da liberdade, daquele que reflete a própria existência, o estar-aí, o apresentar-se no mundo em meio a seus desafios.

Para Heidegger “(...) a essência da liberdade, *originariamente*, não está ordenada segundo a vontade, ou, apenas segundo a causalidade do querer humano”. A “liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis”.²⁰⁸ A liberdade é o que iluminando oculta, que se aproxima da verdade e reconhece que o essencial pode ali não estar, é o reconhecimento do fundo misterioso no desvelamento do ser.

O discurso moderno afirma a técnica como o destino da época atual enquanto marcha para o progresso, para o desenvolvimento, algo inalterável e inevitável. Tal prerrogativa civilizatória remete a polêmicas e polarizações diante da técnica, na forma de perpetuá-la cegamente, ou, de insurreição desesperada contra ela, o que revela os extremismos que se assumem diante da técnica, conduzindo à posições equivocadas e infrutíferas em torno do debate de sua importância e, de seus limites sobre a vida em sua totalidade e sobre a condição humana.

Para Heidegger a questão central está no humano se abrir para a “essência” da técnica, o que o remete à exigência libertadora de sua condição, de reconhecer que a essência da técnica como elemento destinal, potencializado na inevitável marcha para o progresso, remete o homem à condição de perigo. Pois, o desabrigar que remete ao conhecimento objetivo sobre o mundo abriga o perigo de o ser humano equivocar-se e falsear (por meio do que foi descoberto) o mundo. Dessacralizando-o, retira-lhe o mistério que reside em seu fundo causal. “(...), la originalidad y la validez actual de la filosofía heideggeriana de la técnica (...),

²⁰⁷ LINARES, Jorge. **LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA: DESTINO Y PLEIGRO PARA EL SER DEL HOMBRE**. 2003. Op-cit., p. 34.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **A questão da Técnica**. 1997. Op-cit., p. 75.

sino, más bien, en el hecho de haber advertido que el peligro que proviene de la técnica es *ontológico*, pues afecta al ser del hombre en tanto *ser abierto al ser* y en tanto que se poseedor de una inherente *libertad para ser*.²⁰⁹

O descobrimento de um contexto calculável e mensurável de forças naturais, de possíveis representações geométricas da natureza, permite ao homem transformá-la, mas o perigo apresenta-se no fato de transformar esta (possível) representação da natureza em algo verdadeiro. Nesta condição, pode-se dizer que o perigo se apresenta em duas direções. Na primeira, que o mundo objetivamente conhecido é reduzido à condição de subsistência, a uma quantidade infinita de mercadorias consumíveis e descartáveis, redução esta que atinge e configura necessariamente a vida em suas formas contemporâneas. A segunda é a ilusão de que tudo o que vem ao encontro, somente subsiste na medida em que é algo feito pelo homem. Isto confere ao homem a aparência de que em todos os lugares somente encontra a si mesmo.

A armação, como essência da técnica moderna, coloca em um jogo perigoso, o mundo, a natureza, o próprio ser humano em sua relação consigo e com tudo o que é e se apresenta a existência no plano da imanência. Impede toda possibilidade diferente de desabrigar, marcada pela imposição e cobrança por segurança e subsistência. A armação impede o aparecer e a afirmação da verdade essencial. O destino que requer e manda é, assim, o extremo perigo. A essência da técnica enquanto destino do desabrigar é o perigo no as formas-de-vida na contemporaneidade estão submetidas. A autêntica ameaça já impregnou o ser humano em sua essência, impedindo-o de adentrar num desabrigar mais originário, de perceber o apelo a uma verdade originária.

Neste contexto, a técnica trespassa as formas-de-vida em curso em nossos dias, respondendo aos anseios, aos desejos e às necessidades derivadas de práticas de vida elevadas em sua condição prioritariamente biológica. Cada vez mais a busca pela realização vital, por sentido e finalidade que orientem as formas-de-vida, articula-se às armações possíveis derivadas das panacéias prometidas da técnica. A técnica deixa de ser a extensão do corpo na luta pela sobrevivência, no desvelamento do ser que é chamado à existência, para provocar e dispor da vida, para tê-la à sua disposição como reserva biológica na busca da longevidade, do corpo perfeito, na otimização de desejos e necessidades de produção e consumo.

Nesta perspectiva, a busca da felicidade e do bem viver, reside nas promessas e na crença de desenvolvimento e de aplicabilidade da técnica que permitirão ao ser humano a

²⁰⁹ LINARES, Jorge. **LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA: DESTINO Y PLEIGRO PARA EL SER DEL HOMBRE**. 2003. Op-cit., p. 41.

longevidade, o corpo ideal, à vida saudável, o consumo privatizado de si mesmo e, a descartabilidade de objetos e de relações com as coisas e com os seres humanos, que perdem a compreensão de seu sentido na efemeridade das relações tecnologizadas em que se insere a vida de consumo.

(...) evidenciar a transformação que o homem sofre na idade da técnica. Continuamos pensando a técnica como instrumento à nossa disposição, enquanto a técnica se tornou o ambiente que nos envolve e nos constitui segundo as regras de racionalidade que, baseando-se apenas em critérios de funcionalidade e de eficiência, não hesitam em subordinar as exigências do homem às exigências do aparato técnico. Inconscientes, movemo-nos ainda com os traços típicos do homem pré-tecnológico que agia tendo em vista fins inscritos num horizonte de sentido, com uma bagagem de idéias e uma coletânea de sentimentos em que se reconhecia. Mas a técnica não tende a um fim, não promove um sentido, não inaugura cenários de salvação, não redime, não desvela a verdade: a técnica funciona.²¹⁰

O que estava em jogo na modernidade e que se potencializa na contemporaneidade é a construção de uma ordem racional, asséptica e higiene que projeta na técnica os dispositivos por excelência na definição da vida, na manipulação dos corpos como o suporte da vida e da morte. O corpo, este lugar polissêmico, híbrido entre natureza e cultura, entre privado e público, necessitava ser disciplinado, higienizado, como condição da máxima produtividade e felicidade possível. Submetido aos constantes tratamentos, métodos e técnicas com o intuito de controlar e, se possível, extirpar as mazelas que se abatem sobre os corpos degenerando-os, ceifando-os, abortando prematuramente vidas produtivas e consumidoras.

O corpo, suporte por excelência da vida é transformado em laboratório vivo de dietas, de regimes, de tratamentos e de drogas sintetizadas, no afã de alongar a vida, diminuir sofrimentos, otimizar suas condições de plena produtividade e de consumo, exige tecnicamente que se possa livrá-lo de sintomas de desconforto, de indisposição, e em certas circunstâncias, em que os cálculos de custo e benefício assim o exigirem, de agilizar a sua morte quando esta se faz eminente e “irreversível” (a partir dos discutíveis critérios técnicos da medicina), a consumir significativos recursos estatais e sociais na manutenção de um corpo que jaz decrépito e inerte em um leito de hospital.

A técnica elevada à condição de si mesma agrilhoa a vida à manifestação e à condição biológica. Confere-lhe um horizonte ontológico e político articulado em torno de formas-de-vida, caracterizadas por uma ansiosa busca pela vida. Paradoxalmente constata-se

²¹⁰ GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne: o homem na idade da técnica**. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006, p. 33.

que, em nenhum outro momento da ocidentalidade, a vida foi tão obliterada, violentada e, reduzida em suas potencialidades. A efemeridade, o instantâneo e a descartabilidade dificultam fazer a experiência da presentidade cotidiana do ser, de apreciar o transcorrer dos fatos, que constituem a vida. Impede-se o ser humano de fazer a experiência da finitude, da morte como um momento único de cada ser e como condição do bem viver, mas, em outro sentido, apenas como um “evento” consumível, na efêmera dinâmica de formas-de-vida decrépitas.

Porém, Heidegger dirá: “Mas onde o perigo cresce também há salvação.”²¹¹. Ou seja, a essência da técnica deve abrigar em si as possibilidades daquilo que salva. Para tanto, questionar-se-á a técnica, pois, é na sua essência que se encontram as possibilidades que salvam. É a técnica que solicita e impulsiona a pensar em outro sentido o que se entende por “essência”. Assim, torna-se imprescindível que também se questione: É essencial tudo aquilo que dura? Mas, o que dura é o que somente continua? Dura a essência da técnica no sentido da continuação de uma ideia que paira sobre tudo o que é técnico?

O modo como a técnica se essencializa somente se deixa visualizar com base naquele continuar por onde acontece a armação enquanto um destino do desabrigar. Na armação que se impõe sobre o homem, no requerer como único modo de desabrigar, impulsionando o homem ao perigo do abandono de sua livre essência, encontra-se a possibilidade da percepção do sentido, do pertencimento íntimo e indestrutível, do homem a uma totalidade que mantém seu mistério e leva a atentar para a essência da técnica.

Nós humanos somos um aspecto parcial e momentâneo de um incrivelmente longo e paciente processo, da fantástica história evolutiva do Caudal da Vida que caracteriza nosso Planeta e o distingue dos demais planetas deste sistema solar. (...). A natureza não é um aglomerado arbitrário de fatos isolados, arbitrariamente alteráveis ou dispensáveis. *Tudo esta relacionado com tudo.*²¹²

Enquanto se representa a técnica como instrumento, permanecer-se-á preso à vontade de dominá-la e, na sensação de dominá-la, fica-se cada vez aprisionado e violentado por ela, sem perceber, na medida em que se depositam confiança e esperança, de que o desenvolvimento técnico instrumental é a condição de um mundo melhor. Questionar a técnica moderna é, portanto, questionar-lhe a essência em sua ambiguidade enquanto impulso

²¹¹ HEIDEGGER, Martin. **A questão da Técnica**. 1997. Op-cit., p. 81.

²¹² LUTZENBERGER, José A. **Fim do Futuro? Manifesto Ecológico Brasileiro**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1986, p. 11.

para o “mistério do desabrigo da verdade”. “A questão da técnica é a questão acerca da constelação na qual acontece a essencialização da verdade”.²¹³

Portanto, para Heidegger, a “*A questão da Técnica*” apresenta-se como uma convocação, como possibilidade diante de possível salvação. Salvação esta que se realiza nas pequenas coisas, no olhar atento e na contemplação do mundo e da vida de forma questionadora, procurando compreender, no limite das possibilidades, o fato técnico de estar diante de inúmeras possibilidades vitais e da companhia de perigo extremo.

Questionar a essência da técnica é anunciar o perigo de sua essencialização e abarcar a totalidade das manifestações existenciais, na aridez da instrumentalidade como meio e fim em si mesmos. Questionar a essência da técnica é dar-se conta de que ela se tornou o ambiente por onde se vaga, se vive, se convive e se modifica a natureza, o entorno. É dar-se conta de que ser requerido e provocado por um poder que se manifesta na essência da técnica. Enquanto se questiona o homem é, pois, o questionar é a condição e a atenção do pensamento.

1.3.3 A Biopolítica como Paradigma da Ocidentalidade na Administrabilidade da Vida e da Morte.

Uma das possibilidades marcantes de caracterização da modernidade é a captura da vida pela política e, na contrapartida deste movimento, a adequação da política à vida. A modernidade reafirma a perspectiva anteriormente exposta de que a vida não comporta uma definição científica, vinculada estritamente à natureza. Antes, requer como condição de uma possível definição, o reconhecimento da dimensão epistemológica e, conseqüentemente ontológica, de que definir a “vida” implica no reconhecimento de paradoxalidades que se entrecruzam entre natureza e cultura, história e desenvolvimento biológico, indivíduo e espécie, matéria e espírito (pensamento). Desta forma, o que está em jogo é a compreensão das relações que se estabelecem entre estas dimensões vitais, conformando formas de vida como condição de possibilidade de questionamento e posicionamento frente aos desafios existenciais de cada tempo. “El hecho de que esta, lejos de reducirse a un mero caldo natural, siempre esté calificada historicamente (...)”²¹⁴

²¹³ HEIDEGGER, Martin. *A questão da Técnica*. 197. Op-cit., p. 87.

²¹⁴ ESPOSITO, Roberto. *BIOS. Biopolítica y filosofía*. Traducción de: Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 50.

Historia y naturaleza, vida y política, se entrelazan, se reclaman, se violentan mutuamente conforme a una alternancia que al mismo tiempo hace de cada una matriz y resultado provisional de la otra y, a la vez, una mirada sagital que hiende y destituye la pretendida plenitud de la otra, su presunción de dominio sobre el campo completo del saber.²¹⁵

Segundo o filósofo italiano Roberto Esposito em sua obra: “*Bíos, biopolítica y filosofía*” (2006), é possível encontrarem-se os primeiros vestígios do conceito de biopolítica em obras que se apresentam nos estertores do século XIX, nas primeiras décadas do século XX e no pós-guerra. A especificidade do conceito de biopolítica no contexto das obras que vêm à luz nestes períodos é uma significativa influência positivista, e darwinista, que se aplica na interpretação das funções do Estado na administração e no fortalecimento de sua população como manifestação da riqueza biológica e vital, em função dos interesses de autoafirmação populacional, econômica e territorial. Nestas perspectivas, o conceito de biopolítica assume três caracterizações específicas: “(...) três bloques diferenciados y sucesivos en el tiempo, caracterizados respectivamente por un enfoque de tipo organicista, antropológico y naturalista.”²¹⁶

O enfoque organicista vincula-se a um conjunto de reflexões que compartilham entre si uma concepção vitalista de Estado. Estas reflexões e concepções se desenvolvem mais especificamente na Alemanha. “Pero centremos la atención en quien fue probablemente el primero en emplear el término “biopolítica”, el sueco Rudolph Kjellen, a quien también se debe la acuñación de la expresión “geopolítica” (...).”²¹⁷ A concepção vitalista parte do princípio de que o Estado não nasce a partir de um contrato social, tornando-se assim um sujeito de direito, mas é o resultado da integração de um conjunto de indivíduos que agem de forma unificada tanto espiritualmente quanto corporalmente. Ou seja, estabelece-se uma concepção biológica de Estado como corpo vivo, articulado em torno dos diversos órgãos, representando as diversas profissões e competências que conferem sentido e unidade ao Estado.

(...) Ya en esta transformación de la idea de Estado, según la cual este no es un sujeto de derecho nacido de un contrato voluntario, sino un conjunto integrado de hombres que se comportan como un único individuo espiritual y corpóreo a la vez, puede detectarse el núcleo originario de la semántica biopolítica.²¹⁸

²¹⁵ Ibidem, p. 51.

²¹⁶ Ibid., p. 27.

²¹⁷ Ibid., p. 27.

²¹⁸ Ibid., p. 28.

Esta concepção biopolítica organicista de Estado que se estabelece principalmente na Alemanha, em fins do século XIX e primórdios do XX, resultará em certa medida nos desenvolvimentos totalitários perpetrados pelo nazismo. Na medida em que o Estado é considerado organismo vivo, torna-se necessário e fundamental extirpar parasitas, bactérias, vírus e corpos estranhos que podem comprometer o funcionamento dos membros e, conseqüentemente, do Estado.

O segundo enfoque sobre o conceito de biopolítica desenvolve-se na França durante os anos sessenta. As reflexões estabelecidas sobre o conceito de biopolítica situam-se no marco de um reposicionamento do conceito, na medida em que era imperativo procurar superar a visão organicista de Estado que esteve nos fundamentos das experiências nazi-fascistas. “(...) la nueva teoría biopolítica es consciente de la necesidad de una reformulación semántica, incluso a expensas de debilitar la especificidad de la categoría en favor de un más atemperado desenvolvimiento humanista.”²¹⁹

Com enfoque marcadamente antropológico o conceito de biopolítica passa a compor estudos que procuram remontar à história da humanidade “(...) sobre la base de las leys de la vida celular y de la vida biológica más elemental, no tiene intención alguna de llevar su análisis a una conclusión naturalista (...).”²²⁰ A formulação do conceito de biopolítica aproxima-o de uma perspectiva ontológico-política em que vida e política se fundem e tornam-se condição necessária para a compreensão do ser humano em sua dimensão individual e global.

Se ha definido la biopolítica como ciencia de las conductas de los Estados y de las colectividades humanas, habida cuenta de las leys e del ambiente natural y de los hechos ontológicos que rigen la vida del hombre y determinan sus actividades, sin que esta definición implique una aclaración del carácter específico de su objeto, ni un examen crítico de sus efectos.²²¹

Uma terceira formulação do conceito de biopolítica encontrar-se-a “(...) en el mundo anglosajón y está em curso. Su inicio formal puede fijarse en 1973, cuando la Internacional Political Science Association inauguró oficialmente un espacio de investigación sobre biología y política.”²²² A ênfase nesta formulação conceitual de biopolítica recai nos aspectos determinantes da natureza que necessitam ser compreendidos e potencializados pela política como condição de resposta aos desafios da existência e da vida em sociedade. Desta forma,

²¹⁹ Ibid., p. 33.

²²⁰ Ibid., p. 33.

²²¹ Ibid., p. 35.

²²² Ibid., p. 36.

este conceito se estabelece sob os pressupostos do evolucionismo darwiniano no plano da natureza, e do darwinismo social no plano das relações da vida em sociedade.

Contra la tesis de que los acontecimientos sociales requieren explicaciones históricas complejas, estos son atribuidos a dinámicas ligadas, en última instancia, a las necesidades evolutivas de una especie, como la nuestra, que difiere, cuantitativa pero no cualitativamente, de la especie animal que la precede e la incluye. Así, tanto la actitud predominantemente agresiva como la actitud cooperativa de los seres humanos son atribuidas a modalidades animales instintivas. La propia guerra, en cuanto inherente a nuestra naturaleza ferina, termina por adquirir carácter de inexorable. Todos los comportamientos políticos que se repiten con cierta frecuencia en la historia (...) se arraigan profundamente en una capa pré-humana a la cual no solo quedamos ligados, sino que aflora inevitable y sistemáticamente.²²³

Mas é Foucault que acaba ressignificando o termo biopolítica em suas articulações genealógicas e filosóficas na década de setenta do século XX. Foi no período de 1974 a 1979 que o termo ganhou a centralidade nas pesquisas, nas obras e entrevistas, imprimindo-lhe uma complexa interpretação, articulando as esferas biológicas, históricas, políticas, epistemológicas e ontológicas sobre as quais se desenvolvem as relações de saber e de poder na modernidade e em cuja centralidade se apresenta a vida. Vale notar juntamente com Judith Revel que Foucault, após este período específico de sua produção filosófica, não fará mais uso ou menção do termo biopolítica em sua obra posterior. Porém, é a partir desta ressignificação conferida pelo filósofo francês ao termo biopolítica, que em nossos dias se tornou, em vários autores e linhas de estudo e pesquisa, uma chave de leitura da realidade social e política.

Neste sentido, a perspectiva biopolítica desenvolvida por Foucault desvincula-se significativamente das sistematizações realizadas anteriormente e, mesmo paralelamente em suas caracterizações organicistas, antropológicas e naturalistas diante da vida. Mesmo que se admita uma vinculação entre as concepções de biopolítica anteriores (principalmente a segunda formulação antropológico-política) e a concepção foucaultiana, na medida em que se constata que estas formulações se apresentam como interpretações de pressupostos característicos da modernidade em suas articulações entre as esferas da política, da natureza e da história, ainda assim, residem significativas diferenças, conforme expõe Espósito:

Foucault nunca haya mencionado las diferentes interpretaciones de la biopolítica previas a su propio análisis: el extraordinario relieve de este es fruto, precisamente, de su distancia respecto de aquellas. Eso non quiere

²²³ Ibid., p. 39.

decir que no haya un punto de contacto, si no con sus contenidos, al menos con la necesidad crítica de la cual estos surgieron, que es atribuible, en conjunto, a una general insatisfacción acerca del modo en que la modernidad construyó la relación entre política, naturaleza e historia. (...) la operación iniciada por Foucault a mediados de la década de 1970, por su complejidad y radicalidad, no admite comparación con las teorizaciones previas.²²⁴

Portanto, o conceito de biopolítica em Foucault assume a condição de entendimento do projeto moderno que, em sua centralidade, se apresenta como o governo sobre a vida. “Ao colocar o governo da vida no coração da modernidade política ocidental, o autor de “*A vontade de saber*” anunciava pela primeira vez aquilo que, desde então, parece, para muitos, se não uma evidência, pelo menos uma banalidade.”²²⁵ É a partir deste enfoque conceitual desenvolvido e/ou anunciado por Foucault no período supracitado que o conceito de biopolítica passa a ser apresentado como possível categoria analítica dos pressupostos políticos e ontológicos ocidentais, marcadamente moderno e contemporâneo, compondo discursos, análises e interpretações dos mais variados autores em torno das relações de poder e da articulação com a vida na modernidade. Entre os autores e as reflexões de maior evidência na contemporaneidade podem-se citar as perspectivas biopolíticas desenvolvidas pelos filósofos italianos Giorgio Agamben e Roberto Esposito²²⁶.

Aspecto conceitual relevante neste contexto da discussão é a diferenciação entre os conceitos de biopolítica e de biopoder. Foucault, ao longo de suas reflexões, apresenta a biopolítica como um conceito que expressa à racionalidade técnico-administrativa-gerencial proveniente de relações de saber e de poder constituídos na modernidade através da ação governamental, em torno do cuidado e do controle sobre a vida e a morte da população, da espécie e da segurança do território. Portanto, na perspectiva foucaultiana, a biopolítica que se constitui e se afirma no final do século XVIII e durante o século XIX, caracteriza-se pelo enfoque analítico e interpretativo de caráter mais amplo. Já o conceito de biopoder, utilizado em diversas passagens das obras foucaultinas cujo uso se estabeleceu de forma mais intensa

²²⁴ Ibid., p. 41.

²²⁵ FASSIN, Didier. **Biopolítica** (In) RUSSO, Marisa; CAPONI, Sandra (Org.). **Estudos de filosofia e história das ciências biomédicas**. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 321.

²²⁶ Em função das especificidades, que tal conceito assume em cada um destes pensadores e, como decorrência lógica de tal condição, a ampliação das variáveis interpretativas e conceituais que se estabelecem na interpretação biopolítica dos pressupostos do processo civilizatório ocidental moderno e contemporâneo, será apresentada uma interpretação biopolítica da modernidade amparada eminentemente nos pressupostos foucaultianos e, secundariamente agambenianos, na medida em que partimos do pressuposto que o entendimento da análise de Agamben em torno do conceito de biopolítica se faz num duplo movimento de aproximação e continuidade com certos aspectos característicos do campo investigativo de Foucault e, ao mesmo tempo em que sua reflexão biopolítica demonstra contornos distintos daqueles do filósofo francês. Porém, esta aproximação/afastamento se torna mais compreensível na medida do entendimento das variáveis interpretativas em torno da biopolítica realizadas por Foucault.

entre seus comentaristas, o termo refere-se às normatizações, às imposições disciplinares, aos sistemas de vigilância e ao controle da vida do indivíduo em sua cotidianidade. A obra de Foucault “*Vigiar e Punir*”, publicada em 1975, pode ser anunciada como uma das primeiras análises do filósofo em torno da questão das estratégias de biopoder em curso na modernidade, apesar de o autor não utilizar este termo ao longo da mesma.

(...) biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana.²²⁷

É possível partir do pressuposto de que um dos fatores decisivos para que a cosmovisão antropocêntrica se consolidasse como eixo central do projeto moderno, era a constituição de uma sólida fundamentação epistemológica em torno das condições de possibilidade do conhecimento humano. E as condições necessárias para o conhecimento humano sobre o mundo, sobre a natureza e sobre si próprio passavam pelo estabelecimento do método científico, pela relação entre um sujeito pensante e uma exterioridade objetiva de mundo. Sob estes pressupostos, talvez se possa dizer que Kant representa o auge desta perspectiva moderna objetivante do mundo, na medida em que, de acordo com o filósofo de Königsberg, pode-se conhecer apenas o *phenomenon* porque se apresenta nas categorias de tempo e espaço e, portanto, apreensível pelos sentidos humanos. O *noumenon* não é permitido conhecê-lo, pois, não é apreensível a partir das categorias de espaço e tempo que conformam o movimento humano.

Nesta perspectiva de objetos exteriores e passivos, diante da atividade inerente ao sujeito pensante, estabelece-se uma visão de fundo mecanicista. O mundo é visto como a interação entre matéria e energia interpretáveis em suas leis de funcionamento pela física clássica, modelo por excelência da ciência moderna. A partir desta premissa cognitiva moderna, no plano macrocósmico, foi possível estabelecer leis que pretendem expressar a regularidade do movimento dos corpos celestes, o que poderia ser transferido para o plano microcósmico na interpretação das leis que orientam os corpos humanos. Também a vida pode ser apreendida e determinada em sua regularidade biológica.

²²⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**, 2008. Op-cit., p. 3.

No conjunto destas transformações, que proporcionaram a ascensão do projeto antropocêntrico moderno apresentam-se significativas mudanças na dinâmica econômica, política, cultural e histórica, característica dos primórdios da modernidade e que elevaram a dimensão biológica da vida à centralidade da condição humana. “(...) sino porque solo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta de la libertad.”²²⁸

Para Foucault é a partir do século XVIII que a vida se torna de maneira mais explícita a centralidade das preocupações políticas. A vida apreendida em sua bioticidade passa a ser alvo de procedimentos político-administrativos. Faz-se necessário implementar processos de gestão sobre o corpo dos indivíduos, promovendo condições de higiene e saúde individual, garantindo assim a vida da população. No pensamento de Foucault, em determinado momento, a modernidade rompe com a lógica do poder soberano vigente em grande medida desde a Antiguidade ocidental, presente no mundo medieval e, também no início da própria modernidade com o surgimento do Estado absolutista, justificado pelo contrato social de Thomas Hobbes. Este rompimento se dá em torno das relações de poder pautadas no princípio de soberania, na qual o poder soberano tinha o direito de matar ou deixar viver. Poder soberano que dispunha da vida do súdito, ou ainda, na mesma perspectiva, em que a vida do súdito estava à disposição do soberano assumindo diante das demandas modernas o princípio de fazer viver e deixar morrer.

(...) uma das maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer.²²⁹

Lembrando também o que já dissemos antes na companhia de Arendt, as circunstâncias que levam o projeto civilizatório moderno a elevar a vida biológica à condição de centralidade, a tornar a vida objeto das relações de poder, a submetê-la à lógica dos interesses políticos para além de intenções humanitárias de fundo judaico-cristão, revela-se como condição *sine qua non* no exercício das relações de poder. A dimensão política passa a justificar-se no cuidado com a vida, com o corpo do indivíduo que é condição do cuidado com

²²⁸ ESPOSITO, Roberto. BÍOS. Biopolítica y Filosofía. 2006. Op-cit., p. 17.

²²⁹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 287.

a espécie humana, com a população e a garantia do território. A biopolítica, como emanção das relações de poder próprias do projeto moderno, é a garantia da execução do imperativo categórico, sobre a população, sobre a espécie, do “dever viver”. “(...). Agora é sobre vida e ao longo de todo o seu desenrolar, que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, mais ‘privado’”.²³⁰

A biopolítica como manifestação moderna da política, das relações e dos jogos de poder que têm na vida biológica a centralidade e a justificativa de suas ações, marca, em certa medida, uma inversão nas relações políticas pautadas no poder soberano, proveniente da tradição judaico-cristã alicerçada num poder pastoral. Porém é preciso ter presente que o poder pastoral também estará presente nas estratégias biopolíticas modernas. Na prerrogativa analítica de Foucault, o poder pastoral marca a ruptura com a forma de como o poder era concebido pela antiguidade clássica greco-romana, quando a dimensão pública do exercício do poder estava profundamente vinculada aos interesses públicos, da *polis*, em que as relações de poder eram condições da afirmação da cidadania, do reconhecimento público das pluralidades, no debate em torno das bases legais que afirmavam a dimensão ética e estética da existência do cidadão, através da busca do bem viver no espaço público, na *polis*.

O poder pastoral opera uma dupla modificação nas relações de poder, na dinâmica das relações políticas. A primeira modificação apresenta-se na individualização das relações entre o pastor e seu seguidor. Este último deve submeter seus pensamentos e ações ao crivo analítico do primeiro. Deve-lhe obediência. Submete-se a análises de consciência como condição de alcance da reta existência determinada pelos pressupostos pastorais.

A segunda modificação acontece nas relações que se estabelecem entre o pastor e suas ovelhas. Cabe ao pastor a responsabilidade da organização, da provisão das melhores pastagens necessárias ao desenvolvimento de cada uma de suas ovelhas, da possibilidade de conferir segurança em relação aos riscos que podem afetá-las. Enfim, é a responsabilidade do cuidado com a vida e a morte de cada uma de suas ovelhas. Em contrapartida as ovelhas devem submissão e obediência ao pastor, acatar suas decisões e exigências como condição das garantias de salvação.

O cristianismo, por sua vez, concebe a relação entre o pastor e suas ovelhas como relação de dependência individual e completa. Trata-se certamente de um dos pontos sobre os quais o pastorado cristão diverge radicalmente do pensamento grego. Se um grego tinha que obedecer, ele o fazia porque era a

²³⁰ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 1998. Op-cit., p.130.

lei, ou a vontade da cidade. Se ele chegava a seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador ou pedagogo), é porque tal pessoa havia racionalmente persuadido a fazê-lo. E isso devia situar-se num desígnio estritamente determinado curar-se, adquirir competência, fazer a melhor escolha. No cristianismo, o vínculo com o pastor é um vínculo individual, um vínculo de submissão pessoal.²³¹

Assim, o poder soberano se modifica profundamente através da transição entre o poder pastoral de fundamento judaico-cristão e as demandas biopolíticas que se estabelecem na modernidade em sua ênfase no trabalho, no labor, no cuidado com as dimensões biológicas da vida. O poder soberano é uma forma de poder que decide prioritariamente sobre a morte, sobre o confisco, sobre a apreensão dos bens e do corpo dos indivíduos porque age centrado na figura do soberano que, por sua vez, age à margem da lei, ou, em permanente estado de exceção, ou seja, funda a lei, mas age a revelia da lei, fora do arcabouço legal por ele instituído. “(...). O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida e culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.”²³²

Portanto, a biopolítica, característica determinante da política e da vida no projeto moderno, a partir do final do século XVIII e sua afirmação no século XIX, se apresenta e se afirma como poder sobre a vida da população e da espécie humana em suas formas-de-vida. “Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi o que se poderia denominar de assunção da vida pelo poder (...), uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico (...).”²³³

Nesta perspectiva, sob a manifestação do biopoder, técnicas de poder e formas de saber foram criadas e desenvolvidas como condição de disciplinarização de corpos e mentes dos indivíduos, pois, o que está em jogo é fazer viver, é o dever viver, enquanto a morte, e as contingências inerentes aos seres humanos devem ser higienizadas, remetidas ao domínio privado em ambientes especificamente estruturados para tal função e, ato contínuo, a morbidade populacional é estatisticamente controlada, investida tecnicamente através de processos de medicalização e normalização de hábitos e costumes.

Em linhas gerais, a partir das perspectivas interpretativas desenvolvidas por Foucault é possível constatar dois momentos marcantes na afirmação da racionalidade política e administrativa que estabeleceu as condições de possibilidade para que a vida fosse capturada

²³¹ FOUCAULT, Michel. **OMNES ET SINGULATIM: Para uma crítica da razão política.** Tradução de Selvino José Assmann. Desterro – Brasil: Edições Nephelibata, 2006, pp. 35/36.

²³² FOUCAULT, Michel, **História da sexualidade I: a vontade de saber.** 1998. Op-cit., p.128.

²³³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no College de France.** 1999. Op-cit., pp. 285/286.

na centralidade do projeto político moderno. Estes momentos se desdobram num conjunto de saberes e poderes que conferem determinada estrutura institucional à sociedade moderna e afirmam uma racionalidade que orienta as relações de poder fundadas no desenvolvimento e nas apropriações do saber.

Neste sentido, Foucault aponta para os primeiros momentos de domínio e controle da vida na modernidade, o desenvolvimento de estratégias anátomo-políticas em relação aos indivíduos e a seus corpos. O corpo humano é tomado como o lócus privilegiado da vida, da força de trabalho, das condições de produção e consumo necessárias às transformações econômicas e políticas que constituem a modernidade ocidental européia.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*.²³⁴

Portanto, neste primeiro momento, as estratégias anátomo-políticas assumem o corpo em sua realidade maquínica, como condição de possibilidade de extrair das entidades corpóreas, o máximo das forças vitais, de mantê-los vivos o maior tempo possível, pois o que está em jogo é uma realidade biológica funcional, de significativa importância nos cálculos e nas estruturas de poder que se fundam e se afirmam na modernidade. Porém, para se adequar aos cálculos e jogos de poder o corpo precisa ser domesticado, higienizado e homogeneizado em práticas, procedimentos e comportamentos. É o estabelecimento do que Foucault denomina de sociedade disciplinar ancorada em instituições como o exército, a escola, o hospital e o manicômio, encarregados da normalização, da vigilância e da punição da vida dos indivíduos.

No conjunto das transformações em curso, a partir do século XVIII as estratégias anátomo-políticas assumem um caráter global. O que passa a estar em jogo para além da disciplinarização dos corpos e da vida dos indivíduos é o cuidado com a vida da população, da espécie humana. Nova racionalidade econômica e política se estabelecem. A riqueza de uma nação está nos recursos disponíveis em seu território. Entre os recursos do território, a vida e a segurança da população assumem lugar privilegiado nos cálculos dos poderes e dos saberes. É

²³⁴ FOUCAULT, Michel, **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 1998. Op-cit., p. 131.

a partir destas perspectivas de uma razão governamental da população e do território que Foucault estabelece os pressupostos da biopolítica na modernidade. Assim, uma primeira formulação do conceito de biopolítica²³⁵ tem na medicina um ponto nevrálgico. Medicina e política se entrecruzam em dois momentos específicos. Num primeiro momento pelo fato de o Estado moderno assumir a medicina para controle e regulação da saúde da população, o que torna a medicina uma das tarefas do Estado. É um momento estratégico da ocidentalidade, viragem de uma cosmovisão medieval pautada no poder soberano que dispunha da vida de seus súditos, que decidia entre fazer morrer e/ou deixar viver, em que a dinâmica econômica estava limitada a um comércio localizado e de subsistência, para uma cosmovisão moderna em que começa haver ruptura na lógica soberana, enfatizando a necessidade da manutenção da vida da população como elemento que a racionalidade do Estado deve começar a administrar em função do fortalecimento econômico, populacional e territorial de que o Estado moderno necessita.

A saúde, a doença como fato de grupo e de população, é problematizada no século XVIII a partir de instâncias múltiplas em relação às quais o Estado desempenha papéis diversos. Intervém diretamente: as distribuições gratuitas de medicamentos são efetuadas na França, com uma amplitude variável, de Luís XIV a Luís XVI. Cria órgãos de consulta e de informação (o *Collegium* sanitário da Prússia data de 1685; a Sociedade Real de Medicina fundou-se na França em 1776).²³⁶

Esta estatização da medicina em que o Estado assume e passa a coordenar as ações da medicina em escala populacional, vem acompanhada da formação de um poder medical, ou seja, o médico passa a desfrutar de posição privilegiada nas relações de poder que perpassam o conjunto da sociedade. Investido de autoridade pericial que a função lhe proporciona e pela concessão do Estado, passa a determinar, a aconselhar, a corrigir hábitos e costumes populacionais. Este poder medical confere-lhe o direito de determinar o que é saúde e o que é doença e o faz a partir de uma postura moralizante, considerando determinadas situações boas ou ruins em relação à saúde e à vida dos indivíduos e da população.

²³⁵ As formulações do conceito de biopolítica apresentadas a partir deste ponto do texto, têm como base o estudo desenvolvido por Leon Farhi Neto em sua dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Mestrado de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina em 2007, intitulada: “Genealogias da Biopolítica: As cinco formulações de Foucault”, orientada pelo Prof. Dr. Selvino José Assmann. Para uma leitura-síntese das discussões desenvolvidas na dissertação, indicamos o artigo do referido autor presente na revista *Interthesis* do Programa de Doutorado Interdisciplinar da UFSC. Neto, Leon Farhi. **BIOPOLÍTICA COMO TECNOLOGIA DE PODER. (IN)**. Revista. Intern. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.5, páginas. 47-65, jan./jul. 2008. Endereço eletrônico: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/5807/10869>.

²³⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 194.

O médico se torna o grande conselheiro e o grande perito, se não na arte de governar, pelo menos na de observar, corrigir, melhorar o “corpo” social e mantê-lo em um permanente estado de saúde. E é a sua função de higienista, mais que seus prestígios de terapeuta, que lhe assegura esta posição politicamente privilegiada no século XVIII, antes de sê-la econômica e socialmente no século XIX.²³⁷

Uma segunda formulação do conceito de biopolítica em Foucault tem relação com a guerra. De forma geral o questionamento que subjaz às reflexões sobre esta conceituação de biopolítica se apresenta na seguinte perspectiva: “Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências?”²³⁸ O que está em jogo aqui novamente é a demanda do corpo-espécie que configura as ideias de raça, nação e população, sobre os quais a racionalidade de Estado exerce sua soberania, seu domínio.

Para Foucault o desenvolvimento das técnicas de poder e a produção de saberes que se voltam para a administrabilidade da vida, inserem o racismo nos mecanismos do Estado: racismo como técnica de fragmentação, de divisão, de classificação de raças no interior do próprio Estado. O racismo é uma das condições para que o Estado administre e potencialize sua população, antevendo riscos, conflitos entre grupos e etnias, eliminando situações que podem afrontar a soberania, potencializando a população como totalidade produtivamente coesa.

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população uns grupos em relação aos outros.²³⁹

Conceitos como os de raça, assentados em pretensa pureza genética, são forjados e se desdobram no surgimento do racismo entre grupos populacionais, entre Estados. “(...), o racismo terá uma segunda função: (...) permitir uma relação positiva (...): “quanto mais você matar, mais você fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá.”²⁴⁰ Ou seja, o que está em jogo com o desenvolvimento das perspectivas racistas

²³⁷ Ibidem, p. 203.

²³⁸ FOUCAULT, MICHEL. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France**. 1999. Op.-Cit, p. 304.

²³⁹ Ibidem, p. 304.

²⁴⁰ Ibid., p. 305.

de Estado não é a vitória sobre os inimigos políticos, mas a eliminação de todo e qualquer perigo biológico que possa vir a ameaçar a sobrevivência da espécie, da raça. Ou seja, o racismo é defendido para promover a vida biológica do próprio grupo. Em nome da pureza da raça é possível utilizarem-se técnicas de higienização e limpeza racial.

A manifestação deste racismo de Estado pode ser vislumbrada na colonização levada adiante pelos nascentes Estados europeus modernos sobre os povos colonizados da América Central e do Sul e sobre os povos do continente africano de forma mais evidente. “O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo.”²⁴¹

As manifestações endógenas mais contundentes de racismo e de limpeza racial se efetivaram no século XX com as experiências nazistas, fascistas e stalinistas. Na experiência nazista o poder soberano do Estado de matar foi partilhado com toda a sociedade alemã nazista que compartia as ambições de purificação da raça ariana. Tais fenômenos continuaram a se manifestar na segunda metade do século XX, de forma mais evidente no conflito dos Balcãs e, entre grupos étnicos africanos entre outros.

Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os AS, os SS, etc). No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está do seu lado.²⁴²

As manifestações do racismo de Estado são claramente localizadas na experiência socialista soviética como forma de eliminação dos adversários políticos na manutenção das estruturas do poder político. De qualquer forma, talvez seja possível afirmar, de acordo com as perspectivas desenvolvidas por Foucault, que o racismo de Estado encontra-se entranhado na estrutura de Estado moderno e torna-se uma de suas estratégias orientadoras do desenvolvimento de políticas públicas de controle e segurança da população.

A partir de um olhar genealógico, no melhor estilo de Foucault, seguramente o filósofo que mais utilizou a genealogia nietzschiana como ferramenta de interpretação e

²⁴¹ Ibid., p. 307.

²⁴² Ibid., p. 310.

compreensão de processos civilizatórios que configuraram e configuram os horizontes ontológicos e políticos, é possível perceber uma terceira formulação do conceito de biopolítica pautado em torno do entrecruzamento entre política e sexualidade.

Assim, esta terceira formulação do conceito de biopolítica apontada por Foucault está relacionada com os dispositivos políticos em torno da sexualidade. De uma sociedade fundamentada e articulada nas relações de poder em laços de sangue passa-se, ao longo da modernidade, a uma sociedade estruturada na sexualidade. “Foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*.”²⁴³ A analítica da sexualidade aponta para uma redução do corpo a processos fisiológicos, a processos sensitivos e prazerosos. Nesta condição a elevação da sexualidade a objeto da política, cinde o corpo em suas dimensões históricas e biológicas, valorizando significativamente, no âmbito biológico, o dispositivo do sexo. “O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres.”²⁴⁴

A perspectiva biopolítica envolta na questão da sexualidade promove um conjunto de mecanismos de poder e de saber em torno do sexo. O sexo deixa de ter conotação eminentemente moral para inscrever-se numa dinâmica política, econômica e técnica. Trata-se de produzir discursos sobre o sexo que o tornem gerenciável pelo Estado, que lhe confirmem utilidade econômica. Enfim, que ele se amolde às formas de vida inseridas numa sociedade de plena produção e de pleno consumo. “Com a criação deste elemento imaginário que é ‘o sexo’, o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade”.²⁴⁵

A quarta formulação do conceito de biopolítica apontada por Foucault relaciona-se à segurança da população. Foucault apresenta a biopolítica como mecanismo ordenador das formas de vida e de morte no arcabouço do projeto moderno. Assim, toda biopolítica é também uma tanatopolítica, ou seja, discurso e conjunto de técnicas de bem morrer, com a mínima visibilidade e dor possíveis para o conjunto da sociedade. A partir desta perspectiva, falar da segurança como um dos aspectos biopolíticos, é relacioná-la diretamente com

²⁴³ FOUCAULT, Michel, **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 1998. Op-cit., p. 139.

²⁴⁴ Ibidem, p. 145.

²⁴⁵ Ibid., p. 146.

situações que podem ameaçar a saúde da população, sua sobrevivência material, biológica e sexual, com eventos que podem apresentar riscos, ameaças externas e de guerra, à condição de uma determinada população.

(...), a correlação entre a técnica de segurança e a população, ao mesmo tempo como objeto e sujeito destes mecanismos de segurança, isto é, a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população. São no fundo, uma idéia e uma realidade sem dúvida absolutamente modernas em relação ao funcionamento político, mas também em relação ao saber e à teoria políticos anteriores ao século XVIII.²⁴⁶

Foucault apresentará na perspectiva de Hannah Arendt²⁴⁷ e, confirmado contemporaneamente pelas pesquisas e reflexões de Giorgio Agamben²⁴⁸, o dispositivo biopolítico da segurança como manifestação da importância que a vida biológica assume na modernidade. Se na Antiguidade clássica o sentido existencial realizava-se numa vida dedicada aos assuntos públicos, na modernidade opera-se uma inversão e o sentido existencial se realiza na esfera biológica, no trabalho e no consumo como condição de manutenção cotidiana da vida biológica.

É este patrimônio biológico, esta bioticidade da vida que necessita ser assegurada pelo Estado em suas estratégias de saber e de poder biopolíticos, articulados em torno de um

²⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**, 2008. Op-cit., p. 15.

²⁴⁷ A aproximação entre Hannah Arendt e Foucault em torno do conceito de biopolítica não é algo convergente e imediato como uma leitura apressada possa sugerir. É necessário levar em consideração as análises presentes em Hannah Arendt para salvaguardar as devidas diferenças entre ambos os pensadores. Em primeiro lugar é argumento central na obra *“A Condição Humana”* (1991), que a vida biológica foi elevada à centralidade do projeto moderno, mas isto não pressupõe que ela afirme o conceito de biopolítica. Não se encontra o citado termo uma única vez ao longo da obra. Em segundo lugar, ao tomar a linha argumentativa e reflexiva de Arendt em torno da política, evidencia-se o fato de que a centralidade da vida biológica para a política alemã significa o fim da política. Não tem sentido para ela usar o termo biopolítica, o que evidenciaria e a levaria a admitir que ainda há política.

²⁴⁸ Em entrevista concedida a Andréa Cortellessa no Weblog Georgiamada – [www.http://georgiamada.spindler.com](http://georgiamada.spindler.com) - em 27/11/2007, Giorgio Agamben também define a segurança como paradigma de governo. “Come già lo Stato di eccezione, oggi la Sicurezza è divenuta paradigma de governo. Per primo Michel Foucault, nel suo corso al Collège de France del 1977-78, ha indagato le origini del concetto mostrando come essa nasca nella pratica di governo dei Fisiocratici, alla vigilia della Rivoluzione francese. Il problema erano le carestie, che sino ad allora i governanti si erano sforzati di prevenire; secondo Quesnay occorre invece quella che definisce appunto “Sicurezza”: lasciare che le carestie avvengano per poi governarle nella direzione più opportuna. Allo stesso modo il discorso attuale sulla Sicurezza non è volto a prevenire attentati terroristici o altri disordini; esso ha in realtà funzioni di controllo a posteriori (...).”

“Como já foi o Estado de exceção, hoje a segurança tornou-se paradigma de governo. Foi Michel Foucault o primeiro que, no curso do Collège de France de 1977-78, investigou as origens do conceito, mostrando como nasce na prática de governo dos fisiocratas nas vésperas da Revolução francesa. O problema era a carestia que até então os governantes tinham se esforçado em prevenir. Segundo Quesnay é necessário, pelo contrário, aquilo que ele define precisamente como “Segurança”: deixar que as carestias aconteçam para governá-las na perspectiva mais oportuna. Do mesmo modo, o discurso atual sobre a segurança não está voltado para a prevenção de atentados terroristas ou outras desordens; ele de fato tem por objetivo funções de controle a posteriori”. (Tradução nossa).

conjunto de instituições, de procedimentos e de cálculos estatísticos desencadeadores de análises e reflexões orientadoras de possíveis indicativos de segurança em relação à administração dos riscos a que pode estar submetida a população. Neste sentido, Foucault apresenta o conceito de governamentalidade:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, as análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para preeminência, desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”.²⁴⁹

A vida em sua dimensão biológica torna-se sacrossanta, deslocando também, de certa forma, o eixo judaico-cristão de uma proeminência da vida espiritual para a primazia da vida biológica. “Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antigüidade, ou, a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana.”²⁵⁰

Uma quinta formulação desenvolvida por Foucault do conceito de biopolítica articula-se como o liberalismo, com as esferas da política e da economia. No bojo do desenvolvimento de uma razão de Estado²⁵¹ que eleva a economia e a política à condição privilegiada na governamentalidade do território e da população por meio do dispositivo de segurança, as questões que se apresentam à economia política, articulada em torno do exercício liberal de governo, podem assim ser expressas: Quais são as características específicas do liberalismo como razão prática de governo? O que torna possível um governo e, que finalidade apresenta em relação à sociedade para justificar sua existência? Como a

²⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. 2008. Op-cit., pp. 143/144.

²⁵⁰ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 334.

²⁵¹ O nascimento e a consolidação da economia política no século XVIII amparado no desenvolvimento da estatística e demais técnicas de saber permitiram o desenvolvimento de uma razão de Estado que “(...) Agora se trata de governar segundo a razão de Estado, aquilo em que se deve pensar, aquilo que se tem de ter sempre em mente é o povo. O problema do governo não são os rivais do príncipe, é o povo, porque os grão-senhores, mais uma vez, podem ser comprados e podem ser decapitados”. FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**, 2008. Op-cit., p. 362.

razão governamental passa do governo da população para o governo da sociedade? De que forma o liberalismo enquanto economia política estabelece limites para a intervenção governamental?

O novo governo, a nova razão governamental não lida com o que eu chamaria de coisas em si da governamentalidade, que são os indivíduos, que são as coisas, que são as riquezas, que são as terras. Já não lida com essas coisas em si. Ele lida com estes fenômenos da política que precisamente constituem a política e os móveis da política, com estes fenômenos que são os interesses ou aquilo por intermédio do que determinado indivíduo, determinada coisa, determinada riqueza, etc. interessa aos outros indivíduos, ou à coletividade.²⁵²

Para Foucault o liberalismo como “(...) princípio e método de racionalização do exercício de governo (...)”²⁵³ questiona o fato de o governo tornar-se um fim em si mesmo, de procurar maximizar suas forças através da gestão e do controle do território e da população. Ou, dito de outra forma, o liberalismo vai questionar o excesso de governo. Levanta a suspeita de que o Estado governa demais a sociedade²⁵⁴, o que está em jogo é a liberdade política e o direito dos indivíduos gerirem a si próprios. Assim, quanto mais liberdade econômica maior será a disciplina dos indivíduos na autorregulação de si, o que favorece o estabelecimento de uma nova forma de governamentalidade em que o mercado será o epicentro regulador dos jogos de interesse entre indivíduos, dos interesses entre a esfera pública e a esfera privada.

Desta forma, a razão de governo que se estabelece com o liberalismo a partir do século XVIII, propõe-se a determinar as condições políticas e sociais para o pleno funcionamento do mercado. Esta razão de governo liberal será otimizada no século XX pela releitura de seus pressupostos, apresentando-se no arcabouço teórico e prático, denominado neoliberalismo. Se no liberalismo o indivíduo era potencializado nos interesses individuais, nas possibilidades de livre escolha, evidenciando os limites de ação da razão governamental, na perspectiva do neoliberalismo o homem é elevado à condição de *homo oeconomicus*.

Para o neoliberalismo, reconhecendo-se diversas versões interpretativa e analíticas de neoliberalismo, a alemã, a francesa, ou a norte-americana e, preservadas as liberdades e escolhas individuais, trata-se de uma racionalidade de governo que se propõe novamente a governar o homem, de otimizar e potencializar variáveis humanas e econômicas. Compete ao

²⁵² FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 62.

²⁵³ FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução Andréa Daher; consultoria, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997, p. 90.

²⁵⁴ (...). É a ideia de sociedade que permite desenvolver uma tecnologia de governo a partir do princípio de que ele está já em si mesmo “em demasia”, “em excesso”- ou, pelo menos, que ele vem se acrescentar como um suplemento, ao qual se pode e se deve sempre perguntar se é necessário e para que é útil. *Ibidem*, p. 91.

Estado criar uma moldura jurídica que garanta a dinâmica do livre exercício das práticas econômicas de mercado. Ou seja, o neoliberalismo promove uma nova interpretação da clássica economia política, para a dinâmica de uma política econômica, ou seja, a política passa a estar vinculada e capitaneada pelos interesses prioritários da economia de mercado.

Sob estas prerrogativas o neoliberalismo transforma o homem em *homo oeconomicus*, ou seja, em produtor e consumidor, que impulsiona a dinâmica e os pressupostos econômicos e políticos neoliberais. O homem passa a ser caracterizado como capital humano. A vida humana é concebida como recurso humano. O indivíduo passa a ser concebido e exigido como empreendedor de si mesmo elaborando-se a si próprio na dinâmica otimizada da produção e do consumo.

(...), considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico. Quer dizer, simplesmente que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo é essa. Isso quer dizer também que o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*. Ou seja, a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele, por conseguinte o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo, vai ser essa espécie de grade do *homo oeconomicus*. O *homo oeconomicus* é a interface do governo e do indivíduo.²⁵⁵

Para Foucault, na modernidade a vida é capturada pelos dispositivos econômicos e políticos que a conformam em formas-de-vida fundadas quase que exclusivamente em sua bioticidade, passando a fazer parte dos jogos de poder, de seus cálculos, de técnicas de poder e de saber que respondem a demandas funcionalistas e econômicas, intrínsecas ao projeto moderno e se tornam condição imprescindível para a otimização e utilidade das formas de vida, propícias à dinâmica de um mundo marcado pela produção e pelo consumo em massa. “(...) Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero”.²⁵⁶

Difícil contestar a afirmação de que apesar de “vinte anos de distância, este curso [o dos anos 1975-6] nada perdeu de sua atualidade e urgência”. O desvelamento da dimensão biológica de funcionamento do poder operado pelas pesquisas genealógicas não descarta a relação dessa dimensão com o domínio econômico, já que “os traços biológicos de uma população tornam-

²⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**, 2008, Op-cit, p. 345.

²⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**, 1998. Op-cit., p. 135.

se fatores relevantes para a administração econômica e torna-se necessário organizar ao seu redor um aparato que vai afirmar não apenas a sua sujeição, mas também o crescimento constante de sua utilidade”.²⁵⁷

É incontestável o legado das reflexões de Foucault em torno da biopolítica como condição de compreensão da dimensão ontológica que a vida assume na presentidade. É possível constatar, no contexto de mundo em que vivemos, situações que expressem a manifestação da lógica de um biopoder que se manifesta individualizando, privatizando e otimizando a vida biológica a partir de cálculos e estratégias de gestão, produção e consumo nas mais variadas esferas da manifestação vital humana. Podemos também constatar a manifestação de perspectivas biopolíticas expressas na operacionalidade da racionalidade técnico-administrativa de grande parte dos Estados-nações que procuram garantir saúde, segurança e acesso à produção e à renda aos seus cidadãos, sob argumentos que envolvem a garantia da qualidade de vida e de acesso ao consumo de bens e serviços.

São manifestações biopolíticas articuladas aos dispositivos de biopoder que se estabelecem na busca ansiosa e urgente por segurança por parte de populações, de indivíduos, e do próprio capital, como forma de tornar a vida mais asséptica possível em relação aos riscos e perigos de contaminação, das contingências que, insuportavelmente se apresentam inerentes à condição de tudo o que é humano, demasiadamente humano.

Na esteira das reflexões biopolíticas de Foucault, mas diferenciando-se em aspectos cruciais da análise foucaultiana, Giorgio Agamben entende que a biopolítica não é um fenômeno especificamente moderno, mas um fenômeno que se apresenta na gênese da civilização ocidental, em sua estrutura política e jurídica desde a Antigüidade greco-romana. Portanto, desde os primórdios da civilização ocidental, a vida estaria na centralidade da dinâmica política como busca do bem viver, da racionalidade logocêntrica que fundamentava os discursos jurídicos e políticos do Ocidente. Este posicionamento analítico do pensador italiano, além de diferenciá-lo de Foucault na delimitação temporal da biopolítica, também o leva a trabalhar mais a história feita de continuidades e não somente de rupturas.

Na perspectiva agambeniana, a biopolítica revela-se contundente na modernidade por meio do poder soberano²⁵⁸ que tem o direito de deixar viver, ou, fazer morrer, no

²⁵⁷ MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, Biopolítica e o tempo presente. (In). NOVAES, Adauto (Org.). **O HOMEM MÁQUINA: A ciência manipula o corpo**. Companhia da Letras, 2003, p. 86.

²⁵⁸ Uma das diferenças que se apresentam na leitura de Agamben em torno do conceito de biopolítica em relação às formulações de Foucault reside na concepção do poder soberano. Para Foucault a biopolítica como um dos eixos centrais da modernidade marca uma ruptura com o poder soberano, que detinha o direito de dispor da vida do súdito, de fazer morrer, ou deixar viver. Para Agamben, a biopolítica não marca a ruptura com o poder soberano, senão apenas reforça seu *modus operandi*, presente desde os primórdios da civilização ocidental, que

estabelecimento do estado de exceção como regra, em que a vida é destituída de seus direitos e de sua cidadania, transformando-se em vida nua e, desta forma, sacrificável de acordo com os interesses em jogo.

(...) aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoè* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoè*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (...) o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.²⁵⁹

É sob tais prerrogativas que Agamben em mais um aspecto se diferencia da análise foucaultiana, na medida em que, para Foucault, a biopolítica como fenômeno moderno está articulada ao Estado moderno. A dinâmica de gestão, produção e do consumo da vida exige um conjunto de definições políticas e institucionais necessárias à disciplinarização, à normalização e à domesticação dos corpos e das mentes. Para Agamben, inspirado na VIII tese sobre a filosofia da história, de Walter Benjamin, o estado de exceção é a regra. A vida que se apresenta no projeto moderno é sempre vida nua, desprovida de direitos, de estatuto de cidadania. É vida que pode ser submetida, manipulada, higienizada e executada a partir das justificativas mais diversas possíveis, inclusive em nome da defesa da própria vida. Estas prerrogativas que submetem a vida às mais variadas situações fazem com que Giorgio Agamben afirme que o campo de concentração²⁶⁰ se tornou o paradigma de nosso tempo, juntamente com a busca por segurança.

se caracteriza pela ação por meio do estado de exceção, ou seja, seu poder de agir fora da lei, porém ainda assim, permanecendo no âmbito da legalidade.

²⁵⁹ AGAMBEN, **HSI**, 2002, p. 16/17.

²⁶⁰ Entre as críticas mais contundentes feitas às perspectivas analíticas de Agamben, encontram-se aquelas que questionam a afirmação do filósofo italiano que atribui ao campo de concentração o paradigma de nossos tempos. Um dos principais argumentos que se contrapõem a esta afirmação, é o fato de que são experiências distintas temporalmente e incomparáveis humanamente. Por mais que as pessoas estejam submetidas em sua cotidianidade a técnicas de disciplinarização e controle de seus corpos e mentes, nada desta condição é comparável com a brutalidade dos controles e extermínios perpetrados nos campos de concentração. O que torna, sob este enfoque, desproporcional a afirmação de Agamben. Porém, poderíamos nos aventurar, conjecturando que, talvez, Agamben esteja chamando atenção à condição humana na contemporaneidade, submetida a intensos processos de individuação e massificação, perdendo cada vez mais a possibilidade de fazer experiências políticas, éticas e vitais, como condição do desenvolvimento da sensibilidade estética nas relações consigo mesmo, como os outros, com a cultura, com o mundo em seu entorno. Desprovidos de sensibilidade, de capacidade de reconhecer a beleza, estamos a um passo do embrutecimento, da barbárie, da violência, do aniquilamento do outro, condição cotidiana nos campos de concentração relatados por Primo Levi em várias de suas obras dedicadas aos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial.

O campo é o lugar do não-ser, de uma vida nulificada em sua nudez; é a transposição de todos os limites reconhecidamente humanos. É o paradigma da modernidade. Foi e é nos campos de concentração que a vida foi e é despojada na totalidade de seus direitos, apresentando-se como vida nua na plenitude do estado de exceção. “El *campo* aparece así solo como el lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana*.”²⁶¹ No campo de concentração, o exercício do poder soberano como prerrogativa de deixar viver ou fazer morrer, se apresenta em ato, na execução sumária da vida sacrificável, porque é vida nua, despersonalizada, injustificada e, portanto, fora de qualquer estrutura jurídica que possa ampará-la.

“¿Que és un campo? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, la que hizo posible que pudieran ocurrir en ellos tales acontecimientos? Todo esto nos conducirá a considerar el campo como un simple hecho histórico o una anomalía perteneciente al pasado (aunque, eventualmente, siga estando presente todavía), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos.”²⁶²

O posicionamento analítico de Agamben frente às formas-de-vida que se constituem politicamente no Ocidente coloca nossa capacidade reflexiva e analítica diante de uma realidade contemporânea paradoxal. Por um lado, a vida reduzida em sua condição biológica torna-se vida nua, destituída de direitos, de cidadania, à mercê dos mais variados jogos de interesses e de poder. Por outro lado, proliferam os discursos e as políticas públicas provenientes da razão de Estado em defesa da vida, em garantias de seguranças e, sobretudo na potencialização da qualidade de vida aos indivíduos, seja no cuidado com a saúde, seja no acesso aos bens de consumo.

Esta condição de uma biopolítica que adentra os mais longínquos espaços globais, intervindo nas mais variadas formas-de-vida homogeneizando-as, padronizando-as em sua diversidade, em seus hábitos e costumes, posiciona-se diante de um biopoder cujo “(...) objeto de governo é a vida social como um todo (...)”²⁶³ A vida aprisionada em sua nudez biológica, pela política em seus jogos de poder globalizados, remete a uma sociedade de controle em tempo integral, que anseia por segurança - mesmo que isto represente eliminação da liberdade – diante de todo tipo de insegurança, de ações terroristas, de novos vírus e bactérias que podem se tornar ameaças à população mundial. “(...) num “mundo supervisionado, em nome

²⁶¹ AGAMBEN, **MSF**. 2001, p. 37.

²⁶² *Ibidem*, p. 37.

²⁶³ *Ibid.*, p. 15.

de seu objetivo oficial – uma vida longa e prazerosa, todos os prazeres reais são proibidos ou estritamente controlados”.²⁶⁴

É a partir destas condições que, para Agamben, o mundo se tornou um grande campo de concentração, onde os cálculos realizados em defesa da vida pressupõem a morte, a eliminação de toda e qualquer ameaça, situação ou forma-de-vida que possa vir a sinalizar perigo. Assim como acontecia nos campos de concentração, os que sobreviviam sabiam que sobreviviam por alguém que fora morto. Os seres humanos submetidos àquela situação limite sentiam-se envergonhadas de estarem vivas. Estamos diante de uma “guerra justa”, cotidianamente justificada em defesa da vida, mesmo que isto represente a eliminação de outras tantas vidas. Esta eliminação cotidiana de vidas pode se dar no plano físico, de corpos e seres humanos que são ceifados em manifestações rompantes de violência individual, coletiva ou levada a cabo pelos instrumentos coercitivos do Estado, configurando o “espetáculo” cotidiano de barbárie e violência. Mas também pode suceder através do desamparo legal, do não reconhecimento de direitos políticos, mantendo tais vidas em zonas intermediárias entre a vida e a morte, entre o humano e inumano, apenas sobreviventes.

É a manifestação do paradoxo do estado de exceção, inflacionado pela esfera legislativa que multiplica leis, códigos e estatutos de proteção à vida, mas que a mantém em plena nudez, na condição de mortos vivos, cadáveres ambulantes. Nesta perspectiva, Agamben fala de um biopoder contemporâneo que reduz a vida à sobrevivência biológica, de um biopoder que produz sobreviventes confinados em prisões localizadas em territórios blindados em relação aos direitos humanos ou às convenções internacionais no que diz respeito a prisioneiros de guerra, como a base de Guantánamo ou a territórios desprovidos de interesses estratégicos na reprodução da lógica do capital, como é o caso de muitos países do continente africano e de outras regiões do planeta. Nesta direção, o filósofo italiano nos fala também do aumento das câmeras de vigilância em nossos prédios, em nossas ruas e praças, dos controles digitais a que estamos submetidos pelos sistemas de vigilância, da pirataria biológica conduzida nos aeroportos dos países centrais em nome da segurança nacional.

É sobre o fato biológico da vida que se move o biopoder contemporâneo, otimizando sobreviventes, fazendo o biológico sobreviver como forma de alimentar a dinâmica da produção e do consumo, a otimização das massas, a medicalização de corpos e mentes como condição da longevidade vital. Enfim, tornando espetacular a vida em sua mera dimensão biológica, como condição da efetividade dos mecanismos de controle e de segurança que,

²⁶⁴ ZIZEK, Slavoj. **Bem-Vindo ao deserto do Real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas**. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 110.

paradoxalmente, se apresentam como anseio por parte dos sobreviventes e, em contrapartida, também como anseio do capital que aprisiona a vida biológica e a investe como condição de reprodução.

En la imposibilidad de definir una nueva “obra del hombre”, se trata ahora de asumir la vida biológica misma, como última y decisiva tarea histórica. La “obra” de lo viviente según el *logos* es la asunción y la cura de aquella vida nutritiva y sensitiva, sobre cuya exclusión la política aristotélica había definido el *érgon toû antrópou*.²⁶⁵

Por outro lado, Agamben aponta para o fato de que é na experiência do tempo presente como rememoração do passado e na percepção das potencialidades que o tempo presente anuncia que esta mesma dinâmica biopolítica, que reduz a vida à sua bioticidade pode, quem sabe, promover as potencialidades de uma vida que vem, mas que vem agora no seio das contradições cotidianas, no jogo entre a vida e a morte em que estamos inseridos. Na visão de Agamben, as formas da vida que vem, vêm a cada instante na cotidianidade de nossas existências, pois, a vida não é passível de redutibilidade biológica, senão a intensidade vital que se apresenta em ato, plena de potencialidades.

Desta forma, identifica-se na proposta de Agamben em torno da biopolítica como abertura de potencialidade à vida que vem pressupostos de um messianismo imanente, articulados em torno da tradição teológica do apóstolo Paulo e da tradição teológica judaica proveniente de Gershon Scholem e Franz Rosenzweig desenvolvidos por Walter Benjamin. Sob tais prerrogativas, pode-se aproximá-lo de Nietzsche na proposta da vida como vontade de poder, objeto de análise no último capítulo desta tese. A vida que se manifesta e se realiza no plano da imanência em constante combate com as forças que intentam reduzi-la, aniquilá-la em suas potencialidades.

Nesta perspectiva para Agamben, diante da vida capturada pela política, sacralizada pelo capital urge como obra²⁶⁶ do homem contemporâneo profaná-la. Profanar a vida significa remetê-la ao livre uso no curso do mundo, desvinculá-la da forma que assumiu na racionalização ocidental, sob a égide de imperativos biopolíticos de gestão de corpos e da administração calculista da vida das populações. A perspectiva terminológica advém das manifestações religiosas que se estabelecem entre os deuses, ou, Deus e os homens. Sacralizar

²⁶⁵ AGAMBEN, PP. 2007, p. 473.

²⁶⁶ En este punto, Aristóteles puede proceder a la definición de la “obra del hombre”. Esta obra – como estaba implícito en el pasaje precedente – es una forma del vivir, una “cierta vida” (*zoe tis*), aquella que está en acto según el *lógos*. Lo que significa que Aristóteles determina el bien supremo – a cuya identificación estaba dirigida la disertación y que también constituye el fin de la política – a través de la relación con un cierto *érgon*, con una determinada actividad o ser-en-obra. Esta actividad consiste, lo hemos visto, en la realización de la potencia vital racional (no, por lo tanto, de la potencia nutritiva ni de la sensible). Ibidem, p. 471.

tem o sentido de retirar algo do uso comum na esfera das relações humanas e restringi-la ao domínio da divindade. Portanto, profanar significa retirar da esfera sacralizada a que a vida fora elevada pela biopolítica, significa uma viragem ontológica nas perspectivas perante a vida e as relações sociais no finito e único plano existencial. Viragem esta, ontológica, que exige a retomada da política como esfera privilegiada da ação e do discurso entre singularidades que se manifestam no encontro e nos confrontos plurais na busca do bem viver.

A partir das interpretações de Foucault e Agamben, evidencia-se a biopolítica como manifestação civilizatória e moderna da centralidade da vida biológica. No âmbito das perspectivas civilizatórias que se apresentam na modernidade, podemos afirmar que a biopolítica decorre e, conseqüentemente, afirma significativas alterações na cosmovisão que se alicerça em prerrogativas ontológicas, epistemológicas, éticas e políticas, manifestando-se a incidência e o impacto das estratégias de cientifização da vida e da morte, que contribuem para o controle das estatísticas contábeis globais em relação aos custos de fazer viver e deixar morrer. Neste sentido, os esforços políticos, legislativos e planificadores da ordem contemporânea se concentram na necessidade de regulação das estratégias saudáveis de vida e das condições ideais de morte, da morte indolor, asséptica e a baixo custo, privatizada, porém, sempre que possível morte espetacularizada na exposição às massas, de cenas e situações que podem ser consumidas.

CAPÍTULO II – NIETZSCHE E AGAMBEN E O POSICIONAMENTO CRÍTICO FRENTE À METAFÍSICA OCIDENTAL.

2.1 Nietzsche e a crítica à metafísica ocidental

Fazer uma crítica à metafísica ocidental a partir de Nietzsche significa procurar compreender sobre quais pressupostos metafísicos o filósofo elabora a própria crítica, ou seja, que aspectos metafísicos oriundos da tradição metafísica ocidental constituem o arcabouço conceitual em que Nietzsche se apóia, para colocar em jogo, de forma consciente ou não, sua teia argumentativa em torno do argumento.

Assim, é possível reconhecer em suas primeiras obras, mais especificamente em “*O Nascimento da Tragédia*” (1872), argumentos oriundos da mitologia grega no que se refere à compreensão das forças abissais que combatem entre si, como condição do equilíbrio das forças apolíneas e dionisíacas, que conferem dinamicidade à dimensão trágica da existência humana. Tais argumentos, presentes nos primeiros escritos de Nietzsche, apresentar-se-ão ao longo de toda sua obra, assumindo em cada período da mesma²⁶⁷, perspectivas diferenciais em função das constantes leituras, releituras, escritas e reescritas que o filósofo desenvolverá ao longo de seu percurso filosófico, compondo seu horizonte analítico e interpretativo da dinâmica civilizatória ocidental, materializando-se numa filosofia da vontade de poder e da

²⁶⁷ Alguns dos mais renomados intérpretes de Nietzsche, entre eles Karl Jaspers, Walter Kaufmann, entre outros, dividem a trajetória filosófica de Nietzsche em três períodos. Um primeiro período, cuja principal obra é: “*O Nascimento da Tragédia*”(1872), caracterizado como metafísico, em que influenciado diretamente por Schopenhauer e por intermédio deste, indiretamente por Kant, reflete os temas da arte, da música, da tragédia, da vontade, da ciência, como condição de alcançar os fundamentos do mundo, da existência. Um segundo período que envolve precisamente o rompimento com Richard Wagner, o desenlace com a filosofia Schopenhaueriana e consequentemente kantiana, em que Nietzsche coloca a prova os pressupostos filosóficos sob os quais se movera até então. Tais reflexões marcadas pelo esforço de revisão e reposicionamento de seu campo conceitual apresentam-se nas obras: *Humano, demasiado humano I* (1878) e *Humano, demasiado Humano II*, que reúne dois escritos intitulados: “*O andarilho e sua sombra*” (1879) e “*Miscelânea de opiniões e sentenças*” (1880). Este período do pensamento de Nietzsche é reiteradamente caracterizado como positivista. O terceiro período de sua obra inicia-se com a publicação de “*Aurora*” (1881), e segue com as demais publicações até o momento derradeiro da perda de sua condição reflexiva e consciente em 3 de janeiro de 1889 em Turim, em que as questões da moral, do ressentimento, da vontade de poder, do eterno retorno e do além-do-homem, se apresentam em toda sua profundidade e intensidade. Porém, o filósofo e professor Rogério Miranda de Almeida em sua obra: “*Nietzsche e o paradoxo*” (2005), confronta esta leitura e categorização que se faz do pensamento de Nietzsche, afirmando que a obra do discípulo de Dionísio é marcada pela constante retomada, releitura, reinterpretação, reescrita dos temas que lhe são centrais desde seus primeiros escritos e obras publicadas. Uma filosofia que se propôs a pensar o vir-a-ser, o inapreensível, o jogo trágico da existência necessita partir do princípio de que: “(...) Não há nenhum estado de fato, tudo é fluído, inapreensível, evanescente; o que há de mais duradouro são ainda nossas opiniões”. “(...) Por isso, resulta sempre arbitrário emitir um juízo sobre a obra de Nietzsche sem tomar em consideração as metamorfoses do seu pensamento, como também o seu caráter mutável, lábil e proteiforme que se exprime pelas forças na sua superabundância, no seu transbordamento e no seu excesso. ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp. 105/109.

transvaloração dos valores como norte da existência de homens superiores necessários aos tempos vindouros. Argumentos provenientes dos filósofos pré-socráticos, como o vir-a-ser de Heráclito, o jogo de forças agregadoras (*philia*) e desagregadoras (*neikos*) anunciadas por Empédocles, dos pressupostos cosmológicos do estoicismo no que se refere à forma como concebe o mundo e o jogo de forças que o compõem na dinâmica do eterno retorno. Argumentos provenientes, ou mesmo colocados a contraprova em relação a filósofos como: Sócrates, Platão, Montaigne, Pascal, Spinoza, Rousseau, Goethe e Schopenhauer.

Na *Miscelânea de opiniões e sentenças*, nomeia como seus interlocutores privilegiados “Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer”. E acrescenta: “é com eles que tenho de me defrontar quando por muito tempo vagueei só, por meio deles que quero me dar razão ou não entre si”.²⁶⁸

Num olhar em torno dos pares de filósofos anunciados por Nietzsche como seus interlocutores diretos, identificamos dois grupos de filósofos. Num primeiro grupo situam-se Epicuro, Montaigne, Goethe, Spinoza, Pascal e Schopenhauer. São filósofos que, salvaguardadas as diferenças conceituais, convergem com Nietzsche em maior ou menor grau, na medida em que partem do pressuposto de uma visão de mundo imanente, em que a vida em sua precariedade contingente e, até mesmo em sua dimensão trágica, para alguns deles, se apresenta como argumento central. Por outro lado Platão, Rousseau e, em alguns momentos até mesmo Schopenhauer, tornam-se interlocutores contra os quais Nietzsche contrapõe sua perspectiva filosófica imanente e afirmativa da vida à visão transcendente e essencialista destes filósofos.

Ademais, Nietzsche tece em vários momentos de sua obra e, sobretudo em “*Para Além do Bem e do Mal*” (1886), uma dura crítica aos filósofos em sua vontade de verdade e necessidade de construção de mundos verdadeiros. Para Nietzsche a história da filosofia ocidental é a história de um embuste, de um jogo de luzes e sombras sobre máscaras que pretenderam se apresentar como portadoras da verdade sobre o mundo e sobre a vida. Longe de condenar este esforço de construção de mentiras que pretenderam tornar-se verdade, o que interessa à Nietzsche é interpretar a intensidade da vontade de poder implicada na vontade de domínio por partes dos filósofos e, de constatar que sob tais esforços constituíram-se perspectivas de valorar e julgar o mundo e a vida em sua totalidade.

²⁶⁸ MARTON, Scarlett. INTRODUÇÃO - Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna”. (In) MARTINS, André (org). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Páginas 1-15, p. 2.

Estas influências evidenciadas por Nietzsche revelam sua condição reflexiva e filosófica como um homem do seu tempo e virulentamente contra o seu tempo, o que faz com que ele tenha que desenvolver suas reflexões filosóficas na itinerância isolada dos quartos de pensão de localidades da Alemanha, Suíça, França e Itália, entre outros. Nesta condição de isolamento, o filósofo a marteladas dialoga, digladeia-se com seus póstumos companheiros de viagem, busca os que lhe são aparentados, ao mesmo tempo em que não poupa aqueles, que considera equivocados em seus pressupostos transcendentais, igualitaristas e repressores dos instintos vitais.

Assim é que, em seus textos, o filósofo-ermitão entabula consigo mesmo um “confidencial duelo e diálogo” que não conhece pausa nem termo. Isso não o impede, porém, de querer encontrar os que lhe são aparentados. Ao longo de sua obra, sem descanso ele se põe a buscar o que é do seu feitio. Dessa perspectiva, não seria desmedido dizer que é como um “duelo e diálogo” que constrói sua filosofia. Por ter necessidade de adversários, é nessa condição que eles se tornam seus interlocutores. Em geral, é entre os livros que os elege; e, como por trás deles sempre se encontram autores, com estes acaba por estabelecer um contato de certa forma pessoal.²⁶⁹

Além disso, identifica-se a partir da influência de Schopenhauer, pressupostos oriundos do projeto da filosofia crítica de Kant, que procura colocar à prova as condições de possibilidade do conhecimento humano, ou seja, busca estabelecer novos fundamentos para a metafísica, a partir da constituição de uma arquetônica da Razão Pura frente ao mundo fenomênico, culminando numa Crítica da Razão Pura Prática como via de acesso a *coisa em si*, que se manifesta na ação moral e no alcance da liberdade humana.

Porém, em Nietzsche, mesmo que se leve em consideração o fato que em suas primeiras obras, influenciado por Schopenhauer, mantém-se alinhado a tradição kantiana, nos momentos subsequentes, talvez, a partir da publicação de *A Gaia Ciência*, (1882 – Quinto livro publicado em 1887), mantém da herança kantiana a ideia de uma filosofia crítica, mas que irá se apresentar como uma filosofia a marteladas, questionando as condições de possibilidade do conhecimento humano a partir de uma concepção perspectivista que envolve o jogo de forças que compõem o mundo em seu eterno devir e potencializam a vida em sua vontade de poder, como condição tornar-se o que ela é, concebendo o corpo como grande razão imanente, e conseqüentemente, a moral tranvalorada pela dinâmica das forças que movem a existência, como perspectiva criadora de valores que promovem a vida.

²⁶⁹ Ibidem, p. 2.

Com Schopenhauer, considerado pelo filósofo da transvaloração dos valores como seu educador, Nietzsche encontrará o filósofo que questiona intensamente a vida, que não reconhece finalidade alguma na dinâmica vital, a não ser o fato de que a vida esta presa a manifestação constante da dor e do prazer, sem jamais poder ir além dessas condições de possibilidade. Ou seja, de que a absurdidade da vida esta predeterminada pelo seu caráter de vontade. “Para Schopenhauer la prueba empírica y decisiva de la absurdidad del mundo, la cual está ya predeterminada por su carácter de voluntad.”²⁷⁰ Afastando-se deste posicionamento pessimista Nietzsche passa a posicionar seus esforços filosóficos na afirmação das forças vitais, na constante renovação do mundo, da vida em sua totalidade de manifestação.

No tratado sobre Schopenhauer escrito meia década mais tarde, Nietzsche expressa claramente que para ele Schopenhauer não foi apenas um mestre, mas sobretudo um *educador*. Lá ele define verdadeiro educador como *libertador* (...), que ajuda uma *alma jovem* a descobrir *a lei fundamental do próprio eu*. O libertador também é alguém que desperta, e em 1872, na sua quinta conferência, “Sobre o futuro de nossas Instituições de Ensino”, Nietzsche descreve como, quando jovem, no seu primeiro encontro com a obra de Schopenhauer, está carente e disposto a ser despertado. (...). Para Nietzsche, Schopenhauer era um desses guias dos quais emanava aquele feito que eles esperavam de um verdadeiro filósofo, isto é, que lhe *pudesse obedecer porque confiariam mais nele do que em si próprios* (1,342;SE). Essa confiança não precisa significar concordância com as doutrinas nos detalhes.²⁷¹

Além destas influências autoevidentes na obra de Nietzsche, poder-se-iam também apontar influências hegelianas na constituição do projeto filosófico do filósofo a marteladas, ao menos em dois momentos distintos, mas inseridos numa mesma lógica. Num primeiro momento no fato de que Hegel representa um dos últimos filósofos na tradição do pensamento ocidental a desenvolver um sistema filosófico metafísico com pretensões de justificar a totalidade da existência humana, ou seja, constituir um princípio de unidade entre espírito e matéria, natureza e cultura, como forma de explicar a manifestação do espírito absoluto tendo na história o fio condutor da consciência da liberdade.

Num segundo momento no fato de que desde Kant e sua *Crítica da Razão Pura* e da *Razão Prática Pura*, a metafísica e suas pretensões científicas de compreensão do mundo e da existência encontram-se em crise, apesar deste argumento não invalidar a perspectiva metafísica hegeliana. É reconhecida pelo próprio Kant a necessidade da metafísica no âmbito

²⁷⁰ SIMMEL, Georg. **Schopenhauer e Nietzsche**. Versión Castellana de Francisco Ayala. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005, p. 20.

²⁷¹ SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 39.

das questões humanas e lhe é inalienável, mas também assumida deliberadamente por Hegel na crítica às antinomias kantianas. Mas é com o desenvolvimento científico de meados do século XIX e, sua conseqüente especialização, que se define o limite das grandes narrativas metafísicas de compreensão da totalidade de mundo ocidental como algo ordenado e perceptível numa linha interpretativa ascendente.

(...); da crise da *Weltanschauung* newtoniana à recuperação da noção de “acontecimento”, “acaso” na física, na biologia, na história, o que temos é a crise de uma noção central nos dispositivos de legitimação e no imaginário modernos: a noção de ordem. E com ela assistimos à rediscussão da noção de “desordem”, o que por sua vez torna impossível submeter todos os discursos (ou jogos de linguagem) à autoridade de um metadiscorso que se pretende a síntese do significante, do significado e da própria significação, isto é, universal e consciente.²⁷²

É a partir destas condições, e no contraponto ao projeto filosófico de Hegel como justificação da trajetória metafísica ocidental, que a crítica à metafísica realizada pelo projeto filosófico nietzschiano se apresenta de forma aforismática, em certo sentido fragmentada²⁷³, o que não significa dizer que esteja desprovido de um fio condutor, de uma racionalidade que se articule ao longo do desenvolvimento do problema central que é a questão da vida e de seu apequenamento na trajetória da civilização ocidental e, principalmente na modernidade. Tendo a história como razão e fio condutor de suas análises, Hegel e Nietzsche divergem em suas concepções civilizatórias. O primeiro, procura afirmar a racionalidade e a positividade do desenrolar civilizatório superando gradativamente as mais complexas contradições. O segundo utiliza-se da história em sua perspectiva genealógica para questionar e contestar dois mil anos de valoração, repressão e apequenamento da vida.

²⁷² BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos Modernos (In) LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa; Posfácio Silviano Santiago. 9 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2006, p. XI.

²⁷³ O lugar-comum segundo o qual não se pode dissociar um autor do seu estilo mostra-se em toda a sua evidência quando se pensa na variedade de estilos, de gêneros e tropos de que se serviu Nietzsche como um meio para exprimir um pensamento que é igualmente multiforme e paradoxal. Com efeito, além dos tratados filosóficos (...), ele cultivou a poesia, o aforismo, a *autobiografia*, as pequenas cenas dialogadas, as máximas, as sentenças, as parábolas e os provérbios. (...). Por isso, há tanta diversidade e possibilidades de estilos na escrita nietzschiana quantos são os estados e vicissitudes por que passa o seu espírito. Neste sentido – afirma o *escritor* Nietzsche – todo estilo é bom, desde que saiba *comunicar* ou manifestar um estado interior, uma mudança ou um deslocamento de perspectiva e, portanto, de valor. (...). Daí também a importância do *tempo* ou do compasso na arte de comunicar através de signos, porque, como relembra Eric Blondel, costuma-se falar da importância da carga polissêmica nos textos nietzschianos, mas nunca há referência ao ritmo, isto é, aos textos breves ou longos, às frases interrompidas, aos anacolutos, às frases separadas por travessões e reticências, às síncopes, etc. ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o paradoxo**. 2005. Op-Cit., pp. 127.

Se Hegel empreendeu o gigantesco cometimento de abarcar *toda* a história das idéias como um processo evolutivo no qual todas as etapas foram repensadas e devem ser apreciadas cada uma segundo a sua lei própria, se Hegel julgou poder responder num sentido positivo da história da humanidade européia, Nietzsche nega impiedosamente e claramente o passado, repudia todas as tradições, apela a um reconversão radical. Com Nietzsche, o homem europeu chega a uma encruzilhada. É comum a Hegel e a Nietzsche a consciência histórica que se volta e reflete sobre todo o passado ocidental, examinando-o valorativamente. Ambos se situam deliberadamente na esfera dos primeiros pensadores gregos, ambos regressam às origens, ambos são heraclíticos. Hegel e Nietzsche comportam-se entre si como o Sim que tudo aceita em relação ao Não que tudo contesta. Hegel leva cabo uma imensa tarefa conceptual ao repensar e integrar todas as transformações da compreensão humana do ser, reunindo todos os temas contraditórios da história da metafísica na unidade superior do seu sistema e levando assim essa história metafísica a uma conclusão. Para Nietzsche, essa mesma história é apenas a história do mais longo erro, uma história que ele combate com paixão desmedida, numa polémica veemente de quem suspeita e acusa, no seu ódio furioso e amargura sarcástica.²⁷⁴

Karl Löwith em seu monumental estudo: “*De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*”, demonstra as influências e as articulações entre o arcabouço conceitual nietzschiano e de alguns hegelianos de esquerda, entre eles Bruno Bauer, Max Stirner e Feuerbach. Este fato evidencia entre outras possibilidades de análise que a filosofia de Nietzsche, hegelianamente falando, é filha de seu tempo, procura responder a problemas alemães e europeus que se apresentam no seio da sociedade burguesa do século XIX e de suas transformações técnico-científicas, articuladas em torno de uma perspectiva produtiva e econômica, característica do capitalismo moderno que submete o homem ao cultivo do otimismo no alcance da felicidade, da igualdade das massas através do controle e apaziguamento de suas forças vitais canalizadas para a dinâmica de produção e consumo e, desta forma, transformando-se em critério moral de valoração da vida.

Por medio de su relación con B. Bauer, Nietzsche estuvo en contacto directo con la escuela hegeliana. En la mirada retrospectiva, contenida en *Ecce Homo*, dice que, a partir de su ataque a Strauss, había encontrado en Bauer un lector muy atento. (...). Sea como fuer, las concordancias entre el *Anticristo* de Nietzsche e *El cristianismo descubierto* de Bauer son tan llamativas que revelan, al menos, una marcha subterránea del siglo XIX, y no son menos sugestivas que las concordancias entre la crítica al cristianismo de Bauer a los escritos teológicos juveniles de Hegel.²⁷⁵

²⁷⁴ FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Tradução Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa (Portugal): Presença. Sem data, pp. 7/8.

²⁷⁵ LÖWITH, Karl, **De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. Traducido por Emilio Situ. Buenos Aires (Argentina): Ed. Katz, 2008, pp. 245/246.

Com Max Stirner estabelece-se uma relação paradoxal na medida em que não consta no conjunto da obra e dos argumentos nietzschianos referências a Stirner e às suas idéias e reflexões contidas em sua única obra publicada em 1844: “*O único e sua propriedade*”, marcadas por uma espécie de anarquismo individualista radicalizado. Porém, o que por outro lado aproxima conceitualmente Stirner e Nietzsche é a idéia conceito de além do homem²⁷⁶. “(...) el concepto de “superhombre”, entendido en sentido filosoficamente determinado, haya surgido por primera vez en el círculo de Stirner”.²⁷⁷

En su obra, Nietzsche nunca menciona a Stirner; sin embargo, el hecho de que lo haya conocido, no sólo a través de la *História del materialismo* de Lange, está testimoniado por Overbeck. Con frecuencia se comparó a Stirner con Nietzsche y hasta se llegó a afirmar que el primero fue el “arsenal de las ideas” del que Nietzsche tomaba sus armas, otros, en cambio, juzgaron a Stirner como un retórico, cuya mediocridad pequeño burguesa no se podía comparar con la jerarquía aristocrática de Nietzsche.²⁷⁸

Entre outras influências que se estabelecem em torno do seu pensamento, Nietzsche constituirá seu arcabouço conceitual em torno da crítica à civilização ocidental em seus fundamentos metafísicos, teleológicos e transcendentais, repressores das manifestações vitais imanentes; Vale ressaltar ainda que o filósofo alemão, em sua formação acadêmica de origem seja filólogo. Isto significa dizer que é detentor de condições analíticas específicas em relação aos textos clássicos greco-romanos, o que se evidencia no domínio conceitual e etimológico da língua grega clássica, bem como em seu refinado e perspicaz estilo literário filosófico, a partir do qual apresenta seus intrincados e labirínticos raciocínios na forma de aforismos.

Vale ressaltar ainda que Nietzsche, pensador do século XIX, está inserido numa atmosfera de deslumbramento com as possibilidades das ciências exatas, naturais e humanas

²⁷⁶ O termo *übermensch*, presente nas reflexões de Nietzsche, sobretudo no último período de sua obra, em sua filosofia da transvaloração dos valores, foi largamente traduzido como super-homem. Entendemos que esta tradução se equivoca, pois remete à idéia de que o homem nietzschiano, aquele que transvalora os valores, assim o faz em função de ser portador de superpoderes que lhe são constitutivos, o que o tornaria um ser alheio à condição humana em seus limites e possibilidades. É sob estas prerrogativas que decidimos aqui utilizar a tradução “além do homem”, na tentativa de demonstrar que o homem que questiona e transvalora os valores é homem que supera os imperativos moralizantes da moral civilizatória de rebanho. É o homem que se posiciona além do homem civilizado no apequenmento de suas forças vitais e configuradoras de mundo. Porém, advertimos que, em diversas citações e referências de autores brasileiros e estrangeiros, o termo super-homem ainda se faz presente. Também vale salientar que o filósofo Domenico Losurdo em sua obra: “*Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*” (2009), afirma que Nietzsche utilizou em seus escritos o termo “Super-homem”, na medida em que este era um tema recorrente nos escritos de vários intelectuais aristocratas europeus do século XIX, a cujas obras e idéias Nietzsche tivera acesso. Para além desta constatação Losurdo prossegue dizendo que a escolha de outras variáveis do termo utilizadas por seus intérpretes e tradutores somente se justifica a partir de uma hermenêutica da inocência que procura higienizar do horizonte argumentativo do filósofo seu posicionamento aristocrático radicalizado.

²⁷⁷ Ibidem, p. 246.

²⁷⁸ Ibid., p. 246.

que começam a se apresentar, e que se materializam no desenvolvimento de novos e variados campos científicos, entre os mais significativos, o da biologia e os estudos em torno das teorias da evolução que culminam com a obra de Charles Darwin: *A origem das espécies*, de 1859. Também é importante se ter em conta os avanços da medicina, sobretudo os estudos da fisiologia, e, no campo da física, novas formas de interpretação das forças macrocósmicas culminam posteriormente com a física da relatividade de Albert Einstein.

Desenvolve-se também neste contexto, por obra e esforço de Lambert Adolphe Jacques Quetelet (1796–1874), astrônomo, matemático, físico e sociólogo belga, a pretensão de aplicar os métodos das ciências naturais na interpretação e produção de fatos sociais. Ou seja, de interpretar, a partir de regularidades estatisticamente determinadas, o comportamento moral dos indivíduos na vida em sociedade. Quetelet estava imbuído da necessidade científica de naturalização dos fenômenos morais humanos, como condição da intervenção eficaz do Estado em sua administrabilidade, o que permitiria transformá-los em fatos, em dados, em números interpretáveis a partir de leis científicas, otimizando as decisões políticas de Estado na operacionalidade e administrabilidade de políticas públicas, potencializando os recursos naturais, econômicos e humanos de que dispunham os estados.

Pode-se aqui conjecturar que foi a partir desta atmosfera de aposta na naturalização dos fenômenos humanos, de avanço das ciências naturais, da estatística aplicada ao estudo dos eventos humanos na vida em sociedade que Augusto Comte (1798–1857), funda sua física social. Sob uma determinada perspectiva é um tempo marcado pela potencialização da ciência e da técnica e, conseqüentemente, pela aposta e pelo otimismo no progresso humano, no alcance da igualdade social pela via dos direitos politicamente constituídos e reconhecidos pelo Estado burguês democrático, ou pela via das revoluções socialistas que, através da ditadura do proletariado, se propunha a construção de uma sociedade igualitária e fraterna.

É neste contexto e sob estas prerrogativas que Nietzsche desenvolverá a crítica à civilização ocidental em suas estratégias de repressão à vida em sua multiplicidade de manifestações e dimensões vitais. Partindo do pressuposto hegeliano de que toda filosofia é o “próprio tempo em movimento”, ou, o pensamento de um tempo colocado em questão, a crítica à metafísica desenvolvida por Nietzsche parte das peculiares condições em que a vida humana se insere na modernidade submetida à lógica democratizante e homogeneizante de busca da igualdade, da massificação da vida em sociedade, remetendo a um estreitamento dos horizontes vitais humanos à espera das pequenas facilidades e felicidades que acomodem sua existência e, assim, eximindo-se dos desafios de ter que reconhecer que a elevação cultural civilizatória exige intensidade, combate e sofrimento para que se alcance um posicionamento

afirmativo diante da dinâmica trágica da vida. É contra o conjunto das crenças, das transcendências e das valorações imputadas pela modernidade sobre a vida do rebanho civilizatório que Nietzsche se insurge.

O mundo cuja crise Nietzsche *sente, observa, vive e intui* as dramáticas conseqüências é exatamente esse mundo da modernidade com suas certezas no futuro, na Ciência, na História, no Estado, e sobretudo no Progresso enquanto significado e destino necessariamente bom da humanidade. A crise que ele enfrenta é exatamente a desse sistema da Razão e suas instituições, mundo do pensamento, mundo representado *na e pela* Razão desde Maquiavel até a segunda metade do século XIX. No seu conjunto, esse mundo da representação também constitui uma espécie de *senso comum* que unifica as ações e constituía o amálgama de sua organização: a ideologia política.²⁷⁹

A importância da crítica de Nietzsche à civilização ocidental não reside em suas frases de efeito ou na intensidade das tintas que seus aforismos carregam, mas no fato de ter-se dado conta de que, paradoxalmente, a aposta que a modernidade apresentava como condição da libertação da vida humana das aparências, das trevas da ignorância, da crença em valores e pressupostos transcendentais, representa o oposto, ou seja, o apequenamento da vida humana na busca de previsibilidade e segurança, de uma racionalidade que se estabelece como condição da verdade em si mesma, cujo fundamento é o sujeito que doravante objetivará o que lhe é exterior, conferindo sentido, unidade e finalidade à vida em sua totalidade. Assim, a crítica à civilização ocidental desencadeada por Nietzsche questiona os fundamentos sobre os quais a modernidade ergue suas estruturas valorativas e moralizadoras amparadas num pensamento técnico-científico, herdeiro da vontade de verdade de matriz grega e judaico-cristã, e suas pretensões de determinação da vida humana em todas as suas instâncias culturais, políticas, econômicas e sociais. Uma racionalidade que pretende extirpar, ou ao menos higienizar todo elemento contingente, trágico, aleatório, caótico que envolve a vida e, que sob tal perspectiva, exigiria dos seres humanos a capacidade lúdica e artística e, portanto, livre de posicionar-se diante da existência em toda sua intensidade.

A importância de Nietzsche não está tanto no fato de ele ter sido um dos mais contundentes críticos desse sistema moderno. Sua importância reside no fato de ele ter percebido, tragicamente, diríamos, que o sistema de Razão moderna e o seu senso comum, com suas noções de “História”, “Verdade”, “Estado”, Valor, “Moralidade”, “Consciência”, ao constituírem um conjunto coordenado de representações, um imaginário social, o que realmente constituíram foi na verdade uma forma de clausura daquilo que

²⁷⁹ TREIN, Franklin. NIETZSCHE E A MODERNIDADE. (In) HÜME, Leda Miranda (Org.). **Profetas da Modernidade**. São Paulo: Sofia Editora SEAF, 1986, p. 52.

esse próprio sistema da Razão moderna havia ordenado e representado, ou seja, uma forma de clausura da “primeira natureza” do homem, o seu próprio corpo, enquanto fator de desejos, paixões, sensações e sentimentos. A Razão moderna e o imaginário social, que ela constitui, fizeram do poder do pensamento uma “segunda natureza” a dominar e a enclausurar a primeira.²⁸⁰

A crítica à metafísica ocidental em seus fundamentos ontológicos desenvolvida por Nietzsche questiona os fundamentos transcendentais sobre os quais se estabelece a modernidade através da ciência e sua vontade de verdade, de cunho moralizante na compreensão do mundo como fenômeno que pode ser entendido em suas estruturas fenomênicas através do processo de disciplina do pensamento racional e, conseqüentemente, de sua capacidade conceitual. Assim, a verdade reside na ação técnico-científica sobre o mundo, determinando moralmente as possibilidades e os horizontes vitais humanos.

Para Nietzsche, o Estado moderno representa a secularização da racionalidade de governo eclesiástica, pautada na prática da virtude do governante em função de determinações transcendentais na busca da segurança e da felicidade além tûmulo, como condição de domínio e controle sobre o pensamento e a ação do rebanho dos súditos. Nesta perspectiva, o Estado moderno representa a “vontade de verdade” no intuito de reduzir à unidade a multiplicidade do real, controlando e disciplinarizando por meio de imposições contratuais, de normas, leis e poder de coerção, a vida em sua multiplicidade de manifestações. Também como “vontade de verdade”, o Estado manifesta-se instituindo a igualdade essencial de todos os seres humanos, transformando a democracia em meio para a conformação do instinto de rebanho, força ordenadora e gregária na afirmação do igualitarismo manifesto na multiplicação de zeros somados.

Essa insistência na igualdade também se desdobra na razão utópica dos movimentos socialistas e anarquistas e reformadores em geral. Considerados por Nietzsche como desprezadores do mundo e, da vida em sua potencialidade vital, eles anseiam pelo rebaixamento da vida, de seu instinto vital através da construção utópica de uma sociedade verdadeira, igualitária, justa e fraterna que alimente as esperanças do grande rebanho da humanidade na busca da felicidade e da paz.

Esse foi, sem dúvida, o seu grande projeto; fazer ver que o mundo da política organizada por e para Estados que são declaradamente nacionais e ao mesmo tempo suportes do capital financeiro, apátrida por excelência; que no mundo

²⁸⁰ Ibidem, p. 52.

das religiões organizadas a partir de Igrejas com ou sem vínculos com o poder estatal; que no mundo do cotidiano, organizado a partir da crença em valores culturais tidos como “perenes”, universais, porque supra-sensíveis; que enfim, nesses mundos, é impossível tornar-se um homem que não seja uniforme e que não faça da cultura um elemento meramente reprodutor. Um homem supérfluo e atordoado.²⁸¹

É sob estas condições, portanto, que Nietzsche questiona a modernidade e toma por referência e modelo o mundo da Antiguidade clássica em seu período trágico. É justamente naquele contexto que antecede a invenção da razão por Sócrates e Platão e seus desdobramentos moralizantes judaico-cristãos constitutivos da civilização ocidental, que Nietzsche encontra o homem trágico e sua aposta na plenitude da vida e de suas forças vitais, participe de uma condição estética existencial afirmadora da vida em qualquer circunstância. Já em sua primeira obra, redigida sob a influência direta de Schopenhauer e Richard Wagner: “*O Nascimento da Tragédia ou o Helenismo e Pessimismo*” (1872), Nietzsche apresenta o homem trágico e sua aposta na vida como referencial crítico da modernidade que se fará presente ao longo de toda sua obra nas mais diversas fases de estruturação de seu pensamento e de sua proposta filosófica.

Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. (...). O grego antigo conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos. (...). Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza – como rosas a desabrochar da moita espinhosa.²⁸²

Não se trata no contexto desta tese de fazer uma exegese das obras de Nietzsche em seus diversos momentos constitutivos e das problemáticas em questão, mas de salientar que já nesta primeira obra, o projeto de Nietzsche está delineado, assumindo como pano de fundo argumentativo a dimensão estética da existência, o que se revelará de forma contundente no terceiro período de sua obra, em que temáticas como transvaloração dos valores, vontade de poder, além do homem, apresentar-se-ão como imperativos ontológicos do homem do porvir. Esta leitura é também corroborada por Marco Antonio Casanova quando argumenta que:

²⁸¹ Ibid., p. 54.

²⁸² NIETZSCHE, NT. 1992, p. 36/37 (Aforismo 3 – Os deuses olímpicos – A sabedoria de Sileno – A ingenuidade grega – Rousseau e Homero).

O livro *O nascimento da tragédia* não se mantém restrito a uma concepção do fenômeno estético, conduzida a partir de uma análise de sua concretude em meio ao acontecimento da tragédia ática: ele assume inversamente o fenômeno estético como modelar para a compreensão do modo de ser originário da totalidade e encontra na arte trágica dos gregos o ponto de maior evidência dos elementos constitutivos deste fenômeno. (...) ele nos abre uma via de acesso ao conceito nietzschiano de "vida", uma vez que mostra através da semântica essencial à experiência trágica o modo de ser de todas as configurações possíveis da totalidade.²⁸³

O que está em jogo na crítica à metafísica ocidental perpetrada por Nietzsche é a denúncia da absolutidade e da unidade da razão moderna e de seus sistemas transcendentais de determinação de sentido e finalidade ao mundo, à existência, à vida humana. Ou seja, a modernidade funda-se sobre uma racionalidade que pretende se apresentar como garantia de alcance da plena felicidade, que exige do homem a espera confiante de que é possível alcançar um mundo de paz, de harmonia universal, de extirpação da dor, do sofrimento e da miséria, na medida em que seu pressuposto antropológico assenta-se na crença de uma possível bondade original dos seres humanos. Neste contexto, de intenso otimismo racional, político, econômico e técnico moderno, urge reafirmar o partido da vida na intensidade de suas forças vitais, na perspectiva de como os gregos antigos a vivenciaram, desvinculando-se do acelerado processo de apequenamento e massificação da condição vital humana em curso na modernidade.

(...) a massa não produz o indivíduo, ao contrário, ela se opõe a ele. A massa é um bloco de pedra difícil de talhar: é necessário um gigantesco trabalho por parte do indivíduo para fazer dela algo semelhante ao ser humano. A formação universal agora quase como dogma. Agora é preciso colocar-se na fila, já que foi o tempo dos grandes indivíduos. Agora é necessário apenas servir à massa, *in specie* servir a um partido. (Inverno de 1870/71 – outono de 1872 – 8 [59])²⁸⁴

Finalizando estas perspectivas introdutórias em torno da crítica à metafísica ocidental que se desdobrarão nos próximos pontos da tese, cabe, na perspectiva de Eugen Fink, posicionar os seguintes questionamentos: “(...). Pertencerá ele à história da filosofia como *um* pensador a par de outros, como uma figura mais ou menos importante no extenso cortejo dos pensadores do ser, os quais se movem, desde os eleatas, segundo linhas de força do problema fundamental?”²⁸⁵ Ou cabe a Nietzsche ter sido o precursor de um mundo por-vir, de uma forma-de-vida que está a se gestar nas áridas areias da racionalidade civilizatória

²⁸³ CASANOVA, Marcos Antônio. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. 2003. Op-Cit., p. VIII.

²⁸⁴ NIETZSCHE, SDA. 2005, p. 16 (Aforismo 8 [59] – Inverno de 1870/71).

²⁸⁵ FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. S/d. Op-cit., p. 195.

ocidental? Nas palavras de Fink: “Ou será ele efectivamente um iniciador, um “primogênito”, um precursor, um “arauto e canto de galo” de uma nova época do mundo, aurora de um novo, de um alegre saber que balbucia sem dúvida ainda e busca a sua expressão na “Trunkenem Lied?””²⁸⁶.

Ou será Nietzsche, como apontado na leitura de Peter Sloterdijk, apenas um arguto e perspicaz intérprete do seu tempo, que se apoiando em suas intuições não mediu esforços em conferir originalidade as suas idéias como condição de alcance do reconhecimento póstumo? Ou seja, “Sua contribuição específica, no entanto, consistiu em saber transformar o acaso chamado “Friedrich Nietzsche” num evento “Friedrich Nietzsche,” pressupondo que um evento seja aquilo que potencializa o casual, transformando-o num elemento do destino.”²⁸⁶ Sob esta perspectiva, Nietzsche teria inaugurado aquilo que o século XX de forma mais específica se nomearia como estratégia de *marketing* pessoal, ou seja, de lançar mão de um conjunto de estratégias que o distinguissem do conjunto de uma sociedade cada vez mais massificada. “Apoiando-se em suas idéias e intuições, ele criou, durante toda a vida, os pressupostos para seu duplo sucesso póstumo: ele inseriu o seu nome na lista dos clássicos que são transmitidos na cultura como pontos de referência para o assentimento e a crítica – era assim que ele descrevia a sua necessidade de imortalidade.”²⁸⁷

Para Domenico Losurdo, em sua obra anteriormente citada, “*Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*” (2009), a filosofia de Nietzsche apresenta-se acima de tudo como um programa político de cunho aristocrata radical, contrapondo-se ao programa político da modernidade, marcadamente igualitarista, democrático e socialista, com sua pretensão de extensividade de direitos iguais à todos os homens. Contra esta proposta política filisteísta, sacerdotal, revolucionária, de apequenamento da vida, de transformação do homem em animal de rebanho, de massificação das conquistas civilizatórias alcançadas somente pelos espíritos livres, Nietzsche apresenta o partido da vida. Assim, o partido da vida nietzschiano se caracteriza pela radicalização de suas propostas de clara caracterização aristocrática.

(...) ao romper com toda forma de conservadorismo, o novo “partido” endossa a palavra de ordem do anticonformismo e da dessacralização da tradição religiosa e política vigente, mas, ao mesmo tempo, toma nitidamente distância da corrente já há algum tempo empenhada em agitar, com objetivos bem diferentes, essa palavra de ordem. (...). O novo “partido”,

²⁸⁶ SLOTERDIJK, Peter. **O QUINTO “EVANGELHO DE NIETZSCHE” é possível melhorar a Boa Nova?:** Conferência proferida em Weimar, no dia 25 de Agosto de 2000, para comemorar o centenário do nascimento de Friedrich Nietzsche. Tradução Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 81.

²⁸⁷ Ibid., p. 84.

surge das ruínas do conservadorismo e do liberalismo e a partir da experiência de sua inanidade e definhamento, deve rasgar a bandeira da liberdade e imparcialidade do movimento revolucionário, ao qual pretende opor-se e liquidar. (...). O novo “partido, ou seja, como é definido aqui, o “aristocracismo”, tem em comum com o “anarquismo” a estranheza ao “instinto” da mediocridade burguesa e filisteia” (AC, 57).²⁸⁸

Mas, talvez seja o momento de deixarmos Nietzsche dizer afinal a que veio. Quem ele é, ou desejava ser? Qual a contribuição e originalidade efetiva de seu esforço filosófico? Que horizontes cosmológicos, existenciais anuncia? Neste sentido, Nietzsche não deixa dúvidas, responde prontamente e, observe-se que é raro encontrar na história da filosofia pensadores que tenham escrito autobiografias com o intuito de se apresentar de forma rompante e bombástica como Nietzsche o fez. No prólogo da obra autobiográfica “*Ecce Homo: como alguém se torna o que é*”, no primeiro aforismo, Nietzsche chama a atenção dos seus leitores para o fato da desproporção existente entre a profundidade de suas idéias e as dificuldades delas decorrentes por partes dos meros mortais rastejantes que se movem na superfície insustentável de existências amparadas por expectativas teleológicas e transcendentais. “Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouvirem, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?”²⁸⁹

Para, além disto, talvez prevendo os questionamentos póstumos que lhe seriam dirigidos, e até mesmo rótulos de toda sorte que lhe seriam atribuídos, assim como Sloterdijk o faz em sua crítica, Nietzsche se antecipa e pede para que seus leitores presentes e seus possíveis futuros leitores não o confundam, que diante do impacto de seu filosofar com o martelo destruindo ídolos de toda sorte e, concomitantemente anunciando uma filosofia para novos tempos, uma nova aurora civilizatória, não o tomem por revolucionário, por um utopista, visionário, ou coisas similares. “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*.”²⁹⁰ E acrescenta: “A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício”.²⁹¹

Este posicionamento questionador das estruturas metafísicas civilizatórias ocidentais por um lado e, por outro, sua postura afirmativa diante das perspectivas que se abrem à existência, implica uma forma específica de conceber o exercício do filosofar. Incide sobre a

²⁸⁸ LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009, p. 353.

²⁸⁹ NIETZSCHE, EH. 1995, p. 17. (Aforismo 1 – *Prólogo*).

²⁹⁰ Ibidem, p. 17, (Aforismo 2 – *Prólogo*).

²⁹¹ Ibid., p. 18, (Aforismo 2 – *Prólogo*).

postura adotada por Nietzsche a partir da qual articula sua condição filosófica. “(...) filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu”.²⁹² Esta postura iconoclasta transversaliza a obra de Nietzsche. Tomando a obra *A Gaia Ciência* que antecede sua auto-biografia *Ecce Homo*, verifica-se de forma contundente o auto-anúncio como a novidade prematura, como o evento abissal incompreendido a anunciar um futuro inimaginado, como “grande saúde”, forte, audaz a apontar novos horizontes vindouros. “Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, por um novo fim, também um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora.”²⁹³

E concluímos esta (auto) apresentação do filósofo da transvaloração dos valores com outras duas passagens marcantes presente em sua autobiografia. A primeira delas em que Nietzsche diz conhecer sua sina, preanunciado que seu reconhecimento será póstumo, pois o anúncio de sua mensagem somente será compreendido em tempos vindouros e por espíritos forjados nas desilusões das propostas salvíficas, por indivíduos que abandonaram a crença em toda e qualquer crença teleológica de sentido e finalidade existencial. “Conheço minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.”²⁹⁴

Desta forma, Nietzsche anuncia antecipadamente a todos quantos querem lhe ouvir, que sua tarefa e encargo filosófico é apresentar uma filosofia de sol a pino, uma filosofia do grande meio-dia, desvinculada de toda e qualquer muleta teleológica e transcendente, de afirmação da vida em sua imanência absoluta, e desta forma, contribuir para a vinda de novos tempos, de novos sóis, de novas auroras em que a vida se apresente pujante em seu eterno devir, resultante em constante combate de forças que conferem ao mundo, à vida, à existência, dinamicidade, leveza e alegria.

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por que? do para que? Pela primeira vez como *um todo* -, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as suas

²⁹² Ibid., p. 18 (Aforismo 3 – *Prólogo*).

²⁹³ NIETZSCHE, GC. 2001, p. 286 (Aforismo 382 – *A grande saúde*).

²⁹⁴ NIETZSCHE. EH. 1995, p. 109 (Aforismo 1 – *Porque sou um destino*).

sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *decadence* que governou sedutoramente. A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade.²⁹⁵

2.1.1 Socratismo e platonismo e a invenção da razão

A partir do que foi exposto, segue-se adiante pelo pressuposto de que o pensamento nietzschiano tem um fundamento ontológico e político, a partir do qual se articula e se apresenta a crítica à proposta civilizatória ocidental. Para Nietzsche, a civilização ocidental em sua matriz originalmente grega, ou melhor, socrático-platônica e necessariamente racional, articulada com a cosmovisão judaico-cristã medieval é um embuste que perdura há mais de dois mil anos, na medida em que significa a escravização e talvez o aniquilamento das forças vitais em jogo na dinâmica da existência.

Segundo Nietzsche, está no cerne da proposta civilizatória ocidental, como decorrência das premissas gregas e judaico-cristãs, uma perspectiva moral avaliadora e repressora da vida em seus mais variados impulsos existenciais. Essa moral opera a partir de prerrogativas lógicas que dividem o mundo numa eterna batalha entre o bem e o mal. É uma moral repressora na medida em que assenta seus fundamentos numa perspectiva transcendente, arbitrária, determinante na condução da vida em função de uma possível realização vital além-túmulo. “A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora.”²⁹⁶

Foi pelo fato de termos durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas suas errôneas concepções fundamentais.²⁹⁷

²⁹⁵ Ibid., p. 79 (Aforismo 2 – *Aurora: pensamentos sobre a moral como preconceito*).

²⁹⁶ NIETZSCHE, **ABM**, 2007, p. 27 (Aforismo 23 – *Cap. I: Dos preconceitos dos filósofos*).

²⁹⁷ NIETZSCHE, **HDH**, 2000, p. 26 (Aforismo 16 – *Fenômeno e coisa em si*).

Portanto, o que está na base da constituição da civilização ocidental é a manifestação do niilismo²⁹⁸, de um niilismo passivo, que se apresenta mais precisamente advindo do posicionamento interpretativo socrático-platônico diante do mundo e da existência, caracterizando-se pela passividade do homem frente à dinâmica da vida, da existência. Faz-se necessário no contexto conceitual nietzschiano caracterizar a leitura que realizamos do conceito de niilismo, neste sentido, a abordagem que realizamos do niilismo a partir da concepção de Nietzsche parte da categorização do mesmo em três estágios: passivo, reativo e ativo. Apesar de Nietzsche não utilizar diretamente estas categorias e encontrarmos diferenças nos diversos estudiosos e comentaristas de sua obra em relação à nomeação das fases niilistas descritas por Nietzsche, entendemos que sua importância se faz necessária na articulação das idéias desenvolvidas ao longo dos textos que compõem a tese.

Destá forma, envolto na dinâmica do niilismo passivo, o ser humano sente-se seguro, confortavelmente acomodado na medida em que uma determinada forma de racionalidade se instaura, permitindo ao homem construir arquiteturas conceituais interpretativas da existência, que lhe permitiam suplantar a tragédia²⁹⁹ na qual estão inseridas as formas-de-vida humana, suas contradições, fragilidades, contingências inerentes à dinâmica do jogo da vida.

A racionalidade como condição de possibilidade e caminho para alcance da virtude, da felicidade, do bem-estar é uma invenção grega. É a filosofia nascente a estabelecer os princípios racionais como explicação lógica, sistemática, verdadeira para as contingências e contradições próprias da condição humana. Assim, a invenção da razão, o surgimento da filosofia na hélade grega, marca o fim da tragédia como condição enigmática do homem, lançando-o num jogo de forças que impele a viver e a buscar cada vez mais vida. “Mas então a tragédia teria cedido lugar à filosofia que, em sua busca do real contra a ficção, se encarregaria de demonstrar que todas as contradições aparentes do homem se resolveriam em

²⁹⁸ Etimologicamente, o niilismo – do latim, *nihil* (nada) – é o pensamento obcecado pelo nada. Vem daí a tentação de localizá-lo e a seus traços em quase toda a história da filosofia ocidental e, certamente, em toda corrente em que o nada surge como problema central, não obstante Bérson tê-lo classificado como uma falsa questão. Poder-se-ia, nesse sentido, considerar Górgias o primeiro niilista da história ocidental, pelo terrível raciocínio que nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e se a conhecêssemos, não seria comunicável (*anhermèneuton*). VOLPI, Franco. **O Niilismo**. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 09.

²⁹⁹ A tragédia é mérito dos gregos. Gênero literário que os gregos criaram e desenvolveram para representar a intensidade dinâmica e contraditória da existência. Gênero que lhes possibilitava participar do jogo paradoxal da existência, na qual o homem está submerso desvencilhado de ressentimentos, de remorsos, de pretensões de uma teleologia para o mundo, para a existência humana. A tragédia grega apresentava-se como abertura humana ao contingente, às possibilidades da existência, como condição de participação intensa na dinâmica vital, envolta por forças que transcendem o homem, que lhe escapam ao entendimento, mas que ao mesmo tempo lhe proporcionavam a experiência da intensidade de sua vida na *physis*, submetida à voracidade de Crono que lhe consumia as forças vitais dia após dia.

um sistema filosófico coerente.”³⁰⁰ Nietzsche identifica a gênese desta racionalidade que determinara a trajetória civilizatória ocidental em sua condição definidora da realidade, a partir do posicionamento estético de Sócrates diante dos fenômenos mundanos, existenciais, e vitais. “(...) da essência do *socratismo estético*, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, como sentença paralela à sentença socrática: “Só o sabedor é virtuoso.”³⁰¹

Em Sócrates, a desertificação e a anarquia estabelecidas no interior dos instintos são os únicos indícios de *décadence*: a superfetação do lógico e aquela *maldade de raquítico*, que o distinguem, também apontam para ela. Não nos esqueçamos mesmo daquelas alucinações auditivas que, sob o nome de o “Daimon de Sócrates”, receberam uma interpretação religiosa. Tudo nele é exagerado, bufão, caricatural. Tudo é ao mesmo tempo oculto, cheio de segundas intenções, subterrâneo. – Procuo compreender de que idiosincrasia provém essa equiparação socrática entre Razão = Virtude = Felicidade: essa equiparação que é de, de todas as existentes, a mais bizarra, e que possui contra si, em particular, todos os instintos dos helenos mais antigos.³⁰²

Nesta perspectiva, segundo Nietzsche, a complementação que existia na Grécia clássica, pré-socrática, as experiências antagônicas entre Dioniso³⁰³, o deus da embriaguez, da vida, dos instintos, da dinâmica trágica da existência, que consistia na sabedoria mística da unidade entre vida e morte, nas forças instintivas que configuram o mundo, a existência a partir da vontade de potência, é Apolo³⁰⁴, o deus da sabedoria, da racionalidade e da virtude,

³⁰⁰ VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002, p. 355.

³⁰¹ NIETZSCHE, NT. 1992, p. 81 (Aforismo 12 – *Prefácio para Richard Wagner*).

³⁰² NIETZSCHE, CL. 2000, p. 19, (Aforismo 4 – *O problema de Sócrates*).

³⁰³ Dioniso é o deus da (...) (metamórphosis), quer dizer, o deus da transformação. (...). Um dos mais profundos conhecedores da tragédia grega, A Lesky, é taxativo a esse respeito: “O elemento básico da religião dionisíaca é a transformação. O homem arrebatado pelo deus, transportado para seu reino por meio do êxtase, é diferente do que era no mundo cotidiano”. (...). A embriaguez, o erotismo, a fertilidade universal, mas também as experiências inesquecíveis provocadas pela chegada periódica dos mortos, ou pela *manía*, pela imersão no inconsciente animal ou pelo êxtase do *enthusiasμός* – todos esses terrores e revelações surgem de uma única fonte: *a presença do deus*. O seu modo de ser exprime a unidade paradoxal da vida e da morte. É por essa razão que Dioniso constitui um tipo de divindade radicalmente diferentes dos Olímpicos. [...], o deus da *mania* e da *orgia* configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques. Na feliz expressão de Defradas, Dioniso “simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez, por todas as formas de embriaguez, a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o deus pune aqueles que lhe desprezam o culto. (...), Dioniso retrataria as forças de dissolução da personalidade: a regressão às forças caóticas e primordiais da vida, provocadas pela *orgia* e a subversão da consciência no magma do inconsciente. BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega Vol II**. São Paulo: Editora Vozes, 1997, pp. 115/130/138/140.

³⁰⁴ Apolo – (...). O deus sol (...). Realizador do equilíbrio e da harmonia dos desejos, não visava a suprimir as pulsões humanas, mas orientá-las no sentido de uma espiritualização progressiva, mercê do desenvolvimento da consciência, com base no (...), “conhece-te a ti mesmo”. (...). Fiel interprete da vontade de Zeus, Apolo é (...) (*khrestérios*), um “deus oracular”, mas cujas respostas aos consulentes eram, por vezes, ambíguas, donde o epíteto de (...) (*Loksías*), oblíquo, equivocado”. Deus da cura por encantamento, da melopédia oracular, chamado

foi suplantada, em nítida afirmação unilateral da visão apolínea, da negação dos instintos, da vontade de vida, afirmando a civilização como condição da formação do grande rebanho humano, de animais tristes, neuróticos, reprimidos e disfarçados pela necessidade do conhecimento. Na perspectiva de Freud, “A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas.”³⁰⁵

Portanto, a crítica que Nietzsche dirige à invenção da razão por Sócrates e Platão nos primórdios da civilização ocidental, justifica-se na medida em que esta racionalidade se arroga o direito de construir totalidades ordenadoras de sentido e finalidade à vida, a partir de pressupostos da razão em si mesma, desvencilhando-se do mundo, da existência, da vida na medida em que se apresentam aos sentidos e sentimentos de forma contingente, passageira, fictícia.

O estabelecimento da razão por Sócrates e, posteriormente por seu discípulo Platão, está alicerçada na pretensão de estabelecer as condições de possibilidade de alcançar a verdade essencial, que se encontra no além-do-mundo das aparências que cotidianamente se apresenta como horizonte de sentido e finalidade à existência dos cidadãos. É o vínculo indissociável entre razão e verdade que permitirá à *polis* potencializar a beleza, a harmonia proveniente da *episteme*, desvinculando-se da *daxa*, das paixões e de toda forma de equívocos provenientes desta condição. Sobretudo para Platão, após a condenação à pena capital imputada ao mestre Sócrates pelos cidadãos em praça pública, a adequação entre razão e verdade, finalidade da filosofia, é o que justificará o governo do filósofo, cuja capacidade de discernimento e alcance do conceito de bem, de belo, de justiça e verdade lhe permitirá o bom governo, evitando equívocos inerentes à condição do cidadão exposto às paixões e ao descompromisso sofístico discursivo entre razão e verdade.

Desta forma, a adequação entre razão e verdade, além do desprezo à condição discursiva dos sofistas, presente nas *ágoras* públicas gregas no exercício da democracia direta ateniense, também pressupõe o desprezo e a superação da condição trágica do homem grego, na medida em que pressupõem o desprezo do corpo, dos instintos, da terra, dos valores fisiológicos que se estabelecem a partir de intrincadas e conflitivas relações, manifestações características da vontade de poder inerente às forças vitais, constitutivas da dinâmica trágica

por isso mesmo, pai de Orfeu, que tivera com Calíope, Apolo foi transformado desde o século VIII a.C. em mestre do canto, da música, da poesia e das Musas (...). Deus da luz, vencedor das forças ctônicas, Apolo é o *Brilhante*, o Sol. Ibidem, pp. 85/86.

³⁰⁵ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.167.

da existência. Tal racionalidade se estabelece com a pretensão de afirmar a necessidade diante do caráter contingente da existência, uma finalidade para o jogo de forças cosmológicas e fisiológicas que participam do contínuo combate da existência em seu devir.

Em todos os tempos os grandes sábios sempre fizeram o mesmo juízo sobre a vida: *ela não vale nada...* Sempre e por toda parte se escutou o mesmo tom saindo de suas bocas. Um tom cheio de dúvidas, cheio de melancolia, cheio de cansaço da vida, um tom plenamente contrafeito frente a ela. O próprio Sócrates disse ao morrer: “viver significa estar há muito doente – eu devo um galo a Asclépio curador”. O próprio Sócrates está enfasiado com a vida.³⁰⁶

Ao lançar um olhar genealógico às origens do pensamento ocidental, encontrar-se-ão os filósofos pré-socráticos e sua busca pela *arché*, pelo princípio que conferiria sentido e unidade à multiplicidade dos entes que se apresentam à existência. Neste sentido, Anaximandro de Mileto argumenta na seguinte perspectiva: “Tudo ou é princípio ou procede de um princípio; ora, não há princípio ilimitado, pois se tivesse seria limitado. No mais, por ser princípio, deve ser não engendrado e indissolúvel. Porque necessariamente tudo o que é gerado, chega a um fim, e há um termo a toda dissolução.”³⁰⁷

Estas investigações filosóficas iniciais procuravam afirmar a vida em sua totalidade como partícipe da dinâmica, do jogo de forças constitutivas da *physis*. É desta forma que Heráclito se expressa: “Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida.”³⁰⁸ Sob tais perspectivas a vida afirmava-se em seu caráter contingente, em meio à necessária dinâmica trágica na qual o homem estava inserido, desprovido de verdades e pressupostos existenciais transcendentais. “A vida só é possível graças a *imagens* artísticas *delirantes*. A existência empírica condicionada pela representação. (...) A aparência, o devir o prazer.”³⁰⁹

Mesmo dando-se conta do caráter contingente da vida, da ausência de fundamento para a dinâmica sempiterna do devir, no qual se insere a existência em sua totalidade, os gregos souberam afirmar a vida, transfigurando-a através dos deuses olímpicos. Os deuses gregos em suas manifestações apresentavam-se como potencialização dos desejos e vontades humanas. Participavam através das mais variadas mediações do plano da imanência em que se realiza o *phatos* da existência humana, em suas alegrias e dores, em suas mais variadas

³⁰⁶ NIETZSCHE, CI. 2000, p. 17, (Aforismo 1 – *O problema de Sócrates*).

³⁰⁷ BORNHEIM, Gerd. A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1977, p. 24.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 38.

³⁰⁹ NIETZSCHE, SDA. 2005, p. 13, (Aforismo 7 [152] – Final de 1870 – Abril de 1871).

experiências existenciais. Seres humanos, deuses, a vida em suas variadas formas de manifestação compunham a totalidade da *physis* em sua dinâmica trágica.

Os representantes olímpicos não constituíam mais do que a projeção exemplar das propriedades máximas da vivência grega. Não havia aí qualquer traço de um salto infundado para além da imanência, pois mesmo as divindades subordinavam-se ao destino e à necessidade. Tudo se resolvia no campo unidimensional e suficiente dos limites da experiência humana. Intimamente conectada ao âmbito humano, a esfera olímpica não desfrutava de caráter estritamente normativo ou censurador.³¹⁰

Para Nietzsche é com Sócrates que se inicia a repressão da vida e dos instintos vitais. O filósofo ateniense contribui eficazmente para que a vontade de vida seja diminuída, amordaçada. O filosofar socrático nas *ágoras* parte do pressuposto de que este mundo e a vida constituem-se em ilusão e engano. O ideal humano é buscar a verdade que se apresenta para além das aparências, das opiniões cotidianas que justificam as decisões que são tomadas. O ideal de um mundo verdadeiro se estabelece na medida em que, pelo método da ironia e da maiêutica, se alcança a desmistificação da *physis* através do estabelecimento da análise racional conceitual do mundo, da existência. O que está em jogo é iluminar as sombras e o mundo das aparências que se produzem com a luz da razão. A razão conceitual socrática, a elevação do mundo, da realidade a realidade do conceito afasta os homens dos enganos, das contradições provocadas pelas opiniões, pelos sentidos, pela perspectiva trágica em que estava inserida a existência.

No olhar nietzscheano, Sócrates estabelece juízos de valor sobre a vida. Estabelecer juízos de valor significa situar à vida em parâmetros passíveis de avaliação, de determinação de sentido e finalidade. Ao proceder através de critérios avaliativos moralizantes sobre a dinâmica vital, Sócrates quer imprimir-lhe a exigência lógica da razão como garantia de sentido e finalidade ao incondicionado, ao ilimitado, às potenciais vitais. Assim, a racionalidade é fundadora de um além mundo de virtude e felicidade, que podem ser alcançados mediante as condições e exigências da razão, de abandono dos instintos, da vontade de vida em suas variadas formas de manifestação.

Juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem ser em última instância verdadeiros: eles só possuem o valor como sintoma, eles só podem vir a ser considerados enquanto sintomas. Em si, tais juízos são imbecilidades. É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o*

³¹⁰ ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si, ou A questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003, p. 45.

valor da vida não poder ser avaliado. Não por um vivente, pois ele é parte, mesmo objeto de litígio, e não um juiz; não por um morto, por uma outra razão. – Da parte de um filósofo, ver um problema no *valor da vida* permanece por conseguinte uma objeção contra ele, um ponto de interrogação quanto à sua sabedoria, uma falta de sabedoria. Como? E todos esses grandes sábios? – Eles não seriam senão *decadents*, eles não teriam sido sequer uma vez sábios? Mas eu retorno ao problema de Sócrates.³¹¹

Nietzsche entende que os primeiros passos da razão no ocidente serão determinantes no estabelecimento da estrutura ontológica, política e ética a partir dos quais se estabelece as estruturas morais avaliativas da vida e conseqüentemente a estrutura valorativa na qual a vida deve transitar, em detrimento de suas potencialidades. As forças vitais manifestas na vontade de poder reduzidas a abstrações conceituais conferem unicidade, verdade, sentido, necessidade e finalidade à dinâmica contingente da vida. “Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. Eles trazem um risco de vida para todos, quando adoram.”³¹²

Todo empenho filosófico derivado de Sócrates e de seu discípulo Platão orienta-se através da incessante busca de compreensão e determinação do ininteligível. Cabe doravante à filosofia a análise criteriosa e valorativa dos fundamentos existenciais. Estabelecem-se as diferenças entre opinião e conhecimento, entre desejo e vontade, entre senso comum e filosofia. Platão constrói uma metafísica racional que vê o mundo sensível como simples aparência das realidades unas, eternas e imutáveis presente no mundo das idéias. O mundo das ideias como um além-mundo perfeito, eterno, incorruptível, de onde emana a ideia de bem e de verdadeiro como pressuposto de toda a realidade. O mundo sensível é o *locus* do engano, da mentira, da fantasmagoria a ser superado pela busca da verdade através das luzes da razão.

(...), minha desconfiança junto a Platão vai até o fundo: eu o considero tão desviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistentemente cristão – ele já tinha o conceito “bom” enquanto o conceito supremo -, que gostaria de utilizar em relação a todo fenômeno Platão antes a dura expressão “o mais alto embuste”, ou, se se preferir escutar, mais do que qualquer outra palavra, o mais alto Idealismo. Pagou-se caro pelo fato deste ateniense ter estudado com os egípcios (- ou com os judeus no Egito?...). Em meio à grande fatalidade do cristianismo, Platão é esta fascinação dúbia chamada “Ideal”, que tornou possível para as naturezas nobres da Antigüidade compreender mal a si mesmas e pôr os pés sobre a ponte que conduziu até a “cruz”...³¹³

³¹¹ NIETZSCHE, CI. 2000, p.18 (Aforismo 2 – *O problema de Sócrates*).

³¹² Ibidem, p. 25 (Aforismo 1 – *A “Razão na filosofia”*).

³¹³ Ibid., p. 113 (Aforismo 2 – *O que devo aos antigos*).

Nesta interpretação genealógica dirigida às bases do modelo civilizatório ocidental, Nietzsche identifica em Aristóteles a culminância do projeto socrático-platônico de valorização, de julgamento e correção do mundo, da vida. Desta forma, Aristóteles, com pretensões de originalidade em sua proposta filosófica, constrói um sistema filosófico que pretende abarcar racionalmente a totalidade existencial, elevando-a à realidade dos conceitos categorialmente pré-estabelecidos. Desenvolve um minucioso método de pesquisa da realidade natural e política, procura explicá-la detalhadamente e expõe-na em forma de “tratados” com o intuito de posicionar um conhecimento verdadeiro e irrefutável. Afirmar uma visão realista e imanente do mundo em sua multiplicidade de formas e, conseqüentemente, sua visão antropológica pressupõe o homem como capacidade intelectual que procede da experiência direta com o mundo, o que confere ao conhecimento uma característica universal em correspondência com a realidade externa.

Platão e Aristóteles, concordaram em que a *felicidade suprema*, não só para eles ou os homens em geral, mas em si mesma, até para deuses de altas venturas, consiste no *conhecer*, na atividade de um bem treinado *entendimento* que procura e inventa (*não* na “intuição”, como teólogos e semiteólogos alemães; *não* na visão, como os místicos, e tampouco no fazer como todos os práticos).³¹⁴

Na perspectiva de Nietzsche, a metafísica ocidental fundada por Sócrates, Platão e Aristóteles, alicerçada na razão como condição da busca da verdade, de unidade, de sentido e finalidade à existência em sua multiplicidade de manifestações inserida na totalidade vital que compõe as forças fisiológicas e cosmológicas, demarca a repressão aos instintos vitais na medida em que a vontade de vida deixa de ser parâmetro avaliativo/criativo de sua própria condição, de suas manifestações estéticas. A metafísica ocidental estabelece assim as bases do homem civilizado. É o apequenamento do homem diante do *phatos* trágico da existência, doravante submetido aos ditames da racionalidade, da previsibilidade, da necessidade de segurança e que procura reformar o mundo em seu entorno. Nestas condições o homem civilizado esquece a advertência do sátiro sileno que advertia: “Torna-te quem tu és”. É também nesta direção que Marcos Antonio Casanova interpreta interpretação da metafísica impetrada por Nietzsche:

De acordo com a leitura nietzschiana da metafísica, a moral sempre se mostrou nas mais diversas fases da filosofia como o fundamento de todos os juízos acerca da totalidade. Por moral não se tem em mente aqui senão a divisão da realidade em dois âmbitos ontologicamente diversos e a

³¹⁴ NIETZSCHE, A. 2004, p. 274 (Aforismo 550 – *Conhecimento e Beleza*).

instauração de um destes dois âmbitos como parâmetro para o julgamento do outro. A metafísica é, assim, regida originariamente pela moral, uma vez que se coloca desde o princípio em nome do ser contra o devir, em nome do ser contra a aparência, em nome do inteligível contra o sensível, em nome da substância contra os acidentes, em nome da verdade contra o erro, em nome do repouso contra o movimento etc.³¹⁵

Com a instauração da metafísica ocidental, estabelecem-se verdades e convicções a partir das quais se fundamenta a moral que julga a vida. Desprezam-se os valores em consonância com a terra, com a vida, com o corpo e com os sentidos. O homem deixa de partilhar o destino de todas as coisas para tornar-se um “ser”, dotado de uma “natureza humana” distinta da totalidade da vida natural em seu entorno. Um ser único, exclusivo, portador de mundos ideais arrolados na prática pela razão, o que lhe confere o poder de determinar o sentido, estabelecer a verdade do conhecimento sobre o mundo, sobre a natureza e que deve necessariamente estar a seu dispor.

Duplo movimento da metafísica socrático-platônica. Num primeiro momento apequena o homem retirando-o do horizonte trágico da existência e, num segundo momento, instrumentalizando-o com as armas do tribunal da razão, torna-o sujeito ativo e determinante diante da realidade. Constrói um mundo alicerçado em verdades e prerrogativas cognitivas metafísicas para além deste mundo. “A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.”³¹⁶

Se se tem necessidade de fazer da *razão* um tirano, como Sócrates o fez, então o risco de que outra coisa faça-se tirano não deve ser irrisório. A racionalidade foi outrora desvendada enquanto *Salvadora*; nem Sócrates, nem seus “doentes” estavam livres para serem racionais. Ser racional foi *de riguer*, foi o seu *último* remédio. O fanatismo, com o qual toda a reflexão grega se lança para a racionalidade, trai uma situação desesperadora. Estava-se em risco, só se tinha uma escolha: ou perecer, ou ser *absurdamente racional*... O moralismo dos filósofos gregos desde Platão está condicionado patologicamente; do mesmo modo que sua avaliação dialética. A equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, luminoso a qualquer preço: toda e qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente conduz para baixo.³¹⁷

³¹⁵ CASANOVA, Marcos Antônio. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. 2003. Op-cit., p. XII.

³¹⁶ NIETZSCHE, **EH**. 1995, p.18 (Aforismo 2 – *Prólogo*).

³¹⁷ NIETZSCHE, **CI**. 2000, p. 22 (Aforismo 10 – *O problema de Sócrates*).

A leitura que Nietzsche faz das bases da metafísica ocidental demonstra a fratura originária que se instala na forma como se conceberá a vida doravante. Incluir a vida como objeto da razão significa moralizá-la, atribuir-lhe valor, sentido e finalidade. Afastá-la do mundo dos sentidos, das forças fisiológicas e cosmológicas contingentes. Moralizá-la significava remetê-la ao reino da necessidade, da segurança, do conceito, da idealização de uma condição de vida que justifique sua existência de forma inequívoca na centralidade da multiplicidade de outras vidas que habitam as categorias existenciais de tempo e espaço. Assim, ao incluir a vida, como forma-de-vida necessária, como valor em si mesma, a metafísica ocidental determina a exclusão da vida concebida em sua dinâmica trágica, não necessária, contingente, como apenas mais um evento no caudal do conjunto de forças que compõem o cosmos.

As consequências ontológicas e políticas apresentar-se-ão determinantes no decorrer da civilização ocidental aos dias de hoje, desencadeando a repressão à vida, aos sentidos, aos instintos, a tudo aquilo que se apresenta sob a rubrica de humano, demansiadamente humano. Utopias políticas e religiosas foram erigidas em nome de um mundo verdadeiro. Milhares de vidas humanas foram consumidas em tais projetos de felicidade e eternidade. Os espíritos de seriedade e de profundidade venceram a batalha com o homem grego trágico em seu caráter enigmático e contingente. “Na Grécia, os espíritos sérios, sólidos profundos eram exceção: o instinto do povo tendia antes a perceber o sério e sólido como uma espécie de deformação. Tomar emprestadas as formas ao estrangeiro, não criá-las, mas sim transmutá-las na mais bela aparência – isso é grego (...).³¹⁸

2.1.2 A repressão da moral cristã às manifestações vitais.

Para uma adequada compreensão da terminologia designada de “moral cristã” no pensamento de Nietzsche, torna-se necessário distinguir no cristianismo um duplo aspecto apontado pelo pensador da transvaloração de todos os valores em uma de suas últimas obras: “*O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*”. Portanto, primeiramente é preciso ponderar que, para Nietzsche, na longa e farsesca história do cristianismo, houve apenas um autêntico cristão, um espírito livre que procurou exemplificar com sua própria vida

³¹⁸ NIETZSCHE, **HDH/II**. 2008, p. 101 (Aforismo 221 – *Gregos de Exceção*).

a importância de tomá-la nas próprias mãos, de vivê-la intensamente no tempo presente, expandindo suas forças vitais como condição de participar da alegria do pleno viver. Porém, este exemplar único do modelo cristão morreu crucificado. Suas exigências vitais eram demasiado pesadas para os espíritos de gravidade que o seguiam e para os fariseus anunciadores da necessidade da humilhação, do ressentimento frente ao grande erro, a vida.

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como *ensinou – não* para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver: A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele *provoca o pior*... E ele pede, ele sofre, ele ama *com* aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem *divino*, um ‘filho de Deus’” – diz o ladrão. “Se sentes isso” – responde o Salvador -, “*então estás no paraíso*, és também um filho de Deus...” *Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*.³¹⁹

A mensagem do primeiro e único cristão foi incompreendida pelos que o seguiam, “(...) a pequena comunidade *não* compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: - sinal de como o entendiam pouco!”³²⁰ O ressentimento como resultado da incompreensão dos apóstolos ainda à espera de uma pátria futura, de uma vida além túmulo que justificasse as promessas feitas pelo mestre àqueles que queriam apenas ser discípulos, àqueles que queriam unicamente consumir suas vidas acreditando nas verdades ditas por quem detém a clarividência do caminho a seguir. “Mas com isso está tudo mal compreendido: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a *realidade* desse “reino de Deus”!”³²¹.

Num segundo momento a moral cristã se constitui pelo aniquilamento do anúncio do Evangelho pelos espíritos de gravidade, pela incompreensão dos seguidores de Cristo, mas, principalmente pela usurpação da mensagem de Cristo pelo Apóstolo Paulo³²². Paulo

³¹⁹ NIETZSCHE, AC. 2007, p. 42 (Aforismo 35).

³²⁰ Ibidem, p. 47 (Aforismo 40).

³²¹ Ibid., p. 47 (Aforismo 40).

³²² Talvez seja possível dizer, que Nietzsche apresenta certa originalidade ao trazer a figura do apóstolo Paulo para a cena interpretativa das forças configuradoras da civilização ocidental. A análise de Nietzsche situa-se a partir de uma visão crítica, marcadamente negativa sobre a importância de Paulo no estabelecimento dos fundamentos da cosmovisão moral que compõem as formas de conceber o sentido e a finalidade da existência. Na atualidade inúmeros filósofos retornam à figura de Paulo com seus posicionamentos teórico/práticos presentes no esforço de institucionalização do cristianismo, como condição de interpretar aspectos relevantes em nosso tempo. Neste sentido, também Agamben assim procede em sua filosofia da história, procurando colocar

representa a insolência rabínica, o disfarce, à dissimulação própria da moral dos fracos que procura subjugar os fortes com suas artimanhas moralizantes. O apóstolo fundador do cristianismo como instituição, representava os interesses dos sacerdotes nas relações de poder, em sua vontade de poder. Ao racionalizar a mensagem do Evangelho, Paulo fundou o cristianismo e uma moral para enfraquecidos, desamparados e desesperados em relação à vida. Seres humanos que necessitam de uma moral de rebanho, de uma pátria futura, de uma vida além-túmulo como justificativa para esta vida.

Com a insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta *obscenidade* de concepção, da seguinte forma: “se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, é vã nossa fé” [1 *Coríntios*, 15,14]. – E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a *desavergonhada* doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa!*...³²³

Sob tais prerrogativas, Nietzsche denuncia o cristianismo e a guerra que desencadeou contra todos os homens que ousassem elevar-se acima da moral do rebanho: “(...) ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau (...)”.³²⁴ Desta forma, o cristianismo reprimiu o homem forte reprovando-o em suas intenções, vontades e desejos, anunciando como ideal de homem o fraco, o resignado, os espíritos de conservação que não ousam tomar a vida nas próprias mãos. “O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, (...) os valores supremos do espírito”.³²⁵

Desta forma, o desenvolvimento da civilização ocidental alicerçada em sua gênese na metafísica da racionalidade, na busca do conhecimento da verdade como determinação ontológica de sentido, de finalidade à existência, é associada à moral cristã e sua proposta de um mundo além-túmulo de felicidade, donde emana toda a autoridade necessária ao estabelecimento de valores fundamentais que permitem julgar o mundo, a existência, a vida

em jogo a concepção de tempo messiânico presente nos escritos do apóstolo Paulo, como forma de rever, à luz da vida qualificada que vem, as bases da concepção de tempo que estas formas de vida-que-vem articulam. Sob estes aspectos salientamos a importância de Paulo para o debate entre Nietzsche e Agamben, que se realizará no terceiro capítulo da tese em que procuraremos colocar em jogo a concepção de tempo de Nietzsche presente no imperativo ético do eterno retorno, e de Agamben que se encontra marcadamente na obra: *Il tempo che resta: Un Commento Allá Lettera ai Romani* (2000), em que o autor italiano faz uma exegese das cartas de Paulo aos romanos.

³²³ NIETZSCHE, AC. 2007, p. 48 (Aforismo 41).

³²⁴ Ibidem, p.12 (Aforismo 5).

³²⁵ Ibid., p. 12 (Aforismo 5).

em suas potencialidades. Para Nietzsche a fusão da filosofia grega com moral cristã a transforma numa espécie de platonismo para o populacho, para os espíritos de gravidade, como maneira de conformar as ansiedades do rebanho, conferindo-lhes certezas e convicções em relação ao sentido da existência.

“(…), a criação dos valores superiores – Deus, o bem, a verdade – significa, para Nietzsche, a negação da vida em nome de uma outra vida, uma vida melhor; a negação do mundo em nome de um outro mundo: o mundo verdadeiro. Se a religião judaico-cristã e a metafísica socrático-platônica são por natureza niilistas é porque julgam e desvalorizam a vida temporal e partir do mundo supra-sensível e eterno, considerado verdadeiro.”³²⁶

Com tais polêmicas, a moral cristã apresentou-se, desde os primórdios, como inquisidora dos instintos vitais, da vontade de vida que perpassa a dimensão corpórea da vida humana. Para Platão³²⁷, em certa medida o corpo pode ser considerado o *locus* dos sentidos e estes apenas possibilitam as aparências em formas distorcidas das ideais unas, eternas e imutáveis. Para a moral cristã o corpo é cárcere da alma, dos sentidos, dos desejos e das vontades que devem ser assumidos e reprimidos em nome de um mundo vindouro de prazer eterno e verdadeiro.

“(…) e freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras.”³²⁸

Desta forma, a civilização ocidental, desde seus primórdios metafísicos e cristãos, dispendeu significativos esforços em negar a aliança do corpo como partícipe da razão. Tudo o que tinha origem no corpo era menosprezado, ilusório, fruto de impulsos instintivos que conduzem à distorção da realidade, a cópias imperfeitas das idéias. O corpo deve estar submetido à disciplina, aos exercícios físicos como condição do bem pensar, do alcance da virtude, do bem e da verdade. O corpo era única e especificamente condição de manutenção biológica da vida a despender cotidianamente labor para sua manutenção, labor realizado no espaço privado, das sombras do lar. Para a moral cristã, o corpo humano é o *locus* do pecado

³²⁶ MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 66.

³²⁷ Aqui é preciso deixar claro que entendemos que a concepção de Platão sobre o corpo possui outras implicações que lhe conferem significativa abrangência. Porém, como esta discussão não ocupa a centralidade do objeto no qual se movem às pesquisas e questões aqui arroladas em torno da tese, não aprofundaremos a temática acima apontada, servindo-nos de um posicionamento platônico que influenciará grande parte do pensamento teológico-filosófico medieval sobre o corpo.

³²⁸ NIETZSCHE, GC. 2001, p.12 (Aforismo 2– *Prólogo*).

na medida em que este, preso a instintos, a desejos e vontades é conseqüentemente, fonte de erro, de desordem em relação às verdades reveladas necessárias à existência. O corpo deveria ser submetido à rigorosa disciplina, reprimido, castigado como condição para a salvação da alma.

Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer. (...). Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que desprezem decorre de que prezam. Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade? O próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade. (...). Mesmo em vossa estultice e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo a vosso ser próprio. Eu vos digo: é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida. (...). Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós. E por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar do vosso desprezo.³²⁹

Em Nietzsche o corpo apresenta-se como totalidade articulada através da multiplicidade de impulsos participantes da vontade de poder como força vital, que impulsiona a dinâmica da vida na relação participativa com a totalidade das forças cosmológicas, nas quais se manifesta a existência em sua potencialidade. O corpo é a “grande razão” que possibilita aos seres humanos a interpretação e a construção conceitual daquilo que será definido como realidade, como mundo no qual os seres humanos se movem. Isto confere sentido e finalidade às suas breves e finitas existências. Porém, a metafísica socrático-platônica, associada aos preceitos metafísicos cristãos, insiste em “(...) instaurar uma dualidade ontológica, a metafísica instaura também uma dualidade antropológica: o homem é animal *racional*, isto é, além do corpo que prende à matéria e ao tempo, é dotado de um espírito que lhe permite aceder à essência inteligível das coisas”.³³⁰ Nietzsche reafirma o pressuposto ontológico do corpo como grande razão³³¹, como multiplicidade e unidade, como

³²⁹ NIETZSCHE, AFZ, 1998, pp. 51/52 (*Dos desprezadores do corpo*).

³³⁰ ROCHA, Silva Pimenta Velloso. **Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 112.

³³¹ Na concepção nietzschiana do corpo como “grande razão”, é possível verificar a influência do pensamento de Spinoza, para quem o conhecimento não resulta de uma atitude neutra, objetiva e desinteressada da razão, ou de um possível instinto de conhecimento que se volta de forma ascética para a verdade. Mas que o conhecimento se acha intimamente relacionado com os afetos, com os sentidos e sentimentos que afetam o corpo. Ou seja, o corpo humano, naquilo que lhe é essencial, define-se, em Spinoza, por sua aptidão a ser afetado e afetar e quanto maior essa aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de pensar várias coisas simultaneamente. “(...) tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é um corpo cuja sensibilidade afetiva é forte flexível, lábil. (...). Aumento da sensibilidade do corpo é aumento da potência de pensar da mente, portanto, vão de par: o que uma mente pode conhecer é correlato ao que um corpo pode experimentar.

instância interpretativa do mundo no interior do próprio mundo movido pelas forças vitais da vontade de poder que animam e conferem vida à totalidade dos seres que se apresentam à existência no cosmo. Esta opção ontológica de Nietzsche se desdobra em sua teoria do conhecimento marcadamente perspectivista, bem como em seus desdobramentos políticos, éticos e estéticos que terão na afirmação da vida em múltiplas potencialidades a sua aposta derradeira.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (...). Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no seu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então precisaria logo da tua melhor sabedoria?³³²

Porém, o corpo morre. Os seres humanos morrem. O homem é um ser para a morte. Aristóteles constatou que o homem é o único animal que sabe que morre, ao passo que todos os outros são eternos. A filosofia heideggeriana dirá que a morte é o grande evento humano, pois, em última instância, é a condição de perguntar-se pela vida, de, talvez, assumir a tarefa de projeção de um caminho de autenticidade vital. Anterior a Heidegger, Montaigne herdeiro do adágio socrático, escreveu o ensaio: “*Filosofar é aprender a morrer*” em que adverte: “(...). A meta de nossa existência é a morte; é este o nosso objetivo fatal. Se nos apavora como poderemos dar um passo a frente, sem tremer?”³³³ Apesar de muitas outras ponderações presentes na tradição filosófica ocidental, a morte do corpo fez que com o homem se lançasse na busca de respostas às angústias existenciais que o fato derradeiro implica.

Se no mundo antigo a morte integrava a dinâmica trágica da vida partícipe da *physis*, e da *polis*, amparando em certa medida as angústias humanas, a moral cristã se apresenta como a manifestação explícita do ressentimento em relação à vida e sua exuberância expressa na multiplicidade de possibilidades fisiológicas e cosmológicas com que a mesma se manifesta. Esta moral do ressentimento em relação à vida leva o homem a assumir a condição de escravo, que passa a anular a própria existência em função de uma vida além-túmulo. É o

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Spinoza. (In) MARTINS (Org.) **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2009, páginas 17-36, p. 24.

³³² NIETZSCHE, AFZ, 1998, p. 51 (*Dos desprezadores do corpo*).

³³³ MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio - De como filosofar é aprender a morrer**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editor Victor Civita, 1972, p. 49.

juízo e a desvalorização deste mundo, do corpo, da vida em nome de outro mundo, verdadeiro, eterno e imutável. O ressentimento é a manifestação da impotência, do medo em assumir a vida na plenitude de suas forças instintivas, preferindo reprimir suas vontades e potencialidades em nome de outro mundo de paz e harmonia.

Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado? Para se erigir um santuário, *é preciso antes destruir um santuário*: esta é a lei – mostrem-me um caso em que ela não foi cumprida!...³³⁴

O ser humano ressentido é assaltado pela incapacidade de agir e reagir diante dos desafios que a dinâmica trágica da vida lhe apresenta. Sente-se impotente diante do fato de ter que participar dos riscos que o jogo existencial requer e, prefere a passividade, a pequena felicidade como condição e consolo advindos de uma segurança teleológica imposta à condição humana pela perspectiva da promessa numa vida além-mundo. A moral do ressentimento apresenta-se como condição negativa frente a todo ato de abertura criativa da vida em seu devir. Em sua negatividade caracteriza-se por um olhar lançado para fora da vida em sua dinâmica contingente à procura de certezas e garantias em ideais de objetividade, previsibilidade que suplantem a insuportável liberdade de ter que viver e fazer escolhas desprovidas de segurança prévia. O ser humano ressentido é um moralista, um avaliador e desprezador implacável da vida em sua potencialidade. Seu parâmetro avaliativo é a busca de outra vida, na medida em que o ressentimento “É a doença dos fracos que identificam sua fraqueza com os valores da bondade, da humildade e altruísmo, de modo que fatores, que eles não ousam enfrentar, pareçam maus, mesquinhos e egoístas.”³³⁵.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.³³⁶

³³⁴ NIETZSCHE, GM. 1998, p. 83 (Aforismo 24 – *Segunda dissertação: “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*).

³³⁵ KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 86.

³³⁶ NIETZSCHE, GM. 1998, p. 28 (Aforismo 10 – *Primeira dissertação: “Bom e mau”, “bom e ruim”*).

Para a moral do ressentimento, trata-se de depreciar a vida em nome da vida eterna, de valores superiores, da suprema bondade e da verdade absoluta que é Deus, de negar-se a si mesmo assumindo o primeiro mandamento do novo testamento: “*amar a Deus sobre todas as coisas*” e o segundo mandamento: “*amar ao próximo como a si mesmo*”. São ideais supremos de vida, imperativos cristãos que têm como prerrogativa anular o homem em sua potencialidade de vida, anular a vida em suas condições de possibilidades, limitar sua potencialidade criativa. “O homem prefere querer o nada, pensa Nietzsche, do que nada querer. A vontade de nada recusa as condições naturais da vida, é a última manifestação da vontade de potência, já que no mínimo permite dar algum sentido, algum valor, valor de renúncia – a esta vida mal vivida.”³³⁷

Para a moral cristã, o mundo é obra de um Deus absoluto e voluntarioso, que prescinde da participação humana na sua criação. Em sua gênese a obra da criação apresenta-se desumanizada. Ato contínuo, o ser humano é criado por Deus sob as mesmas prerrogativas, apresentando-se fraco, impotente e reprimido em sua vontade de vida, em sua potencialidade criativa pelos preceitos normativos, pelas regras morais e de conduta entre seus pares, em conformidade com o plano “determinístico” do Criador.

A noção de Deus foi, segundo Nietzsche, inventada como antítese da vida. (...). Porque Deus é pensado como a verdade. (...). Essa crença, que está na base da religião, da filosofia, de que nada é mais necessário do que o verdadeiro, crença no caráter do absoluto, inestimável da verdade, no valor em si da verdade é o que Nietzsche chama de “vontade da verdade” e considera que foi reverenciada por todos os filósofos, jamais sendo colocada em questão antes dele. E se Nietzsche se intitula um “filósofo da suspeita”, o objetivo principal dessa suspeita é justamente a crença em que “a verdade tenha mais valor do que a aparência”, “a suposição mais mal demonstrada que existe”.³³⁸

Sendo a moral cristã intérprete da vontade eterna de um Deus criador, ela determina as condições de possibilidade do conhecimento humano, da acessibilidade à verdade, ao bem, à virtude. O ideal ascético³³⁹ exige que o homem queira uma vida ideal no pós-além-mundo e

³³⁷ KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. 2004. Op-cit, p. 96.

³³⁸ MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1997, p. 66.

³³⁹ Em Nietzsche os ideais ascéticos caracterizam-se como decorrência da necessidade humana de estabelecer ideais orientativos em relação à existência. É a necessidade humana de acreditar em algo como condição de sentido e finalidade à existência. Desta forma, os ideais ascéticos transformam-se em instrumentos de poder que se impõe nas relações humanas em que alguns determinam o horizonte de finalidade para a humanidade em suas existências cotidianas. É sob estas prerrogativas que Nietzsche nos fala da importância e significado do ideal ascético: “(...). Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer* – compreendem?... NIETZSCHE, **GM**, 1998. p. 87 (Terceira Dissertação: O que significam os ideais ascéticos? Aforismo 1).

para alcançar tal finalidade o ser humano deve disciplinar suas vontades, seus instintos, seu corpo. É pela obediência aos ditames de uma divindade que impele o homem a viver sua humanidade contingente e finita a partir da necessidade de verdades reveladas, que tal homem pode obter garantias de uma vida eterna, como prêmio diante da negação desta vida contingente, inserida no jogo de forças fisiológicas e cosmológicas. É a partir destes pressupostos que se estabelece a “consciência de culpa”, momento em que há, por parte do homem, a interiorização da negatividade das suas ações diante dos preceitos determinados pela perspectiva moral cristã.

Sim, em que horrenda morada o cristianismo soube transformar a terra, apenas por erguer em toda parte o crucifixo e assim designá-la como lugar “onde o justo é *suplicado* até a morte! (...). Não esqueçamos que apenas o cristianismo tornou o *leito de morte* um leito de suplícios, e que, com as cenas que desde então foram vistas sobre ele, com os horrorosos sons que pela primeira vez ali pareceram possíveis, foram envenenados os sentidos e o sangue de incontáveis testemunhas, por toda a sua vida e a de seus descendentes!³⁴⁰

Desta forma, a moral cristã ampara a existência humana para a busca das certezas do além-túmulo. A existência humana é submetida à cidade dos homens, ao “vale de lágrimas”, como condição de alcance da felicidade eterna na cidade de Deus. Esta cosmovisão concebe o mundo humano como imperfeito, como imoral e império das aparências enganosas. A denúncia da limitação da condição humana gera no ser humano o medo, o ressentimento em relação à vida e aos valores potencializadores de sua experiência vital e que lhe são constitutivos, preferindo assim dar sentido e finalidade à vida a partir de valores transcendentais.

Os pressupostos metafísicos e a moral cristã que fundamentam a civilização ocidental revelam-se em sua profundidade ontológica política e ética, na medida em que são determinantes na constituição da cosmovisão moderna, articulada em torno de transcendências imanentes como o Estado-nação, a ciência, os ideais socialistas, anarquistas, igualitaristas e democráticos.

Para Nietzsche, toda a tradição filosófica ocidental iniciada com Sócrates e Platão e, na continuidade, a reflexão filosófica moderna ao iniciar-se com Descartes e seu “*cogito ergo sum*” até Kant e seu “*sujeito transcendental*”, revela-se como esforço antropomórfico moralizante de afirmação de sentido, de certezas, verdades e essências como solução de continuidade na construção de um mundo verdadeiro. “(...) filosofia é esse impulso tirânico

³⁴⁰ NIETZSCHE, A. 2004, pp. 61/62 (Aforismo 77 – Livro I).

mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de “*causa prima*” [causa primeira]”³⁴¹ Tal perspectiva filosófica estende-se sobre a construção de uma “ordem social e natural” através das ciências exatas e humanas, alimentando espíritos bem intencionados na elaboração da mais perfeita ordem vital. Em nome da ordem e do sentido existencial desenvolvem-se utopias de sociedade, de mundo, que prometem levar a humanidade à superação de suas contradições e de seus sofrimentos na busca do bem viver, da felicidade.

Portanto, o que estava em jogo nesta trajetória moral civilizatória do Ocidente era: “Criar um animal que pudesse e desejasse *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...³⁴² Sob tais perspectivas moralizantes o homem ocidental foi submetido a uma escravidão, à finalidade. As contingências, a finitude, a condição trágica da vida, passam a ser disfarçadas, suplantadas através de um intenso esforço de negação da vida através dos ideais ascéticos, de um conhecimento que se estabelece como critério da verdade, caminho seguro que pode levar o homem à felicidade. É o esforço moralizante de dissolver o mundo aparente, o mundo do devir, o mundo que se apresenta como resultante da vontade de poder presente nos seres humanos em favor de um mundo verdadeiro, filosoficamente justificável e cientificamente comprovável. Sobre estas prerrogativas Casanova faz a seguinte inferência:

Os primeiros tópicos da descrição nietzschiana de como o mundo verdadeiro se transformou, por fim, em fábula apresentam um processo paulatino de dissolução da cisão metafísica entre o mundo verdadeiro e mundo aparente: de supressão da moral como princípio de estabelecimento de todas as avaliações mais elevadas da existência.³⁴³

Na modernidade, as racionalidades filosóficas e científicas incorporam o caráter metafísico e moral proveniente da tradição cristã e a partir do pressuposto do caráter inatingível de um mundo transcendente verdadeiro, *noumênico*, o âmbito das investigações se estabelece no plano das categorias da sensibilidade humana, no espaço e no tempo. O que move o ser humano moderno é o estabelecimento de verdades e certezas sobre o mundo material. A transcendência localiza-se na imanência do próprio mundo. Busca-se o rigoroso conhecimento científico na apreensão da realidade do mundo. “Confrontado com a impossibilidade de continuar operando com a cisão entre mundo verdadeiro e mundo sensível,

³⁴¹ NIETZSCHE, ABM. 2005, p. 15 (Aforismo 9 – Cap. I – *Dos preceitos dos filósofos*).

³⁴² NIETZSCHE, GM. 1998, p. 47 (*Segunda dissertação: “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*- Afor. 1).

³⁴³ CASANOVA, M. A. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. 2003. Op-cit., p. 200.

o pensamento metafísico desfaz-se de todas as transcendências e encontra no método científico uma espécie de derradeira tábua de salvação diante da iminência do nada.”³⁴⁴

A condição científica é uma espécie de clero que despreza os laicos; é a herdeira do clero espiritual, e, sem esse respeito herdado, dificilmente nossa época cultivaria as ciências como faz. O que antes se dava à Igreja, hoje se dá, ainda que de modo mais escasso, à ciência: mas o *fato* de se dar provocou outrora a força da Igreja, que ainda hoje produz efeito no clero científico. E praticar justamente a *história* continua sendo uma teologia disfarçada de doutrina da influência de Deus e do racional..³⁴⁵

Na ótica nietzschiana, o esforço cultural, religioso, filosófico e científico presente na civilização ocidental, é a busca de uma teleologia fundada numa perspectiva escatológica. Passado e futuro são categorias existenciais provenientes da visão escatológica cristã e que se perpetuam na metafísica da racionalidade que se estabelece na modernidade fundada sobre um sujeito transcendental. O ápice desta perspectiva de tempo bipolar que, esquece do presente, fixando seu olhar nas mazelas dos tempos passados como condição de projeção de um futuro de paz e harmonia, encontra-se, sobretudo na visão positivista em torno das condições de possibilidade da ciência e da técnica no século XIX, em conduzir os seres humanos rumo ao progresso, ao bem-estar.

As pretensões salvíficas da ciência moderna, alicerçadas numa concepção de tempo proveniente da moral cristã, concorrem para o apequenamento do homem, hábil projetista de mundos transcendentais, de projeções imaginativas de outras vidas para além desta, de valores superiores que rejeitam os valores da terra, as perspectivas imanentes do jogo de forças na qual se insere a dinâmica da vontade de poder que fundamenta os impulsos vitais em sua totalidade.

É o esforço moralizante de avaliação e menosprezo desta vida como condição da criação de um mundo melhor, de harmonia e paz. “Considero todos os modos metafísicos e religiosos de pensar como resultado de uma insatisfação *no homem* de um impulso para um futuro superior e sobre-humano. Só que os homens quiseram refugiar-se no além em vez de construir o futuro. *Um mal-entendido das naturezas superiores, que sofrem com a feia imagem do homem*”.³⁴⁶

O apequenamento moral do homem - “Uma moral “altruística”, uma moral junto à qual o egoísmo *definha* -, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o indivíduo. Vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a

³⁴⁴ Ibidem, p. 201.

³⁴⁵ NIETZSCHE, SDA. 2005, p. 30 (Aforismo 29 [46] – Verão – outono de 1873).

³⁴⁶ Ibidem, p.194 (Aforismo 27 [74] – Verão-outono de 1884).

faltar o egoísmo.”³⁴⁷ - impede-lhe de tornar-se aquilo que é, de tomar a vida nas próprias mãos e de experimentar o mundo a partir das manifestações fisiológicas e cosmológicas, de perceber que o mundo é um conjunto de forças em constante combate e que a vida participa desta dinâmica vital, ou seja, suas condições de possibilidade se estabelecem nesta multiplicidade de forças em intensa e ininterrupta batalha. “O definhamento dos instintos hostis e capazes de despertar desconfiança – e este seria propriamente nosso “progresso” – apresenta apenas uma das consequências do definhamento geral da *vitalidade*: custa cem vezes mais esforço, mais cuidado impor uma existência tão condicionada, tão tardia.”³⁴⁸

E sabeis também o que “o mundo” é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por “nada” como por seu limite; não é nada que se desvaneça, nada que se dissipe, nada infinitamente extenso, mas inscrito como força determinada num espaço determinado, e não num espaço que estivesse “vazio” em algum lugar, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e “múltiplo”, que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantescos do retorno, com uma vazante e uma torrente de suas formas (...), como um devir que não conhece saciedade, nem fastio, nem cansaço. Esse meu mundo *dionisíaco* de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo, esse mundo de segredos das voluptuosidades duplas, esse meu mais além do bem e do mal; sem objetivo, se não houver um objetivo na felicidade do círculo; sem vontade, se um anel não tiver boa vontade em relação a si mesmo. (...) *Este mundo é a vontade de poder e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso.³⁴⁹

Esta cosmovisão escatológica de realização vital projetada para o futuro, fundamento metafísico da civilização ocidental, impossibilita ao homem viver a vida no presente. É este pressuposto ontológico que leva o homem a resignar-se com o tempo presente, na espera de um futuro melhor. Projeção de ideais, de esperanças, sintomas da decadência, do enfraquecimento dos impulsos vitais humanos, na medida em que o remete a esperar, a desejar uma condição heteronômica a ter que se desafiar a ser autônomo, a não se colocar a caminho a partir da insustentável leveza do fluxo do devir, ou na presentidade existencial trágica na qual está inserido e a vida se move.

³⁴⁷ NIETZSCHE, **CI**. 2000, p.88 (Aforismo 35 – *Crítica da moral da Décadence*).

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 92 (Aforismo 37 – *Nós nos tornamos mais morais?*).

³⁴⁹ NIETZSCHE, **SDA**. 2005, p. 212 (Junho – Julho de 1885 – 38 [12]).

É a condição da pequena política como crença no progresso e no desenvolvimento infundável do conhecimento humano, científico e tecnológico, a partir dos quais as contradições, as tragédias, os limites existenciais presentes no mundo possam ser superados levando a condição humana inevitavelmente ao mundo de realização e harmonia. Sob estas perspectivas moralizantes é que se constituiu a civilização ocidental, acomodando e domesticando o homem, impondo-lhe a consciência que se justifica na existência da comunidade e sua afirmação de sentido, de totalidade existencial necessária à transformação do homem em animal de rebanho, dócil, esperançoso e ávido por certezas e seguranças em relação ao desafio de viver.

Muitas cadeias foram postas no homem para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado tanto tempo essas cadeias, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: - mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a *enfermidade das cadeias* também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação dos homens dos animais. (...). Apenas *ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito*; apenas dele se aproxima o *aliviamento da vida*, pondo bálsamo em suas feridas; ele será o primeiro a poder dizer que vive pela *alegria* e por nenhuma outra meta.³⁵⁰

Finalizando a crítica de Nietzsche à moral cristã, desenvolvida em meados do século XIX, talvez, seja oportuno, neste momento, situar o movimento analítico nietzschiano na esteira dos desdobramentos da tradição hegeliana em sua proposta de conciliação entre filosofia e teologia, e seus deslocamentos à esquerda e à direita, procurando desta forma, demarcar a posição adotada por Nietzsche e a originalidade de sua crítica à moral cristã.

Hegel pode ser considerado um dos filósofos mais férteis e complexos da história da filosofia, na medida em que busca estabelecer uma síntese filosófica do desenvolvimento da razão ocidental. Neste sentido, representa o auge da tradição filosófica dos gregos aos nossos dias e, de certa forma, também, a última construção deliberada de um sistema filosófico que pretende abarcar a compreensão da totalidade do real e, em contrapartida, conseqüentemente, transforma-se no ponto de partida para novas experiências filosóficas, algumas comprometidas com a transformação do mundo, da realidade, outras pretendendo reformar as estruturas societárias em curso, potencializando a racionalidade científica e técnica alcançada pelo processo civilizatório ocidental e, um terceiro grupo, em certo sentido, menos pretensiosos em relação à compreensão do todo, mas vinculados com o que se poderia chamar

³⁵⁰ NIETZSCHE, **HDH/II**. 2008, p 310 (Aforismo 350 – *A senhora de ouro*).

de uma ontologia do presente, num esforço de colocar o próprio tempo em pensamento reflexivo na tentativa de interpretar aspectos cruciais e constitutivos da condição humana na contemporaneidade.

Hegel articula seu sistema filosófico com a pretensão de construir o verdadeiro sistema científico da filosofia. Recorre à dialética como procedimento metodológico rigoroso de alcance da verdade sobre a totalidade da existência do mundo. “La historia de la filosofía no constituye para Hegel un acontecimiento que transcurre al lado o por encima del mundo, sino que es “lo más íntimo de la historia del mismo”.³⁵¹ O filósofo do Estado prussiano conjugava deliberadamente filosofia grega e teologia cristã como condição de justificação do desenvolvimento do espírito absoluto no decorrer do processo histórico no qual se manifesta a razão na história do mundo dos homens. Sob estas perspectivas hegelianas o cristianismo ocupa lugar privilegiado na moralização do processo civilizatório ocidental, principalmente no que diz respeito às ideias de indivíduo, de história, de igualdade e humanidade.

“Con la irrupción del cristianismo en el mundo pagano, el espíritu alcanzó definitiva liberación: “Con el ingreso del principio cristiano, la Tierra estuvo madura para el espíritu; el mundo fue circunnavegado y, para el europeo, se convirtió en una esfera”. El mundo cristiano es un “mundo de plenitud”, pues “el principio está realizado y, con ello, se ha completado el fin de los días”. Sólo el Dios cristiano es verdaderamente “espíritu” y, al mismo tiempo, Hombre; la sustancia espiritual se subjetiviza en un hombre histórico-individual. De ese modo, la unidad entre lo divino y lo humano llega, finalmente, a ser consciente; y al hombre, entendido como imagen de Dios, le fue posible la reconciliación. “Tal principio constituye el gozne del mundo, pues éste gira en torno de él. La historia va *hasta aquí y desde aquí*. Por tanto, para Hegel la medida europea del tiempo no tiene, en modo alguno, un sentido condicionado temporalmente, sino un significado *histórico-absoluto*. En un instante decisivo, el mundo europeo se volvió cristiano de una vez para siempre.”³⁵²

Para Hegel o cristianismo foi um acontecimento histórico determinante na constituição da racionalidade ocidental encarnada no espírito absoluto. Para Nietzsche, o cristianismo também se apresenta como um evento histórico de importância *sine qua non* na trajetória da civilização ocidental. Porém, ao invés de manifestar-se como fenômeno emancipador como em Hegel, em Nietzsche o cristianismo apresentar-se-á em sua herança judaica como condição moral de apequenamento do homem, de repressão de sua vontade de

³⁵¹ LÖWITZ, Karl, *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. 2008. Op- cit., p. 55.

³⁵² *Ibidem*, p. 58.

vida. “Nietzsche, después de Marx y de Kierkegaard, era el único que se proponía, como tema de un análisis igualmente radical, la decadencia del mundo cristiano-burgués.”³⁵³

A tarefa filosófica que se apresenta como crítica ao sistema hegeliano tanto à esquerda quanto à direita é a superação da filosofia hegeliana como justificação das contradições presentes no caudal do desenvolvimento histórico-racional da civilização ocidental. Faz-se mister interpretar a decadência do mundo ocidental burguês moderno. Marx o faz a partir da análise das estruturas capitalistas e suas relações de submissão do homem à dinâmica da produção e do consumo do mundo e da vida. Kierkegaard desenvolverá suas reflexões em torno da constituição da subjetividade frente à moral cristã-burguesa. “Su concepto fundamental – el de individuo – constituye un antídoto contra la “humanidad” socialdemocrática y la “cristianidad” culta y liberal. En efecto, el principio de asociación no es positivo, sino negativo, porque debilita a los individuos al fusionarlos con la masa.”³⁵⁴ Por sua vez, Nietzsche fará a crítica do homem transformado em animal de rebanho, em animal gregário que submete sua vontade de vida, sua vontade de poder à negação da vontade, à repressão de seus instintos vitais para acomodar-se às determinações de uma moral enfraquecedora das forças vitais humanas.

Como crítico del mundo vigente, Nietzsche significó para el siglo XIX lo que Rousseau había sido para el XVIII. Fue un Rousseau al revés: un Rousseau con una crítica tan penetrante como la de éste contra la civilización europea; y al revés, porque sus pautas críticas se oponen exactamente a la idea rousseauiana del hombre. Consciente de semejante conexión, Nietzsche reconoció en la imagen del hombre trazada por Rousseau la “fuerza revolucionaria más grande de la época moderna”, que acuñó de modo decisivo el espíritu alemán de Kant, Fichte y Schiller, pero, al mismo tiempo, lo llamaba de “aborto producido en umbral de la época moderna”, capaz de reunir en una misma persona al “idealista y al *canaille*”. Su concepto de igualdad había igualado lo desigual y logrado que dominara una moral de esclavos. Sus ideas democrático-utilitarias falsificaron la verdadera naturaleza del hombre, que no es humana, sino “voluntad de poder”.³⁵⁵

Portanto, para além da direita ou da esquerda hegelianas, Nietzsche posiciona-se como crítico da filosofia da história, na medida em que um de seus pressupostos fundantes é a teologia cristã, com toda sua carga moral, fundadora do mundo, doadora de sentido e finalidade à existência. Os imperativos que se sobrepõem aos seres humanos, como seres históricos com a responsabilidade de repensar e transformar constantemente o mundo é uma

³⁵³ Ibid., p. 232.

³⁵⁴ Ibid., p. 325.

³⁵⁵ Ibid., p. 338.

das heranças aniquiladoras da condição humana segundo Nietzsche, na medida em que o homem é remetido a uma condição de negação do mundo na forma como ele se apresenta, e, portanto, partindo sempre em busca de um mundo diferente e melhor. São estas perspectivas históricas e morais que conduzem os homens às aceitações de uma condição vital heterônoma e, em contrapartida, abrir mão da autonomia como razão e justificação de uma vida qualificada, preferindo a segurança, os imperativos de dever ao alcance de uma vida boa que emanam das transcendências modernas: o Estado, a ciência, a técnica.

2.1.3 O niilismo e a morte de Deus

O niilismo é um daqueles termos que não se enquadram facilmente num horizonte conceitual. Sua conceituação não é condição de compreensão do contexto civilizatório ocidental em que se constituiu e se manifestou. Isto se deve ao fato de que, para além de uma lógica conceitual, o niilismo surge como um fenômeno histórico que se apresenta ao longo do desenvolvimento da tradição civilizatória ocidental em seus momentos de crise e dissolução. Sob tais perspectivas, a compreensão do niilismo como fenômeno histórico demanda uma análise da filosofia da história. A compreensão de sua historicidade significa a compreensão de nossa condição niilista atual, suas contradições, paradoxos e possibilidades.

El nihilismo es un fenómeno histórico, y como tal es examinado: ciertamente, en cuanto dinámica interna de un proceso disolutivo en el cual está implicada toda una tradición, presupone una verdadera filosofía de la historia, pero es precisamente su historicidad lo que se intenta antes que nada comprender, se trata de nuestra condición...³⁵⁶

Sob estas conceituações, uma adequada compreensão do niilismo se estabelece na medida em que se lance um olhar genealógico aos acontecimentos históricos que se encontram nas origens da proposta civilizatória ocidental e que se tornaram determinantes na fundamentação metafísica e moral da cosmovisão ocidental em seus pressupostos ontológicos, políticos e éticos configuradores da trajetória da condição humana até a contemporaneidade.

³⁵⁶ GIVONE, Sergio. **História de la nada**. 2001. Op-cit, p. 07.

“Solo puede acertar la legitimidad de un discurso que, como el nihilista, se basa en acontecimientos más que en argumentaciones demostrativas.”³⁵⁷

A compreensão do niilismo a partir da filosofia da história implica duas possibilidades. A primeira possibilidade é a de entendimento dos fenômenos que o originaram, o que permite interpretar a lógica dissolutiva e decadente que se apresenta no decorrer da dinâmica civilizatória. A segunda possibilidade decorrente da primeira é o reconhecimento de potencialidades civilizatórias que se abrem em novas perspectivas cosmológicas, fisiológicas e, portanto, novas formas de avaliação moral e estilos de vida, demandando uma reafirmação política e ética da existência.

Por otro lado, la convicción de que el nihilismo es incomprensible si no nos remontamos a su raíces, es decir a aquella nada que no es solo un paradigma de crisis y disolución sino, en primer lugar, una potencia que en el seno del ser abre el espacio para un estilo de vida posible, para una eventual decisión a favor e en contra de este o aquel valor, incluso para una (¿nueva?) manifestación de lo divino.³⁵⁸

Empreender uma busca genealógica em torno das formas primeiras de manifestação do niilismo remeteria às origens da civilização ocidental na tentativa de identificar o momento e o contexto da aparição. Nesta perspectiva, talvez se possa dizer que um dos primeiros registros niilistas se apresenta no contexto sofístico do mundo grego antigo. Membro da primeira geração de sofistas, Górgias é uma das figuras de suma importância na sofística, autor do tratado do “*Não Ente*”, que se opõe abertamente à filosofia de Parmênides e a seu postulado do Ser. Deste confronto também se originam as querelas com Sócrates em torno da questão do ensino e do alcance da verdade.

Para Sócrates o alcance da verdade não era tarefa desprovida de esforço e capacidade lógica, racional, sistemática. Enfim, de empenho filosófico, que requer e se caracteriza pelo amor à sabedoria, pela vontade de conhecer. Diferentemente para Górgias, a verdade é resultante da harmonização dos interesses entre os seres humanos, necessitando, para atingi-la, de capacidade, de retórica e de oratória. Platão reage firmemente à este posicionamento sofístico afirmando: “Vivemos num mundo onde opinião (*doxa*) é suprema, e não há nenhum critério mais alto pelo qual se possa verificar ou o reverso. (...). É esta, no modo de ver de Platão, a arquieresia que deve fazer o máximo para destruir.”³⁵⁹ Górgias apresenta os argumentos de seu tratado intitulado: *Não Ente* em três etapas argumentativas:

³⁵⁷ Ibidem, p. 08.

³⁵⁸ Ibid., p. 09.

³⁵⁹ GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 254.

A primeira tese é: "não há nada". Com isso, naturalmente Górgias não quer dizer que de fato não exista nada, mas quer dizer que não existe um ser da estrutura do ser parmenídeo, que não há nada de absoluto. A segunda tese diz: "mesmo que existisse algo, não o poderíamos conhecer". A terceira tese afirma: "mesmo que nós pudéssemos conhecê-lo, não poderíamos comunicá-lo". Temos aqui, numa grandiosa e simples estrutura analítica, as três categorias fundamentais da filosofia: a categoria ontológica, o ser; a categoria gnoseológica, o conhecer; e a categoria no plano da comunicação, o comunicar; categorias que correspondem às categorias da objetividade, da subjetividade e da intersubjetividade. A todas estas categorias Górgias nega um valor absoluto. De acordo com ele, o ser que existe é apenas um ser flutuante e empírico, o conhecimento que nós temos é um conhecimento empírico, e a comunicação que temos é uma comunicação que, finalmente, deve ser influenciada pela retórica, que, por sua vez, não se fundamenta em verdades absolutas.³⁶⁰

Seguindo nesta trilha genealógica, vários são os registros que apontam em momentos diferentes da civilização ocidental para manifestações filosóficas de caráter niilista. Pode-se dizer que uma característica marcante destas filosofias niilistas é o fato de colocarem em jogo questionamentos que se chocam frontalmente com as interpretações filosóficas hegemônicas daquele contexto. O niilismo apresenta-se como exercício filosófico cuja perspicácia analítica abala as reflexões e as verdades estabelecidas, na medida em que denuncia as fantasmagorias metafísicas assumidas como verdades inquestionáveis e anuncia possibilidades diversas de interpretação do mundo e da vida. Como fenômeno que se manifesta na cultura, o niilismo é vivenciado na cotidianidade existencial da cosmovisão hegemônica e torna-se expressivo nas artes, na literatura e na filosofia.

Nesta ordem de ideais, pode-se perguntar se a história do niilismo não deveria mencionar também Fridegísio de Tours, discípulo de Alcuíno, que em *De substantia nihili et tenebrarum*, numa atitude filosófica escandalosa para a época, pretendeu provar que o nada se impõe com sua presença e possui, portanto, algum ser, alguma substancialidade. Não entrariam também corretamente nessa história certas meditações de Mestre Eckhart, nas quais ele, numa estonteante *annihilatio*, declara que Deus e o nada, “o anjo, a mosca e a alma” são a mesma coisa – como, por exemplo, quando comenta a passagem dos Atos dos Apóstolos: “Saulo se levantou do chão, mas, embora tivesse os olhos abertos, não enxergava mais nada” (9,8)? E por que também não se juntariam aí outras expressões sublimes da mística especulativa, desde Dionísio Aeropagita até São João da Cruz e Ângelo Silésio? E por que não Charles Bovelles, que em pleno Renascimento, (...) o próprio Leonardo da Vinci (...) Francisco Sanches (...) Leibniz (...) o excelso mestre do nada, Leopardi (...).³⁶¹

³⁶⁰ GADAMER, Georg; HÖLSE, Vittorio; VEGETTI, Mario. **AS RAÍZES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO: OS SOFISTAS** - Entrevistas concedidas à Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche - RAI - Itália. Texto acessado por Internet: <http://www.emsf.rai.it>) – Acessadas pelo site: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/hosle.htm> em 19/08/2009, páginas 1-8, p. 3.

³⁶¹ VOLPI, Franco. **O niilismo**. 1999. Op-cit, pp., 09/10.

Pode ser em função destas prerrogativas constitutivas do niilismo que Eugen Fink considera a grandeza da contribuição filosófica de Nietzsche. Para o estudioso e comentarista da obra do filósofo do eterno retorno, Nietzsche ousou filosofar de forma diferente de grande parte da tradição filosófica ocidental, ou seja, os problemas que Nietzsche apresenta como condição de seu exercício filosófico afasta-o da moldura tradicional com que a tradição filosófica estabelecera como cânone filosófico. Nietzsche concebe seu tempo como fatalidade, como o fim de uma época, como esgotamento das condições vitais que marcaram a trajetória da civilização ocidental.

Diante deste acontecimento abissal, nos interstícios de um tempo marcado pela decadência, Nietzsche concebe sua tarefa filosófica num duplo sentido. Num sentido histórico, como genealogista na busca dos acontecimentos e contradições que se manifestam nas estruturas valorativas da vida ao longo da dinâmica civilizatória ocidental, num sentido psicológico, em que as investigações se dirigem para o ser humano e as formas de vida que assumiu diante das estruturas valorativas e morais que se estabeleceram como horizonte de sentido e finalidade civilizatória. Mas, também se poderia acrescentar à leitura de Fink, a perspectiva de Domenico Losurdo – já anunciada anteriormente - e, assim, falar de um terceiro sentido da filosofia nietzschiana. Um sentido prático na medida em que se apresenta como fundamento conceitual do partido da vida, de uma aposta na potência da vida como forma de superação do niilismo passivo e reativo constitutivo da civilização ocidental.

A grandeza do pensador Nietzsche reside no fato de abandonar a vida seguida durante séculos pelo pensamento ocidental. Não o faz por gosto pela aventura, pelo prazer da novidade e do inaudito, por uma absurda vaidade que, à semelhança da demonstrada por Heróstrato, que arrastado por uma avassaladora ânsia de glória, incendiou o templo de Diana em Éfeso, deitaria fogo aos templos do sagrado, ao tabernáculo da moral e às cidadelas dos pensamentos ontológicos. Nietzsche concebe-se como uma fatalidade, isto é, como uma necessidade histórica. O necessário é sempre também aquilo que faz virar a necessidade, a viragem de uma necessidade. Nietzsche viu a necessidade do seu tempo como um *fim de época*. É o tempo em que estão prestes a esgotar-se as impulsões vitais que propulsionaram a história do Ocidente durante mais de dois mil anos e se cristalizaram na metafísica, na religião cristã e na moral.³⁶²

Sob este olhar, a especificidade de Nietzsche está no fato de ter conferido uma análise filosófica ao fenômeno do niilismo. O fenômeno que se encontrava de forma esparsa e sob diversos enfoques, tanto na filosofia como na literatura, encontrará em Nietzsche um intérprete sagaz ao tomar o niilismo como chave de leitura da trajetória da civilização

³⁶² FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. S/d. Op-cit., p. 163.

ocidental. Neste raciocínio, lugar comum entre pesquisadores do tema é o fato conhecido de que Dostoievski seria responsável pelo desenvolvimento do niilismo na vertente que lhe é própria, a literária. Nietzsche o faz sob o enfoque filosófico. “Com ele, a análise do fenômeno atinge seu ponto mais alto, amadurecendo uma consciência histórica de suas raízes mais longínquas, no platonismo e no cristianismo e alimentando, ao mesmo tempo, a exigência crítica de uma superação dos males oriundo desse fenômeno.”³⁶³

Segundo Franco Volpi, o niilismo surge na obra de Nietzsche em meio às suas anotações pela primeira vez no verão de 1880 e publicadas postumamente na discutível obra “*A vontade de Poder*” (*Der Wille Zur Macht*), cuja primeira edição vem a público em 1901, seguida de uma segunda publicação em 1906, apesar de o filósofo já ter desenvolvido na *Gaia Ciência*, no famoso aforismo 125, a questão da morte de Deus. “A palavra aparece pela primeira vez em anotações de Nietzsche no verão de 1880, embora ele já tivesse apontado e identificado os traços distintivos do fenômeno ao falar da “morte de Deus”.”³⁶⁴

Outro aspecto relevante no pensamento de Nietzsche em torno do niilismo se constitui na forma como ele o recebe, as influências que recebe e a importância que assumirão em seu pensamento.³⁶⁵ Para constituir o horizonte de pensamento em que Nietzsche foi amadurecendo sua sensibilidade em relação a esse problema, foram decisivas as leituras que, ainda jovem, fizera de Schopenhauer e de alguns expoentes da escola do pessimismo, sobretudo Eduard Von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer (cf. Muller-Seyfarth, 1993, Invernizzi, 1994).³⁶⁶ Talvez ainda seja importante frisar que entre outras influências decisivas em relação ao desenvolvimento do problema do niilismo em Nietzsche encontram-se os nomes de Turgueniev, Dostoievski, Paul Bourget.

Compreender a manifestação do fenômeno do niilismo significa compreender: “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizaram-se*. Falta o fim; falta a resposta ao “Por que?”³⁶⁷. Na perspectiva de Nietzsche para compreendê-lo em sua profundidade e intensidade, o que pode abrir novos portais para o além do homem em séculos vindouros, será preciso lançar um atento e cuidadoso olhar genealógico à civilização ocidental. Este planeta de quinta grandeza em que se desenvolve a aventura da existência humana é o grande túmulo que guarda em seu interior a história de infindáveis civilizações, que nasceram, se

³⁶³ VOLPI, Franco. **O niilismo**. 1999. Op-cit., p. 43.

³⁶⁴ Ibidem, p. 43.

³⁶⁵ Em função das especificidades da temática em que se move o objeto da tese não desenvolveremos as várias matizes interpretativas do niilismo e sua influência no pensamento de Nietzsche, nos limitando a anunciar os pensadores que em maior, ou menor grau, contribuíram na estruturação do pensamento de Nietzsche em torno do fenômeno.

³⁶⁶ VOLPI, Franco. **O niilismo**. 1999. Op-cit., p. 44.

³⁶⁷ NIETZSCHE, VP. 2008, p. 29 (Primeiro livro: O niilismo europeu – Aforismo 2).

desenvolveram e declinaram até seu desaparecimento completo, e com ele todas as valorações morais que se imprimiram sobre a vida.

A terra é um campo de ruínas de civilizações, um campo magnífico para se proceder a fecundas escavações. Muitas pedras jazem ainda sepultadas na terra, muito sangue foi derramado sobre elas em honra de deuses há muito desaparecidos. A história permite-nos conhecer “irrupções súbitas de novos humores vitais”, a emergência de impulsões primordiais, assim como extinções lentas ou súbitas. Conhecemos a originalidade matinal, o amadurecimento, o envelhecimento e o entorpecimento de diferentes civilizações. E pelo fato de termos uma “formação” histórica e de dispormos de um rico museu de “humanidades empalhadas”, somos capazes de contemplar a nossa própria civilização com o olhar dos visitantes de um museu. Todavia, é muito problemático que isso nos possibilite conhecer o nosso *destino*. (...). Não chegamos a saber como o *nosso* Deus morre quando examinamos toda a secção do museu dos declínios dos deuses.³⁶⁸

Portanto, o que está em jogo para Nietzsche ao tentar compreender a manifestação do fenômeno do niilismo é seu duplo movimento que se apresenta no evento abissal da morte de Deus. Num primeiro momento o niilismo como manifestação da decadência, do esgotamento da proposta civilizatória e, num segundo momento, de questionamento sobre as possibilidades vitais humanas, que pode assim se apresentar: Quais as potencialidades que este acontecimento pode proporcionar ao homem como condição de sua superação?

É de um modo dúplice que a morte de Deus se torna o tema de sua obra póstuma *A Vontade de Domínio*. Em primeiro lugar, como consequência da audesvalorização da religião, da moral e da metafísica, aquilo que Nietzsche chama de advento do niilismo; em segundo lugar, como transvaliação activa e intencional, como “crítica dos valores até então supremos”³⁶⁹

Desta forma, Nietzsche revela a potencialidade crítica que reside em sua filosofia da história. Sua segunda “consideração extemporânea”: “*Da utilidade e desvantagem da história para vida*” escrita por volta de 1874, pode ser interpretada como uma crítica ao senso histórico disseminado pela cosmovisão ocidental moderna. A originalidade da interpretação reside justamente na crítica à filosofia da história que se apresenta na modernidade como razão explicativa e justificadora do desenvolvimento histórico alcançado pela humanidade. Nietzsche pode ser considerado o ponto de ruptura com a filosofia da história moderna, gestada no bojo do movimento iluminista e reafirmada no historicismo hegeliano, mesmo que se reconheça certa aposta do filósofo na história a serviço da vida.

³⁶⁸ FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. S/d. Op-cit., p. 164.

³⁶⁹ Ibidem, p. 164.

Para Nietzsche, o que justifica a história não é sua condição de fio condutor da razão, ou de uma racionalidade demonstrativa da efetivação da razão no decorrer de uma concepção de tempo evolutivo. A justificativa de sua existência reside na vida como princípio intemporal e irracional do mundo. “A inteligibilidade e justificação metafísica da história só pode ser alcançada na revelação da forma imutável de que ela é a manifestação contingente – neste caso a *vida*. (...). A história é agora a manifestação pontual no tempo, de uma realidade em si mesma intemporal.”³⁷⁰

Nesta perspectiva, o que está em jogo, para Nietzsche, em sua concepção de história, é sua condição de ser colocada a serviço da vida, contrapondo-se a outras perspectivas históricas que apenas descrevem e reproduzem plasticamente a vida aprisionada nas estruturas morais da metafísica ocidental. O homem é um animal provido de memória e, na medida em que faltar ao ser humano a capacidade de esquecimento, mantendo-o acorrentado ao peso dos fatos do passado, isto impede que ele viva na presentidade de suas forças vitais.

Portanto, o desenvolvimento do culto e da crença na história pela modernidade, desdobra-se em duas visões históricas que se volta contra a vida em sua dinâmica trágica e contingente. Por um lado, decorrentes do peso interpretativo do passado, surgem os sujeitos históricos que desenvolvem uma “consciência histórica” que lhes possibilita conferir sentido e finalidade à existência futura. Conduzem a vida negando-a através do esforço através da veneração ao passado, às tradições e suas imposições heterônomas, na esperança de encontrar no meio do antiquário dos fatos e acontecimentos históricos, respostas e propostas na busca do progresso, da paz, da harmonia e da felicidade.

Vamos denominá-los homens históricos; o olhar ao passado os impele ao futuro, inflama seu ânimo e ainda por mais tempo concorrer com a vida, acende a esperança de que a justiça ainda vem, de que a felicidade está atrás da montanha em cuja direção eles caminham. Esses homens históricos acreditam que o sentido da existência, no decorrer do *processo*, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro. Não sabem quão a-historicamente, a despeito de toda a sua história, eles pensam e agem, e como até mesmo sua ocupação com a história não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida.³⁷¹

Estes homens históricos e sua necessidade de uma consciência histórica desenvolvem o que Nietzsche classifica de história monumental que se caracteriza pelo

³⁷⁰ NABAIS, Nuno. **METAFÍSICA DO TRÁGICO: Estudos sobre Nietzsche**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997, p. 140.

³⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações Extemporâneas: II – Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida. (In) **Obras Incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p. 274 (Aforismo 1).

êxtase, pela admiração e, até mesmo, pela veneração em relação aos fatos e acontecimentos passados como condição de imitação no presente. Ao invés do ser humano colocar a vida em jogo na intensidade de suas forças, na presentidade e na cotidianidade de suas existências, prefere a imitação de fatos e acontecimentos vitais de outrora. A lógica implícita na história monumental é de universalização de fatos e acontecimentos, de busca do estabelecimento de igualdades (semelhanças) entre acontecimentos passados e presentes profundamente desiguais, mas imprescindível para que se torne assimilável e, desta forma, condição de orientação da vida no presente a partir de efeitos desprovidos de causas vitais significativas. O que está em jogo na história monumental é a grandiosidade dos eventos que se possam produzir desprovidos da potencialização das forças vitais em jogo.

Até então, a história monumental não pode usar daquela veracidade total: sempre aproximará, universalizará e por fim igualará o desigual; sempre depreciará a diferença dos motivos e das ocasiões, para, à custa das *causas*, monumentalizar os *effectus*, ou seja, apresentá-los como modelares e dignos de imitação: de tal modo que, porque ela prescinde o mais possível das causas, poderíamos denominá-la, com pouco exagero, uma coletânea de “efeitos em si”, de acontecimentos que em todos os tempos farão efeito.³⁷²

Nietzsche também tece críticas à história concebida como ciência na medida em que elevada à condição de grande razão, ordenadora da dialética da vida, articulada a uma perspectiva positivista, de alcance e reconhecimento de uma racionalidade histórica em que os fenômenos humanos podem ser interpretados a partir de leis e regras de funcionamento histórico, participa ativamente do esforço metafísico, teleológico e escatológico de disfarçar a dinâmica trágica da vida. A história concebida como ciência assume a condição de transcendência conferindo ao homem através de uma determinada leitura do passado condição de possibilidade de projetar a vida no futuro, negando a ludicidade da vida que corre no presente, estabelece promessas de longevidade, de segurança diante dos desafios e dos riscos do viver cotidianamente, além de promover o confortável sentimento de sentido e finalidade à mesma.

Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente resolvido em um fenômeno de conhecimento, é, para aquele que o conhece, morto: pois ele conheceu nele a ilusão, a injustiça, a paixão cega, e em geral todo o horizonte sombrio e terrestre desse fenômeno e ao mesmo tempo conheceu, precisamente nisso, sua potência histórica. Agora, essa potência tornou-se para ele, o que sabe, impotente: talvez ainda não para ele, o que vive. A

³⁷² Ibidem, p. 276 (Aforismo 2).

história pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade.³⁷³

Para Nietzsche a história somente pode ter utilidade na medida em que estiver a serviço da vida superando a lógica metafísica histórico-dialética característica da civilização ocidental. “A cultura histórica pelo contrário, só é algo salutar e que promete futuro em decorrência de um poderoso fluxo de vida (...).”³⁷⁴ É uma história transversalizada pela imanência do devir, do jogo do acaso que rege o universo monstruoso, de forças em combate constante. Esta condição se revela por meio da vontade de poder, presente em toda manifestação vital, o que significa dizer que o mundo também não pode ser historicizado a partir de uma pretensa constância de leis universais, na medida em que o mundo é devir, é a própria descontinuidade do ser.

A história na medida em que esta a serviço da vida está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática. Mas a questão: até que grau a vida precisa em geral do serviço da história, é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história.³⁷⁵

A história a serviço da vida delineada por Nietzsche impulsiona o homem para a superação do homem civilizado e suas construções metafísicas, a participar do jogo de forças que renovam constantemente a vida. Defronta-se com a tragédia como algo inerente à dinâmica lúdica para fazer a experiência existencial assumir a vida em sua potencialidade de forças. Viver é um desafio pleno de prazeres e dores, de vida e morte. É colocar-se diante do tempo enquanto cotidianidade existencial única, intransferível. Sob tais condições o ser humano somente alcança a liberdade quando se identifica historicamente com o finito, com os valores da terra, dispensando qualquer respaldo extrínseco, e/ou transcendente. Nestas condições Casanova posiciona esta perspectiva nietzschiana da seguinte forma: “Uma história a serviço da vida é uma história comprometida não com a análise minuciosa dos elementos constitutivos dos fenômenos do passado, mas com a viabilização de uma apropriação do

³⁷³ Ibid., p. 275 (Aforismo 1).

³⁷⁴ Ibid., p. 275 (Aforismo 1).

³⁷⁵ Ibid., p. 275 (Aforismo 1).

passado no presente em nome da decisão antecipativa do futuro.³⁷⁶ E Onate assim se posiciona sobre a possibilidade do alcance da liberdade por parte do homem.

Ele só é livre em sua plenitude quando se identifica com a dinâmica do finito, ou seja, quando cada instante de sua existência é justificado desde sua própria emergência, sem necessitar de respaldos extrínsecos. (...), é apenas com o ocaso de Deus que surge o *horizonte do infinito* estritamente, a partir da efetividade do finito e, através dele, o homem identifica-se à inocência do vir-a-ser e se torna genuinamente livre.³⁷⁷

É diante da avaliação das prerrogativas morais feitas pelo ser humano, da fragilidade, da insustentabilidade das verdades e das essências propostas pela metafísica da racionalidade e pela moral cristã que se estabelece o niilismo. “Quando a moral desvenda os seus pensamentos mais secretos, faz o balanço de todo o seu trajecto: trata-se de um trajecto que conduz ao nada.”³⁷⁸ Neste condição o ser humano se dá conta de que todo seu conhecimento não passa de um exercício antropomórfico, válido somente para ele em determinado contexto. O mundo é sua imagem e semelhança, resultado de seu exercício geocêntrico, logocêntrico e egocêntrico. O conhecimento humano como tal é frágil, precário, parcial, contingente e sujeito aos interesses mais variados. O conhecimento humano deixa de ser possibilidade de explicação e afirmação de certezas e convicções em relação à existência.

À presunção geocêntrica do intelecto, que age “como se os gonzos do mundo girassem dentro dele” corresponde sua presunção logocêntrica, sua automegação como soberano legítimo, autárquico de todas as operações lógicas, o qual tem de abstrair continuamente dos processos não soberanos, ilógicos, que o mantêm nesta posição – mesmo quando reflete sobre ela.³⁷⁹

Esta perspectiva niilista atinge profundidade com a percepção, pelo homem moderno, da morte de Deus. “Deus era a máscara do nada. Ao interpretar do pondo de vista da moral tanto Deus como o “ultramundo” metafísico, Nietzsche pode falar do desmascaramento de Deus, isto é, do *nihil* oculto no *summum ens*.”³⁸⁰ Ou seja, no momento em que se instala a dúvida, a perda de referências nos valores transcendentais estabelecidos pela moral judaico-cristã que conferiam sustentabilidade à fantasmagoria de outra vida, alicerçada na harmonia, na paz, na felicidade e na eternidade em detrimento da vida, enquanto

³⁷⁶ CASANOVA, Marco. A. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. 2003. Op-cit., p. 216.

³⁷⁷ ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si, ou a questão do humano na filosofia d Nietzsche**. 2003. Op.-Cit., p. 63.

³⁷⁸ FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. S/d. Op-cit., p.165.

³⁷⁹ TÜRCKE, C. **O LOUCO: Nietzsche e a mania da razão**. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993, p. 52.

³⁸⁰ FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. S/d. Op-cit., p. 165.

manifestação efêmera, transitória e fisiológica, manifestação da vontade de vida e dos instintos, a constatação da Morte de Deus é um acontecimento que abala as estruturas do universo: desaba o mundo suprassensível construído pelo homem, os valores transcendentais, a ideia de bem e mal, as perspectivas teleológicas e escatológicas que remetem o homem ao passado e ao futuro disfarçando a manifestação da vida no presente.

O homem louco – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então, ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para a apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ator maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Réquiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda as igrejas, se não mausoléus e túmulos de Deus?”³⁸¹

³⁸¹ NIETZSCHE, GC. 2001, p. 147/148 (Aforismo 125: O homem louco).

É emblemático o fato de Nietzsche posicionar a metáfora do anúncio da morte de Deus em plena praça pública do mercado. A invenção da razão, o nascimento da racionalidade ocidental e suas prerrogativas essencialistas como contraposição à dimensão trágica da existência vivenciada pelos gregos do período trágico, nasceu nas ágoras gregas. Os fundamentos da civilização ocidental em seu esforço de conferir ordem, sentido e finalidade à existência em sua totalidade, a necessidade de elevar a realidade à condição do conceito, tem nestes espaços privilegiados das cidades-estados da Antiga Grécia, mais especificamente Atenas, sua origem. “Na Ágora os sábios, os sofistas reuniam seus discípulos em torno de si e os exercitavam no discurso polido e na resposta arguta (...). O mercado é o lugar onde se gestaram a filosofia ocidental e, com isto, seus produtos de maior força histórica – as idéias metafísicas.”³⁸² As *Ágoras* caracterizavam-se com o *locus* privilegiado da convivência pública em que os cidadãos se reconheciam mutuamente em sua cidadania e anunciavam o sentido e a ordem do mundo, da vida.

Ato contínuo, o anúncio é feito por um louco, um insensato, alguém desprovido da condição racional que orienta o universo dos valores, da vida civilizada ocidental. O louco desconhece os cânones da razão, subverte-os, fala de um acontecimento que abala o sentido e a finalidade do mundo, da existência, da vida. Não pode ser levado em consideração seu anúncio, apresenta-se como manifestação da ausência de razão. Nietzsche escolhe o louco, o insensato porque ele é alguém dotado de uma perspectiva atemporal, excêntrica, a-lógica e, desta forma, estaria à altura da tarefa de romper tal cadeia que remete a Deus como causa última, a denunciar o fracasso das tentativas de um mundo transcendente, de verdades, de certezas, de uma totalidade doadora de sentido à condição humana.

(...), o louco é porta-voz de um alargamento da racionalidade e não de sua privação. Foi o exercício lógico voltado ao encadeamento sucessivo de causas que legitimou o apelo à noção de Deus, pois a série causal não poderia prosseguir *ad infinitum*, necessitando de um anteparo extrínseco ao processo. (...). Para Nietzsche, é do seio da instintualidade difusa que se desprende, como um *iceberg* momentâneo, o intelecto e sua operosidade racional. Sendo assim, quando o insensato se pronuncia, ele não se encontra em estado delirante ou desprovido de discernimento, mas esta antes imerso nas raízes do fluxo instintual e pode, assim denunciar a falácia do apelo a princípios teleológicos supérfluos em cujo topo hierárquico resplandece a noção de Deus.³⁸³

³⁸² TÜRCKE, C. **O LOUCO: Nietzsche e a mania da razão**. 1993. Op-cit., p. 19/20.

³⁸³ ONATE, A. Marco. **Entre eu e si, ou a questão do humano na filosofia d Nietzsche**. Op-cit., 2003, p. 66.

Portanto, a morte de Deus³⁸⁴ desencadeia o desmoronamento do mundo construído a partir de verdades reveladas e de suas essências. É a liquidação dos valores transcendentais, da metafísica alicerçada no conhecimento conceitual. Instala-se uma traumática crise existencial, verificada de forma mais contundente na modernidade, manifestando-se no niilismo como expressão de cansaço em relação à existência. A percepção é de que a existência não tem sentido, de que não há finalidade, de que a existência não passa de um mero acidente, de que o universo não está a serviço dos seres humanos, mas de que somos apenas uma partícula de poeira cósmica perdida na imensidão do espaço a participar, num instante qualquer, da dança da vida, da vontade de vida, de que o mundo não está submetido a leis eternas e imutáveis de causa e efeito. Portanto, nesta perspectiva, tornar-se-ia impossível uma única interpretação do mundo, pois, todas as interpretações não passam de interpretações antropomórficas, válidas apenas para quem interpela e tenta interpretar o mundo em função de sua sobrevivência.

A consequência *niilista* (a crença na ausência de valor) como resultado da valoração moral: - o egoísmo *frustrou-se em nós* (mesmo depois do entendimento da impossibilidade do não-egoísmo); - o *necessário frustrou-se em nós* (mesmo depois do entendimento da impossibilidade de um *liberum arbitrium* de uma “liberdade inteligível”). Vemos que não alcançamos a esfera na qual depusemos os nossos valores – com isso, a outra esfera, na qual vivemos, ainda não ganhou, *de modo algum*, em valorização: ao contrário, estamos cansados porque perdemos o nosso principal impulso [*Antrieb*]. “Em vão até agora!”³⁸⁵

Nesta visão, o niilismo se apresenta como o evento abissal que invalida os esforços humanos no decorrer da dinâmica civilizatória em sua pretensão de atribuir ao mundo ordem, sentido e finalidade, manifestando-se num profundo cansaço diante da vida, na ausência de esperança em relação à possibilidade de alcance de sentido e finalidade existencial diante das forças constitutivas do mundo em sua dinamicidade lúdica e em constante devir. Esta perspectiva niilista torna o homem temeroso diante da vida. A posição de genoflexão

³⁸⁴ “Jesus é um dos poucos nomes que nos legou a história que nem uma só vez se tornou alvo das flechas venenosas da crítica nietzschiana. Contrastando com a violência, com a brutalidade mesmo dos golpes assestados contra o cristianismo, causa uma impressão algo surpreendente o tom de respeito, de doçura e estima indistigáveis que se nota nas observações de Nietzsche que dizem respeito ao homem de Nazaré. (...), Jesus foi um judeu que superou o próprio judaísmo, um judeu que quis transfigurar o judaísmo do seu próprio povo (...) um homem nascido no seio de uma sociedade perseguida, injustiçada, maltratada pela história, que, entretanto, não cultivou nem o ressentimento, nem o ódio e foi mesmo capaz de revelar novos sentimentos, amenos, delicados, amorosos, que em outras condições teriam contribuído certamente para a constituição de uma sociedade refinada, temperada, digna de se oferecer como modelo para emulação de outras sociedades do futuro. (...). Sua grandeza teria consistido, não em sua decisão irremovível de se sacrificar pela humanidade, mas em sua coragem de enfrentar os opressores de seu povo para cumprir o seu destino de Messias”. MELLO, Mario Vieira de. **NIETZSCHE: O Sócrates de nossos tempos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1993, pp. 162/163.

³⁸⁵ NIETZSCHE, VP. 2008, p. 30 (Primeiro livro: O niilismo europeu – Aforismo).

decorrente do temor é o que irá pautar seu posicionamento diante da exuberância de forças vitais em jogo e combate na trama da vida. Portanto, o homem opta pela negação de suas forças vitais, impulsos e instintos, de tomar sua vida em toda sua potencialidade e em suas deficiências, lançando-se num voraz consumo de si como forma de convencimento de que ainda vive e de que talvez valha a pena viver.

Escravos que esvaziam suas vidas dinamizando uma economia que se tornou um fim em si mesmo alimentam esperanças de felicidade e realização vital nas promessas da ciência e da técnica, bem como nas ofertas de novos produtos e suas promessas de resolução dos problemas que afetam as imperfeições de uma vida biológica projetada e potencializada. Impossibilitado e receoso de assumir-se a si próprio como causa e consequência, de conduzir a existência a partir da fragilidade, da insustentabilidade e das contingências para além das verdades e certezas, estabelece o sem-sentido como sentido de sua existência.

Pregador de uma nova doutrina, o adivinho vem substituir o sentido, que a interpretação cristã do mundo havia dado à existência humana, pela total ausência de sentido. Difusor de uma nova crença, ele vem substituir o ideal ascético pelo “nihilismo suicida”. Com a falência do cristianismo, é enquanto doutrina e crença que o nihilismo se propaga. Paralisante, seu veneno atinge todos os domínios, até o do conhecimento. Nihilistas são os contemplativos, que separam teoria e prática, que renunciam a criar valores, que abdicam de legislar. Em decorrência da morte de Deus e da conseqüente supressão do solo a partir do qual os valores instituídos foram engendrados, o adivinho, esta figura do nihilismo, instaura o vazio.³⁸⁶

Para Nietzsche a manifestação do nihilismo decorrente da morte de Deus, da perda dos valores transcendentais, num primeiro momento desencoraja o ser humano a tomar a vida em sua dimensão trágica, lançada num mundo desprovido de finalidade, inviabilizando, de certa forma, a possibilidade de “*transvaloração dos valores*”, condição considerada necessária para a superação do homem civilizado. Ressentido em relação aos desafios que se apresentam à existência o homem, o animal de rebanho, o espírito de gravidade, assume um esvaziamento da vontade de vida como criadora de valores cosmológicos em sintonia com a terra, com o cosmo, como os valores fisiológicos que se apresentam como a manifestação das forças instintivas impulsionadoras da vida.

Neste sentido, o nihilismo se apresenta em toda sua virulência no desespero humano de sentir-se lançado num mundo sem sentido e sem finalidade, num mundo em que somente pode existir a partir da capacidade teatralizante, interpretativa e imaginativa do ser humano.

³⁸⁶ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000, p. 58.

Sente-se perturbado, desconfortável diante do fato de não conseguir reconhecer uma ordenação lógica, sistemática e transcendente para os fatos e acontecimentos vitais como outrora. Sob tais condições, o niilismo desencadeia o sentimento humano de sentir-se abandonado num mundo estranho, incompreensível, labiríntico desprovido de certezas e garantias existenciais. É um mundo diante do qual o homem fica paralisado, desprovido da iniciativa de tomar a vida nas próprias mãos e participar intensamente do jogo de forças constitutivas que o envolvem, conferindo-lhe um sentido imanente a condição existencial humana.

Nietzsche distingue três formas psicológicas. Em primeiro lugar, o desespero, resultante de um esforço vão para descobrir um sentido, um sentido final na História. Em segundo lugar, a perturbação por não se chegar a descobrir uma forma de dominação, uma unidade organizadora do todo, por não se chegar a penetrar na construção do mundo e encontrar aí indicada a situação do homem no cosmos. O niilismo é também o sentimento de se sentir lançado num mundo labiríntico e incompreensível, sem se saber onde se vem e para onde se vai, é a sensação paralisante de completa estranheza, o sentimento opressivo de perplexidade no meio de uma situação impenetrável em que nos assemelhamos a Édipo, que assassinou o pai e partilhou o leito da mãe. (...), desemboca-se então na renúncia niilista: tudo deixa de ter sentido quando a situação do homem no universo parece incognoscível.³⁸⁷

A vontade de vida, transformada em vontade de nada como manifestação radicalizada do niilismo, conduz ao cansaço existencial que se manifesta na vontade de autodestruição e de renúncia à vida em suas efêmeras e precárias manifestações. A insuportabilidade de perceber-se desprovido de sentido existencial conduz o homem ao pessimismo, à busca da morte em vida. É a potencialização do ressentimento em relação à vida, de difamá-la e acusá-la de lhe ser inerente a manifestação da dor e do sofrimento, de nada proporcionar à condição humana a não serem ilusões, miragens e devaneios. A vida transforma-se no “muro das lamentações” a receber acusações de um ser humano desesperado, enfraquecido, destituído de coragem e vontade de participar da vida, a partir da perda de transcendências que o acomodavam seguramente diante dos desafios existenciais que se lhe apresentam a cada momento, a cada instante existencial.

Exaustão superlativa, ele é o índice da absoluta incapacidade de criar: “uma espécie humana improdutiva, sofredora, cansada de viver [...] não possuindo mais força de interpretar, de criar ficções, produz o niilista. Um niilista é um homem que julga que o mundo tal como é não deveria existir, e que o mundo tal como deveria ser não existe. Portanto, viver (agir, sofrer, querer, sentir)

³⁸⁷ FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. S/d. Op-cit., p. 165.

não tem sentido: o que há de patético no niilismo é saber que “tudo é vão”- e este próprio patético é ainda uma inconseqüência no niilista.³⁸⁸

Nietzsche não se limita a denunciar o vazio de sentido que perpassa a ocidentalidade em sua estrutura civilizatória. O filósofo que se propôs o exercício filosófico a marteladas, para além de ser um pessimista e/ou mesmo o seu oposto, um ingênuo otimista, faz suas apostas na potência da vida, nas inumeráveis possibilidades de resposta que a vida pode oferecer diante de tudo aquilo que a rebaixa, desafia, que lhe solicita um sentido, uma finalidade existencial, tendo presente que qualquer resposta será apenas uma resposta entre tantas possíveis que podem situar a vida diante de determinados desafios contextuais.

O conceito de vida sobre o qual Nietzsche desenvolve suas reflexões, principalmente a partir do segundo período de sua obra com a publicação de: “*Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*” em 1878, sofre influência da teoria da evolução proposta por Darwin. Nesta perspectiva, a vida para Nietzsche apresenta-se como manifestação das forças ativas e reativas que compõem o cosmo. A vida manifesta-se como constante luta pela intensificação, aumento e concentração cada vez maior de forças. Vida para Nietzsche é vontade de poder, é vontade que reside em cada forma-de-vida na busca e no desenvolvimento de suas potencialidades, é movimento, percepção, nutrição e reprodução inserida no eterno ciclo do vir-a-ser. Sob tais condições a vida manifesta-se desprovida de sentido e finalidade, seu valor reside no aumento das próprias potencialidades como forma de manter-se viva e acima de tudo como expansão de suas condições vitais. “(...), toda la teoría se apoya en el círculo vicioso de que el valor de la vida consiste en la elevación de la vida; pero la evolución presupone ya elección con ciertos criterios valorativos;”³⁸⁹

Mesmo apresentando-se como crítico do pensamento de Nietzsche no que se refere à proposta de superação do homem e da transvaloração dos valores, Luc Ferry, filósofo francês, reconhece que a centralidade do pensamento de Nietzsche se estabelece em torno da vida: “(...) *não existe nada fora da realidade da vida, nem acima nem abaixo, nem no céu nem no inferno, e todos os célebres ideais da política, da moral e da religião são apenas “ídolos”, inchaços metafísicos, ficções, que não visam nada a não ser fugir da vida, antes de se voltar contra ela. (...)*”.³⁹⁰

O valor da vida está nas apreciações: estas são algo *criado*, que não foi tirado, nem aprendido, nem vivenciado. Aquilo que é criado precisa ser

³⁸⁸ KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática, 1979, p. 80.

³⁸⁹ SIMMEL, Georg. **Schopenhauer e Nietzsche**. 2005, Op-cit., p. 16.

³⁹⁰ FERRY, Luc. **APRENDER A VIVER: Filosofia para os novos tempos**. 2007. Op-cit., p. 179.

anulado, para dar lugar à nova criação: *ao poder viver* das apreciações pertence sua capacidade de serem aniquiladas. O criador tem sempre de ser um aniquilador. Porém, a própria apreciação não pode se aniquilar: *mas isso é a vida.*³⁹¹

Nietzsche quer afirmar que “(...) o niilismo é nossa (única) chance.”³⁹², ou seja, caem as essências transcendentais de “Ser”, “Unidade”, “Vida além-túmulo”, “Verdade.” Caem os valores morais de “bem” e “mal”. Caem as pretensões universalizantes da metafísica do conhecimento, (caem) as estruturas ontometafísicas que davam sustentação a uma vida plena de felicidade após a morte como negação da vida terrena, em contato com a pujança vital da terra.

O niilismo ativo se estabelece quando o ser humano assume, no plano da imanência, a dimensão finita, contingente e trágica da existência. Porém, não é a simples aceitação desta condição humana abissal que potencializa a vida. Sua condição ativa é impactante e exige do homem a capacidade de transvalorar seus valores, de assumir a existência no confronto com as incertezas, com a precariedade e com a fragilidade. É viver a vida no abandono do “Ser”, da necessidade da “Verdade” como fundamento da vida. Enfim, é um salto para a intensidade da luta das forças que compõem a vontade de poder, forças que na constante batalha entre si potencializam a existência do mundo e da vida em sua totalidade. É assumir o caráter contraditório e caótico da dinâmica da vida na efemeridade em constante devir. “Estranho o destino do homem! Ele vive setenta anos e, durante esse período, acredita ser algo novo e nunca antes existido. (...), ele é apenas uma onda em que avança o passado dos homens, e trabalha sempre numa obra de longuíssima duração (...) acaba se sentindo um ser efêmero.”³⁹³

É urgente, pois, suprimir o além e voltar para a terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora. (...) a travessia do niilismo deve levar a uma superação. Ela tem de desembocar num gesto afirmativo, num “dionísíaco dizer-sim ao mundo”, diz ele – e completa: “ao mundo, tal como é”. (...) “mas viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver assim pela eternidade! – A cada instante nossa tarefa nos reclama”.³⁹⁴

Na interpretação de vários filósofos contemporâneos, Nietzsche se apresenta ao lado de Marx e Freud como filósofo da suspeita, um filósofo que na radicalidade de sua crítica suspeita e, portanto, questiona os fundamentos da proposta civilizatória ocidental. Questiona a

³⁹¹ NIETZSCHE, SDA. 2005, p. 136, (Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883 – Aforismo 5 [1]).

³⁹² VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editorial Presença Ltda, 1987, p. 24.

³⁹³ NIETZSCHE, SDA, p. 120 (Verão de 1882 – Aforismo 21 [12]).

³⁹⁴ MARTON, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. Op.Cit. 2000, p. 72.

metafísica do conhecimento e suas pretensões de veracidade sobre o que é o mundo, a existência. Os pressupostos ontoteológicos provenientes da vontade de verdade judaico-cristã a determinar categoricamente valores e formas de dever ser aprisionam as potencialidades vitais. Ele questiona como já dissemos as bases da ciência moderna, herdeira dos pressupostos civilizatórios mencionados e todos os “ismos” decorrentes dos imperativos do *dever ser* provenientes do esforço ocidental de dar sentido e finalidade ao mundo. “(...) Nietzsche é o que chamamos de "genealogista" — é assim que ele próprio se designava—, um "desconstrutivista", alguém que passou a vida dando surras nas ilusões da tradição filosófica, o que não escapa a ninguém.”³⁹⁵

(...), Nietzsche não desconstrói a cosmologia grega, o cristianismo ou a filosofia das Luzes pelo simples prazer de negar ou destruir, mas para abrir espaço a pensamentos novos, radicais, que vão efetivamente constituir, embora em sentido inédito, uma *theoria*, uma *práxis* e até mesmo um *pensamento da salvação* de novo gênero.³⁹⁶

O niilismo ativo, anunciado por Nietzsche como única chance, apresenta-se na possibilidade de conferir sentido ao sem-sentido da vida. Ou seja, após o exercício filosófico a marteladas, ídolos, verdades e transcendências com seus derivados portadores de vontade de verdade, que conferiam sólidos fundamentos ao espetáculo do mundo e da vida, são espatifados, desmontados, lançados por terra em suas inconsistências. O que sobra, o que resta ao homem civilizado é a visão do abismo, de sua profundidade, sobre o qual se equilibra e sustenta (em corda bamba) a vida em suas mais variadas formas. A partir de tais prerrogativas, um dos aspectos do niilismo ativo é o reconhecimento da contingência existencial a partir da qual se organizam formas-de-vida que têm no fenômeno estético seu fundamento. “Em meio ao fenômeno estético, nunca nos deparamos com uma dicotomia entre ser e dever, uma vez que este fenômeno se constrói muito mais sobre a unidade indissolúvel entre *dever* e *aparência*.”³⁹⁷ Uma postura niilista ativa consiste em amar a vida assim como ela se apresenta em tênue equilíbrio na corda estendida sobre o abismo, em amá-la intensamente como condição de transformá-la em uma obra de arte.

A arte em seu sentido mais primordial é o tipo de produção que perfaz a partir da superação de toda e qualquer presença de um ente simplesmente dado e da concentração serena de todas as potencialidades criadoras no processo de instauração da aparência sob o horizonte circunstancial do

³⁹⁵ FERRY, Luc. **APRENDER A VIVER: Filosofia para os novos tempos**. 2007. Op-cit., p. 182.

³⁹⁶ Ibidem, p. 182.

³⁹⁷ CASANOVA, Marco. A. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. 2003. Op-cit., p. 136.

instante. (...). Por intermédio do fenômeno estético descobrimos a identidade originária da existência e alcançamos uma possibilidade de suportar afirmativamente esta descoberta: o fenômeno estético viabiliza a apreensão do valor constitutivo da existência ao mesmo tempo, que enraíza a sua essência no solo da experiência valorativa³⁹⁸.

Assumir uma postura niilista ativa exige a morte do homem. Este animal de rebanho foi reprimido, domesticado, orientado por uma moral do dever, treinado à obediência, à juízos de valor sobre todas as manifestações vitais, a olhar o mundo a partir da lógica maniqueísta do bem e do mal. A vida vivida a partir do niilismo ativo exige o “além do homem”, exige a postura do artista, da criança que brinca com o mundo, que joga com as cores, que se entrega à intuição de novos mundos sem pretender que seja verdadeiro ou falso “(...), o artista é por excelência *aquele que enuncia valores sem discutir*, aquele que nos abre perspectivas de vida, que inventa mundos novos sem necessidade de demonstrar a legitimidade do que propõe, *menos ainda de prová-la pela refutação de outras obras que precederam a sua.*³⁹⁹

O niilismo em sua perspectiva ativa, proveniente do acontecimento mais profundo que a história humana já conheceu a morte de Deus, não é a negação da vida, ou das possíveis formas de manifestação do divino, mas sim a superação da metafísica em suas arquiteturas transcendentais que alicerçavam as crenças de uma vida para além desta, um mundo do além, construído a partir do ressentimento em relação à vida predominante na civilização ocidental. A morte de Deus significa que cabe ao homem procurar o sentido do mundo no próprio mundo, viver a divindade na multiplicidade de formas de manifestações finitas da vida, na tragédia que faz parte da dinâmica da vida. O ser humano capaz de superar a metafísica e a moral cristã vive a dimensão do divino na relação com a terra, com o mundo e sua multiplicidade de forças em constante devir.

Sob tais pressupostos, a potencialidade do niilismo em sua condição afirmativa do devir, lança o homem numa condição lúdica, criativa que lhe permite a afirmação da vida num sentido extramoral. Em si mesmo o mundo, a existência em sua totalidade, a vida humana, simplesmente não é boa nem ruim, está para além do bem e do mal é extramoral. Partindo desta concepção de mundo e de vida, o ser humano supera a si mesmo em sua vontade de poder, concebe-se concomitantemente como criatura e criador de sua condição existencial. O sentido da vida e do mundo depende somente de suas forças, de seu sim afirmativo diante da dimensão trágica da existência. Assume como princípio vital fazer experiências com o mundo que se lhe abre em sua impetuosa majestade a cada nova manhã, correndo os riscos que são

³⁹⁸ Ibidem, p. 136/137.

³⁹⁹ FERRY, Luc. **APRENDER A VIVER: Filosofia para os novos tempos**. 2007. Op-cit., p. 198.

inerentes a todos os seres humanos que querem o desafio de participar da exuberante dinâmica trágica em que esta inserida a vida. Assim, viver é querer participar da batalha trágica da existência a cada novo dia.

Toda cultura produzida pela dinâmica civilizatória ocidental, na qual os seres humanos se encontram inseridos é na interpretação de Nietzsche, carente de fundamento. Ou seja, a civilização se constituiu sobre o vazio, sobre o sem sentido existencial. Mas, é sobre o nada, o vazio, o sem-sentido que o homem pretende estabelecer um fundamento que confira sustentabilidade à totalidade do mundo. Portanto, suas bases são falsas e ilusórias. Isto somente foi possível por meio de um grande esforço criativo e imaginativo, com o qual o homem, este animal gregário e civilizado assume a característica de ser o grande comediante do universo. “Para os que contemplam, profunda e amplamente, a duração do Universo e a história da vida – animal arrogante se transforma em “Comediante do Universo”⁴⁰⁰.

Contrapondo-se à vontade de verdade dos espíritos de gravidade e sua necessidade de um mundo verdadeiro, o niilismo ativo é uma prova de coragem, na medida em que o homem se percebe diante da necessidade de assumir a própria vida em sua dinâmica contingente, desprovido de prévias garantias, a não ser o fato de que em determinado momento tem a oportunidade de participar do grande jogo da vida. O niilista ativo desvincula-se de querer estabelecer parâmetros de determinação da verdade e da mentira. Não lhe interessam e até mesmo se afasta das verdades que se pretendem apresentar como a possibilidade de julgamento, de juízo de valor, em relação ao mundo e a vida. O niilismo ativo significa ter a coragem de assumir a vida em sua perspectiva trágica, de atribuir sentido à vida a cada novo dia que se abre exuberante sobre a terra, vivendo intensamente o presente como afirmação de um tipo superior de homem e conseqüentemente de humanidade potencializada em formas culturalmente exuberantes.

O mundo não é totalmente destituído de sentido, existe um sentido oculto, enigmático, quase inacessível, que não é impossível descobrir, mas para fazê-lo, o homem precisa desenvolver dentro de si mesmo uma coragem que poderia ser um fenômeno novo em nosso planeta – uma coragem que não se contenta em enfrentar o perigo presente, mas se lança com a consciência de uma necessidade inelutável em direção ao perigo presente.⁴⁰¹

Assim, o niilismo ativo vincula-se a totalidade das possibilidades vitais em jogo no mundo, afirmando a vida, participando ativamente de seus momentos existenciais, sejam eles

⁴⁰⁰ BRUN, José Thomaz. **Nietzsche: as artes do intelecto**. Porto Alegre: L&PM editores, 1986, p. 22.

⁴⁰¹ MELLO, Mario Vieira de. **Nietzsche: O Sócrates de nossos tempos**. Op-cit, 1993, p. 181.

marcados pela contradição, pela luta em manter-se na existência, como condição inerente do movimento do eterno vir-a-ser, que tem na vontade de poder o impulso necessário à vontade de se expandir, de tornar-se o que se é, condição presente segundo Nietzsche em qualquer forma de manifestação da vida. A vontade de poder não se estabelece como força e vontade de aniquilamento do outro, do diferente ou, como verdades de alguns sobre os outros, ou ainda como desequilíbrio do domínio de uma espécie sobre as demais, mas, ao contrário, mantém em constante equilíbrio o jogo das forças que compõe o mundo. É combate em que a eliminação do outro, do diferente não é o único critério de renovação da vida, mas a possibilidade de manutenção do equilíbrio necessário à continuidade do combate, como pressuposto do vir-a-ser, de manifestação da vida em sua multiplicidade de forças e consequentemente de formas.

Esta proposta nietzschiana de viver a partir da perspectiva do além-homem é um convite a tomar como referência na contemporaneidade, a perspectiva trágica sobre a qual o homem grego do período homérico encarava a vida. Nietzsche está ciente da impossibilidade de uma volta às condições vitais do mundo antigo em seu esplendor trágico que antecede o nascimento da filosofia e da razão civilizatória ocidental. Mas, entende que a experiência da tragédia grega pode servir de parâmetro e possibilidade para o homem contemporâneo assumir o desafio de tornar-se novamente criança, da necessidade da inocência, do esquecimento de aspectos de uma cultura que veio afirmando o primado da culpa, da moralização coercitiva e julgadora da vida, de pressupostos metafísicos do além-mundo que oprimem o homem em seu existir.

A proposta nietzschiana de tornar-se criança implica em assumir a vida desvinculada de pré-conceitos, de pré-concepções cristalizadas em verdades e imperativos morais repressores da vida. Reside na criança a potência de um balbuciar que deseja a vida na forma como ela se apresenta lúdica e precária. Simplesmente vida. A criança manifesta a potência da abertura para a constante reinvenção do jogo, onde o que importa é viver desvinculado da certeza da vitória ou da derrota, da finalidade pré-estabelecida. Enfim, assumir a vida como complexidade regida pelo caráter aleatório, transitório, lúdico e ambivalente.

Três metamorfoses, nomeio-vos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança. Muitos fardos pesados há para o espírito, espírito forte, o espírito de suportação, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pedem a sua força. “O que há de mais pesado?”, pergunta o espírito de suportação; e ajoelha como um camelo e quer ficar bem carregado. (...). Não será isto: humilhar-se, para magoar o próprio orgulho? Fazer brilhar a própria loucura, para escarnecer da própria sabedoria? (...). Todos esses pesadíssimos fardos toma sobre si o espírito de

suportação; e, tal como o camelo, que marcha carregado para o deserto, marcha ele para o seu próprio deserto. Mas, no mais ermo dos desertos, dá-se a Segunda metamorfose: ali o espírito torna-se leão, quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto. (...). Conquistar o direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportação e de respeito. Constitui para ele, na verdade, um ato de rapina e tarefa de animal rapinante. (...) Que poderá ainda fazer uma criança, que nem sequer pôde o leão? Por que o rapace leão precisa ainda tornar-se criança? Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito quer agora, que a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo.⁴⁰²

Nietzsche apresenta a perspectiva das três metamorfoses do espírito como o caminho possível a ser trilhado pelo ser humano no sentido de assumir-se a partir do niilismo ativo, na medida em que a criança apresenta-se como o sim afirmativo à existência, desprovida da necessidade de pré-condições, de previsibilidade, de teleologia, “(...) alcançar uma nova capacidade afirmativa e uma disponibilidade para o jogo e para a invenção. (...) ler o mundo de outra maneira, da qual possa surgir um começar plenamente afirmativo, “formalmente selvagem”.⁴⁰³ Em sua condição infantil, de quem esta se apropriando da linguagem, do mundo e sua multiplicidade de possibilidades, a criança simplesmente deseja participar intensamente das experiências vitais que lhe são oportunizadas, com a natureza, com a terra, com qualquer objeto que se lhe apresente, respeitando sua existência em si, para além das necessidades e imposições e determinações civilizatórias, para além das necessidades de nomes e conceitos produzidos pela verborragia humana em seu afã de significar e conceituar o mundo à imagem e semelhança do homem.

A inocência infantil brinca com a vida silenciosamente, numa intensidade estética repleta de vazio criativo em simbiose com as forças abissais que constituem o cosmo e fazem surgir a plenitude da vida, para além das imposições temporais de passado e futuro, livre das tramas da história, do peso das tradições e da moral dos costumes. A criança apresenta-se como pura abertura para o mundo, desvinculada da necessidade de ordenação, de projeção ou idealização. Sua perspectiva existencial está descomprometida com um mundo em que se impõem esforços de previsibilidade, de regularidade. Não cumpre nada, não alcança objetivos finais.

⁴⁰² NIETZSCHE, AFZ, 1998, p. 43 (Os Discursos de Zaratustra – Das três metamorfoses).

⁴⁰³ LARROSA, Jorge. **PEDAGOGIA PROFANA: Danças, piruetas e mascaradas**. Tradução: Alfredo Veiga-Neto. Revisão: Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Contrabando, 1998, p. 56.

É manifestação da liberdade desvencilhada do sentido da história que se apresenta como abertura afirmativa à vida, ao incessante devir do mundo, como experiência de tudo aquilo que é transitório na existência. Liberdade que se manifesta no presente, mas fora do presente, atemporal. É possibilidade de transgressão de tudo aquilo que aprisiona a pessoa, a identifica e rotula civilizatoriamente. É a possibilidade de ir além do que se é, de superar o homem civilizado, de inventar a cada instante existencial, novas perspectivas de vida.

Nietzsche solicita ao homem civilizado, ávido por novas verdades, obediente aos imperativos morais repressores da vida, a necessidade de aprender a ouvir o silêncio existencial. Silenciar, afastar-se do ininterrupto discurso civilizatório e suas verdades é a condição do estabelecimento do vazio criativo, de descarregar dos ombros a carga civilizatória que mantém o homem na condição de animal de rebanho. O niilismo ativo pressupõe a coragem de silenciar na tentativa de superar-se, de levar a termo diariamente a transvaloração dos valores. A vida manifesta-se num eterno devir sob o qual não há possibilidade de estabelecimento de unidade, de totalidade, de sentido e segurança à sua existência. “O devir não possui nenhuma meta derradeira (...) para a qual tenda naturalmente. Não repousa sobre uma unidade substancial capaz de estabelecer de fora uma necessidade para cada uma de suas conformações circunstanciais”.⁴⁰⁴

Sob tais perspectivas, o niilismo ativo solicita ao homem outro olhar em relação à vida. Solicita-lhe uma grande saúde como condição de enfrentar a existência em sua tragicidade, em sua condição temporalmente transitória e efêmera. Posicionar-se diante do niilismo, este hóspede incômodo que exige do homem sua afirmatividade frente à vida, não implica na pretensão de querer melhorar o homem, corrigi-lo, aperfeiçoá-lo, mas na aceitação da vida na forma como se apresenta à existência. Trata-se de um posicionamento que requer a vida em sua intensidade contingente, na fragilidade e parcialidade que lhe é inerente. Nietzsche não está propondo o melhoramento da humanidade, quicá projetos de sociedade maravilhosos, ou ainda, possibilidades para um futuro exuberante, democrático e igualitário. “A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos: os velhos que aprendam o que significa ter pés de *barro*. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício.”⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ CASANOVA, Marco Antônio. Experiência e niilismo: Nietzsche e o problema do devir. (In): BARRENECHEA, Miguel Angel; CASANOVA, Marco Antonio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (org.). **Assim falou Nietzsche III – Para uma filosofia do futuro**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, páginas 99-107, p. 100.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, **EH**. 1995, p.18 (Prólogo – Aforismo 2).

O niilismo ativo concretizar-se-á na medida em que o homem civilizado, o indivíduo portador de consciência de culpa necessária à sobrevivência junto ao rebanho, amordaçado junto às essências transcendentais do Deus cristão, da obediência e subserviência ao Estado, à ciência, à técnica, à sua vontade de reformar-se e melhorar-se através de processos revolucionários, de transformação social na busca da igualdade, em sua ânsia de realização vital, tendo como objetivo último a realização profissional no trabalho, na produção e no consumo, for superado pelo “além-do-homem”. Homens e mulheres participantes da dinâmica, do jogo da vontade de poder que se manifesta existencialmente através da alegria, da dança, das apostas e dos riscos inerentes à vida não se contentam em apenas sobreviver, mas desejam e buscam viver intensamente a vida como obra de arte.

Para Nietzsche, o niilismo só poderá ser superado desde que o homem *se discipline a si próprio*. (...). Se a essência do existente é a vontade de domínio, importa que o ser do homem como existente que se determina a si próprio se estruture a partir da vontade de domínio. Por outro lado, importa que esta estruturação se efetive na compreensão do tempo do eterno retorno. [...]. O homem do porvir é um homem que quer e ao mesmo tempo alguém que não ignora a futilidade de todo o querer.⁴⁰⁶

Matar Deus, incinerar seu cadáver e com ele suas arquiteturas de mundo transcendentais, metafísicas, plenas de sentido e finalidade existencial numa vida após a morte, ou na perspectiva moderna secularizada, herdeira de parte dos despojos da cosmovisão da metafísica judaico-cristã forjada para apascentar o animal de rebanho, torna-se condição indispensável para superação do homem. Abandonar o espírito de gravidade, o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético. Isto significa aderir à dimensão trágica, aos riscos e às incertezas existenciais. Esta probabilidade convida o homem a experimentar, a assumir os valores da terra, da imanência, de perceber-se participante ativo do jogo existencial, fazendo suas apostas sem os imperativos de acerto ou de erro, mas jogar pelo prazer de participar da ludicidade vital constitutiva do jogo.

Finalizando estas considerações em torno do niilismo e da morte de Deus, talvez pode-se dizer que Nietzsche, ao anunciar o niilismo como condição existencial estruturante da civilização ocidental, move-se em dois sentidos. Num primeiro momento tece-lhe uma dura crítica em suas estratégias metafísicas e moralizantes de apequenamento do homem, de repressão dos seus instintos, de previsibilidade do dinâmico e trágico jogo da vida. E num segundo momento anuncia suas potencialidades no porvir de séculos vindouros. “Esse

⁴⁰⁶ FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. S/d. Op-cit., p. 184/185.

homem” fez jus a sua proposta filosófica “(...) filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca por tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu.”⁴⁰⁷ Está cômico do descompasso entre seu filosofar a marteladas e o pensar rasante dos pequenos homens da época presos à moral do rebanho, à necessidade de sentido e segurança existencial, o que lhe permitiu “profetizar” o aprofundamento niilista no horizonte secular vindouro, como condição da transvaloração dos valores levada adiante pelo além do homem.

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado a lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião - (...) – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios...⁴⁰⁸

2.2 Agamben e a crítica a metafísica ocidental

Situar a crítica à metafísica ocidental realizada por Agamben exige, a exemplo do que foi estabelecido anteriormente em torno de Nietzsche, o reconhecimento das origens, das influências de suas bases conceituais. Em primeiro lugar, convém evidenciar a distância temporal e, acima de tudo, conceitual, que existe entre Agamben e Nietzsche. O filósofo alemão nasce em 1844 e tem sua existência no decorrer do século XIX. Desenvolve seu projeto filosófico a partir dos primórdios da década 1870 até 1889, ano em que cai enfermo e perde a consciência, vindo a falecer em 25 de Agosto de 1900.

Agamben nasceu em 1942, quase um século após o nascimento do (desmistificador do martelo) primeiro. Inicia o desenvolvimento do seu projeto filosófico a partir dos anos 70 do século XX, com ênfase no debate em torno da estética e da obra de arte. Porém, assume um discurso filosófico e político com maior intensidade a partir dos anos 90. Destes fatos resulta um segundo momento: a necessidade de reconhecer que para além das distâncias

⁴⁰⁷ NIETZSCHE, **EH**. 1995, p. 18 (Prólogo – Aforismo 3).

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p.109 (Porque sou um destino – Aforismo 1).

temporais e conceituais que separam o filósofo alemão do italiano, o que os aproxima é a condição de colocarem em jogo os pressupostos ontológicos sobre os quais a vida é concebida e articulada moral e politicamente na contemporaneidade.

A crítica filosófica perpetrada por Nietzsche ao reducionismo vital a que estava sendo submetido o ser humano no contexto dos oitocentos e o anúncio do niilismo como condição ontológica manifesta e por acontecer nos séculos vindouros é, em certa medida, salvaguardadas as diferenças interpretativas e conceituais, afiançada por Agamben no novecentos, na manifestação biopolítica de nossos tempos. A vida torna-se objeto de uma racionalidade pauta na gestão econômica, política e jurídica, num círculo violento e vicioso de produção e consumo de si mesma. Em seus respectivos contextos temporais ambos perguntam pela condição vital e ambos respondem com a potencialização da vida e de suas formas vitais.

Outro aspecto relevante no posicionamento crítico de Agamben frente à metafísica ocidental, que é interessante ter presente, é o fato de que seu pensamento, diferentemente de Nietzsche, cuja obra está consolidada na extensividade e intensidade de que é objeto de análise, comentários e posicionamentos ao longo destes cento e dez anos de sua morte, a obra de Agamben está ainda inacabada, o que nos leva a reconhecer e assumir os riscos de que a análise da mesma fica exposta à fragilidade, de que ainda possam ocorrer por conta de mudanças de rumo, ampliações conceituais que o filósofo venha fazer em suas reflexões em torno dos objetos em que se move sua pesquisa.

A par destas prerrogativas que aproximam e afastam estes pensadores, é possível reconhecer em Agamben as mais variadas influências conceituais, e entre eles há Heidegger, há Foucault, Deleuze, entre outros, o que o torna um pensador *sui generis* e, que de certa forma, manifesta o espírito da modernidade como um tempo que reflete a si mesmo, seus contextos vitais e que, ao defrontar-se com seus limites, procura avidamente revirar a trajetória civilizatória e os problemas que os seres humanos em outros tempos se colocaram como condição de pensar o próprio tempo.

Talvez possamos partir do pressuposto de que o projeto filosófico de Agamben desenvolve-se na perspectiva de uma inversão do “*cogito*” cartesiano que funda a modernidade filosófica, afirmando a primazia do postulado ontológico, político e ético. Descartes, no bojo do movimento antropocêntrico moderno, afirma a primazia da dimensão epistemológica como tarefa filosófica primeira. A famosa assertiva do filósofo: “*Cogito, ergo sum*” (Penso, logo existo.), determina que o fundamento, o princípio primeiro que avaliza a condição de existência do ser humano, do mundo e dos seres nele existentes é intrínseco ao ser humano. A existência do “Eu” pensante é o fundamento da realidade, a condição *sine qua*

non de determinação dos modos de existência. Partindo da pré-existência de um “Eu” cujo fundamento último é o seu pensamento, sua consciência, Descartes rejeita toda e qualquer possibilidade e/ou realidade extrínseca como condição da afirmação da existência humana, dos entes que se apresentam à existência. O mundo, os entes que nele se apresentam passam a ter suas existências fundadas e determinadas pelo tribunal da razão humana. A *res cogitans* passa a ser determinante na relação com a *res extensa*, na medida em que, com a afirmação do *cogito* Descartes “(...) pretende encerrar el conocimiento del ser humano en la reflexividad autofundadora de la consciencia de si”.⁴⁰⁹

Como todo pensamiento, la filosofía cartesiana se arraiga en el pasado (la escolástica medieval). Como todo pensamiento, también paga la deuda que tiene con su propia época (la geometrización de la física). Y, como todo *gran* pensamiento, fecundo el porvenir: algunas de nuestras evidencias epistemológicas mejor afianzadas siempre le son tributarias. (...). De hecho, Descartes operó tres desplazamientos que tuvieron consecuencias mayores (...). El primer desplazamiento consiste en la inversión jerárquica – según el orden de las razones – entre ontología e epistemología. (...), reivindica la concepción de un Sujeto que se funda a sí mismo en la certidumbre de sí. La tesis ontológica, pues, se encuentra en adelante bajo la dependencia de una tesis epistemológica. Un segundo desplazamiento importante concierne al gnoseocentrismo. Contrariamente al ideal cognitivo medieval, el de Descartes, pese a la reactivación de la prueba ontológica, ya no está inclinado hacia al conocimiento de la naturaleza divina, sino que se centra en dos objetos “profanos” complementarios: la autoelucidación de la conciencia e el conocimiento de la naturaleza concebida como “otro” de esta conciencia. (...). el tercer punto por el cual el cartesianismo fecundó a la filosofía moderna reside en el hecho de que emprendió (y logro) transferir el segregacionismo epistémico del campo de la teología hacia el de la filosofía.⁴¹⁰

Descartes exercerá influencia significativa no desenvolvimento da filosofia moderna. Os mais diversos pensadores e seus sistemas filosóficos posicionar-se-ão como críticos, ou como continuadores do projeto filosófico cartesiano. Talvez se possa afirmar, não sem correr os riscos que isto representa que as propostas filosóficas que se constituíram no contexto do pensamento moderno não passaram ilesas ao sistema filosófico cartesiano. Neste contexto, Agamben encontra-se alinhado à perspectiva heideggeriana que questiona a primazia da dimensão epistemológica sobre a dimensão ontológica. A afirmação da primazia da dimensão ontológica, política e ética pressupõe o questionamento da dualidade cartesiana estabelecida entre *res cogitans* e *res extensa*, entre sujeito e objeto. “(...). Trata-se, pois de

⁴⁰⁹ SCHAEFFER, Jean-Marie. **El fin de la excepción humana**. Traducción de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009, p. 55.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 55/56/57.

seguir este movimento que vai da ontologia à política, isto a fim de dar conta da natureza do materialismo proposto por Agamben.”⁴¹¹

A filosofia de Agamben, conferindo primazia à dimensão ontológica, alinha-se com a tradição heideggeriana⁴¹², como condição de afirmação de um materialismo imanente. O que está em jogo no materialismo agambeniano⁴¹³ é pensar o *lócus* da unidade indissolúvel entre ser e devir, entre forma e matéria, entre ato e potência. Um materialismo a partir do qual seja possível reconhecer o ser humano em sua realidade existencial desprovido de fundamentos transcendentais, sejam eles de fundo epistemológico ou judaico-cristão. Um materialismo que revele em cada momento a forma como os seres humanos concebem a vida e se posicionam diante dela conferindo-lhe forma, sentido e finalidade.

Sob estes pressupostos, é necessário que se reconheça que o materialismo agambeniano articula-se com uma dimensão espiritualista que, de forma alguma, pode ser considerada secundária em seu pensamento. Mas, o que o diferencia, em certa medida, da tradição espiritualista da filosofia moderna que tem, na investigação de um princípio unitário, na constituição do eu, da consciência, do sujeito transcendental, da razão como manifestação do espírito absoluto, como condição de possibilidade da veracidade fenomênica do conhecimento, da ciência e da história, é a condição de que o filósofo italiano tem como mote fundamental na orientação de suas investigações arqueológicas e genealógicas, a condição da materialidade e da espiritualidade articuladas, com o intuito de situar a condição do humano e das formas-de-vida que se articularam no caudal civilizatório Ocidental.

⁴¹¹ SAFATLE, Vladimir. MATERIALISMO, IMANÊNCIA E POLÍTICA: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben. (In): SEDLMAYER, Sabrina. GUIMARÃES, César. OTTE, Georg. (organizadores). **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte: UFMG, 2007, páginas 91-123, p. 92.

⁴¹² A expressão “alinhar-se à tradição heideggeriana”, não quer significar adesão total e irrestrita por parte de Agamben às idéias do filósofo da Floresta Negra. O próprio Agamben revela esta condição em uma entrevista na seguinte perspectiva: “(...) O encontro com Heidegger foi relativamente cedo, e ele inclusive foi determinante em minha formação depois dos seminários de Lê Thor, em 1966 e em 1968. Mais ou menos nos mesmo anos durante os quais eu li Walter Benjamin, leitura que talvez me serviu de antídoto ante o pensamento de Heidegger. Estava o conceito mesmo de filosofia, o modo pelo qual deveria responder à pergunta prática e teórica ao mesmo tempo: que é a filosofia? ROBERTO, Alberto. **“ENTREVISTAS FANDÁRDICAS” – GIORGIO AGAMBEN 28/02/2008** – Disponível em <http://albertoroberto.blogspot.com/2008/02/entrevistas-fandrdicas-giorgio-agamben.html> - Acessado em 09/09/2009, páginas 01-10, p. 03.

⁴¹³ Com a terminologia materialismo agambeniano queremos designar a concepção de mundo presente no pensamento do filósofo italiano, caracterizada por uma visão metafísica que parte do princípio de que o mundo é o resultado dos esforços humanos em sua condição de abertura frente ao reino da necessidade constitutivo da natureza. Nesta perspectiva, o humano, num primeiro momento, é a condição animal que rompe com a natureza por meio da aquisição e do uso da linguagem, e afirma-se em sua humanidade na medida em que, através da linguagem, constitui um mundo comum com seus semelhantes, estabelece-se a política como condição ontológica do humano e do mundo resultante das relações humanas. Nesta perspectiva, o materialismo agambeniano aproxima-se num certo sentido do materialismo metafísico epicurista na medida em que reconhece a origem natural/animal do mundo humano e da própria condição humana e, sob esta prerrogativa, reconhecendo um único valor à vida humana em sua manifestação política e ética.

Se estas investigações se articulam com a materialidade da existência na forma como os seres humanos enfrentam os desafios existenciais em cada contexto, é preciso que se reconheça que na origem daquilo que nomeamos como humano está o desenvolvimento da linguagem que, por sua vez, constitui a consciência que eleva o animal de sua condição de animalidade, partícipe do reino da necessidade da natureza, para a condição do humano, de um ser que se desvincula da materialidade cega, das forças da necessidade que o mantinham fechado em si mesmo. Portanto, o humano que reside no fundamento das investigações de Agamben, é marcado por esta interseção entre a materialidade e a espiritualidade, entre natureza e humanidade, apresentando-se como um ser que se situa além do aberto constitutivo da natureza. Ou dito de outra forma, os questionamentos que Agamben conduz em torno das possíveis formas-de-vida que se apresentam na contemporaneidade, têm como ponto de partida a vida aprisionada em sua materialidade, em sua biogenicidade, vinculando materialismo e espiritualismo, vida nua e forma-de-vida qualificada.

A partir destas teorias podemos dizer que Agamben é um filósofo cuja matriz de pensamento vincula-se a perspectiva aristotélica⁴¹⁴. Seu perquirir filosófico se desenvolve pensando as singularidades em sua essencialidade, no plano da imanência absoluta. É uma forma de pensar o mundo, a vida em sua totalidade naquilo que lhe é próprio, sua condição singular imanente. A partir destas condições é possível dizer que Agamben pretende fazer uma ontologia da vida, ou seja, buscando escapar da perda de autonomia da filosofia, frente à primazia da ciência e da técnica que se impõe na contemporaneidade, transformando-a em um discurso de justificação analítica dos cânones da ciência e da pragmática da técnica. Ao desenvolver uma ontologia da vida, Agamben enfatiza a linguagem humana como o *locus* originário da condição ontológica. É um posicionamento filosófico que procura, diante da necessidade humana da construção de um discurso lógico, sistemático e conceitual, pensar o impensado, a singularidade em suas particularidades, suprimindo a necessidade humana de conferir ordem e certeza ao mundo, à vida, à existência.

⁴¹⁴ Se é possível falarmos de um materialismo agambeniano, associado à leitura que fazemos de que Agamben como um filósofo cuja matriz de pensamento é aristotélica, necessita que se justifiquem possíveis questionamentos: Há um materialismo aristotélico? Em que sentido Aristóteles é materialista? Em primeiro lugar é importante reconhecer que o termo materialismo foi utilizado pela primeira vez por Robert Boyle por volta de 1674. Portanto, é uma terminologia moderna aplicada sobre a leitura dos pensadores e das correntes filosóficas que o antecederam. Sob esta perspectiva, entendemos que, classificar Aristóteles como materialista, é, no mínimo, um equívoco interpretativo sob a égide do rigor filosófico. Sua única justificativa, se isto é possível, se estabelece na medida em que exerce uma função didático/pedagógica na estruturação do discurso filosófico moderno e contemporâneo. Outro argumento que deve ser levado em conta é o fato de que, no contexto do mundo antigo em que viveu Aristóteles, a palavra física correspondia a “natureza” e, neste sentido, as investigações de Aristóteles constantes em sua metafísica e outras obras do gênero de autoria do filósofo estagirita, procura estabelecer uma teoria da causalidade relacionada com a teoria da matéria e da forma. Neste sentido, pode-se atribuir a Aristóteles um vínculo com o materialismo metafísico ou cosmológico.

É uma estratégia formal de pensar a vida em sua condição originária, na materialidade em que residem suas condições de possibilidades transcendentais imersas na pura imanência, desprovidas de perspectivas morais e valorativas que lhes imputem um modo de ser, afastando-se da sacralização normatizadora da vida através de seu próprio modo de ser profano. É uma forma de pensar a vida em sua politicidade desprovida da imposição de tarefas históricas a serem levadas a cabo, mesmo quando se reconhecem os altos custos que isto implica, mas de redefinir a política a partir de sua condição de inoperosidade. Inoperosidade na medida em que nos torna humanos, como algo intrínseco ao animal que se humaniza. O humano é o resultado da condição política do animal que possui linguagem ou, é linguagem e é gregário em sua condição vital original.

De modo geral, podemos dizer que a concepção epistemológica de Agamben subordina-se à dimensão ontológica, na medida em que estabelece relação direta como as concepções da física qualitativa de Aristóteles. A metafísica deste, fundada na relação entre ato e potência que, por sua vez, fundamentam a concepção agambeniana da potência do pensamento, comporta que o filósofo italiano articule sua concepção antropológica numa perspectiva imanentista. O ser humano é um ser aberto ao mundo, aos entes que se apresentam a ele neste mundo e às relações que ele estabelece com as potencialidades em seu entorno. Potencializa sua condição humana, atualiza a própria potência, mantendo-se na inoperosidade de sua condição, na ausência de fundamento, de finalidade, de essências que podem lhe conferir sustentabilidade existencial.

Desta forma, Agamben parece querer inaugurar uma *ontologia da potência* que incide diretamente nas diversas formas-de-vida que se articulam em determinado contexto. A *ontologia da potência* agambeniana se materializa na condição política e ética de seres humanos que se reconhecem em suas singularidades, em suas *haecceitas*⁴¹⁵, definindo o

⁴¹⁵ Conceito presente na filosofia medieval de João Duns Escoto. “Escoto reafirma o primado do individual, negando existir, em si ou em Deus, a natureza ou a essência da qual os indivíduos participariam. Interpretar o singular como participação no universal seria conceder demais à concepção pagã, que desdenha um e exalta o outro, e não leva em consideração o ato criador de Deus e sua providência. Escoto destaca que Deus não nos propôs um esquema ideal ao qual devemos nos referir na vida cotidiana, mas sim Cristo, à cuja imagem nos criou e para cuja perfeição nos impele. Deus conhece a todos singularmente, confiando a cada qual um lugar preciso na economia geral da salvação pessoal. REALE, GIOVANNI e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007, p. 283.

A afirmação do primado do individual como condição de afirmação do real também está presente no pensamento de Guilherme de Ockham que se encontra no cerne da crise da escolástica medieval. A realidade é manifestação individual, o que significa dizer que o universal não é real, sua condição de existência é sua validade na composição lógica do discurso. Assim, na medida em que a realidade é resultante da condição singular dos indivíduos, os conhecimentos são singulares e os universais formam abreviações que indicam a repetição de múltiplos conhecimentos semelhantes, provenientes de objetos semelhantes. “Em muitas oportunidades e sem vacilações, Ockham afirmou que o universal não é real. A realidade do universal, portanto, é contraditória, devendo ser total e radicalmente excluída. A realidade é essencialmente individual. *Os universais são nomes*,

humano e suas formas-de-vida a partir de sua politicidade na facticidade de seu cotidiano, de suas relações, de suas escolhas, de suas vontades e desejos em jogo, num determinado contexto.

O materialismo imanente de Agamben, vinculado à *ontologia da potência*, remete a pensar a política para além da violência biopolítica que lhe é constitutiva na contemporaneidade, remetendo, numa perspectiva genealógica, ao resgate da condição política como modo de ser ocidental, o que pode permitir tornar a política condição e *locus* privilegiados da experiência do que vem a todo instante, e em cada momento. E o que vem, simplesmente virá, não virá de um futuro pré-anunciado como horizonte da verdade gnoseológica essencial, de finalidade reservada à humanidade, mas vem a cada instante em que o qualquer, em que a singularidade na simplicidade de suas relações, se apropria do mundo, da vida, da existência como condição do bem viver.

Esta condição de ser lançado num materialismo imanente requer uma concepção de tempo e conseqüentemente, de história. Aqui se pode observar, no pensamento de Agamben, um duplo movimento. Por um lado, podemos inseri-lo na tradição da filosofia da história inaugurada por Hegel como condição do reconhecimento no percurso de desenvolvimento da civilização ocidental em suas mais variadas formas de conceber a vida e posicioná-la diante dos desafios do tempo que lhe era próprio. Por outro lado, é possível constatar o rompimento com parte da tradição hegeliana, sobretudo no que concerne ao materialismo histórico, como método de compreensão e justificação da progressividade da racionalidade humana.

Neste sentido, apresenta-se a vinculação de Agamben com a concepção de tempo presente na filosofia da história de Walter Benjamin. A análise que Agamben conduz sobre as formas-de-vida presentes contemporaneidade, está alicerçada no entendimento das formas-de-vida que se estabeleceram no passado e é neste ponto que constatamos a influência de Walter Benjamin⁴¹⁶, articulada com a concepção judaica de tempo, revelando-se numa

não uma realidade, nem algo com fundamento na realidade. A realidade, portanto, é essencialmente individual." Idem, p. 300. Este nominalismo de Ockham antecipa o surgimento do empirismo, do método científico baseado na experiência, na observação dos fenômenos como condição de sua previsibilidade. Para Ockham o conhecimento resultante de reiteradas manifestações e experiências têm a possibilidade de permitir ao homem certa confiabilidade e previsibilidade em seus conhecimentos presentes e futuros.

⁴¹⁶ Apesar de não ser o foco central desta pesquisa, julga-se necessário apresentar algumas considerações feitas por Michel Löwy sobre a filosofia da história de Walter Benjamin, na medida em que parecem determinantes na composição do método analítico de Agamben. Löwy (2005) no diz: (...). Podem-se distinguir três grandes escolas de interpretação das teses: 1) *A escola materialista*: Walter Benjamin é marxista, um materialista conseqüente. Suas formulações teológicas devem ser consideradas metáforas, como uma forma exótica que acoberta verdades materialistas. É a posição que Brecht já enunciava em seu "Diário"; 2) *A escola teológica*: Walter Benjamin é antes de tudo um pensador messiânico. Para ele, o marxismo é apenas uma terminologia, uma utilização abusiva de conceitos como o de "materialismo histórico". É o ponto de vista de seu amigo Gerson Scholem; 3) *A escola da contradição*: Walter Benjamin tenta conciliar marxismo e teologia judaica,

perspectiva analítica pautada no messianismo imanente, em que “a vida que vem”, provém da presentidade temporal em que nos encontramos. Suas condições de possibilidade não virão da projeção de um futuro de promessas de felicidade e paz, mas apresentam-se cotidianamente no seio das contradições e dos conflitos que vivenciamos. Desta forma, o messianismo imanente articula-se com a genealogia e a arqueologia como perspectiva interpretativa da leitura que Agamben coloca em cena sobre as formas-de-vida na ocidentalidade.

O passado não se entrega a nós; ele só nos envia sinais cifrados, que dão conta, misteriosamente, de seus anseios de redenção. Cada geração recebe uma escassa força messiânica para perceber esses anseios do passado. É a partir da nossa luta presente que podemos entrever a verdade das lutas que ocorreram antes. A recuperação do passado se dá na forma de recordações que cintilam num momento atual de perigo.⁴¹⁷

Os pressupostos do materialismo de Agamben incidem diretamente sobre sua concepção antropológica, ou seja, na pergunta pelo ser racional, estão implícitas as rupturas impostas à natureza como condição do tornar-se humano, o que remete Agamben a refletir sobre a linguagem como campo constitutivo por excelência do animal originário que foi elevado à condição de humano. Neste contexto reflexivo, um dos pensadores de significativa influência sobre o pensamento de Agamben é Émile Benveniste (1902- 1976). Renomado linguista e estruturalista francês que ficou conhecido por seus estudos sobre as línguas indoeuropeias e pela expansão do paradigma linguístico levado adiante por Ferdinand Saussure, bem como por contrapor suas teses linguísticas aos behaviouristas, demonstrando que a linguagem humana, diferente de outros animais, não pode ser reduzida a um simples esquema de estímulo e resposta. A linguagem humana funda o ser humano, cindindo o ser humano com o reino da natureza, da animalidade. Pela linguagem, o homem edifica a si mesmo e ao mundo em seu entorno.

Ao colocar em jogo a primazia da dimensão ontológica, política e ética que a vida assume na contemporaneidade, Agamben é levado a reler a estrutura jurídica e política que funda o Ocidente em sua relação primordial entre *physis e nomos*, e que compõe as relações de poder presente desde a origem do *bando*. O Bando que se apresenta como a forma primeira

materialismo e messianismo. (...) os dois são incompatíveis. Daí o fracasso de sua tentativa. É a leitura que fazem tanto Habermas quanto R. Tiedmann; (...) gostaria de propor, modestamente, uma quarta abordagem: Walter Benjamin é marxista e teólogo. É verdade que essas duas concepções são habitualmente contraditórias, mas o autor das teses não é um pensador “habitual” (...). Ele gosta de se comparar a Janus que, com uma das faces olha para Moscou e com a outra para Jerusalém. LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandr [tradução das Teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo; Boitempo, 2005, p. 36.

⁴¹⁷ KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: O marxismo da melancolia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 105.

de organização das relações políticas e de poder entre os seres humanos e que, posteriormente, materializar-se-á no poder soberano presente na racionalidade de Estado que passará a regular a vida e a morte da população nas sociedades ocidentais modernas.

Neste contexto, podemos perceber a aproximação de Agamben com as teses de Carl Schmitt, filósofo político e jurista alemão (1888-1985), que desenvolveu intensa reflexão em torno da dinâmica política ocidental afirmando seu caráter intrínseco de exceção, bem como seus fundamentos teológicos que se apresentam nas estruturas políticas e econômicas modernas. Assim, Agamben expressa sua vinculação com o pensamento de Carl Schmitt:

O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (...) que, se queria trabalhar com o direito e sobre a política, era com ele que eu deveria medir-me. Como com um inimigo, antes de tudo – mas a antinomia amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão.⁴¹⁸

Agamben expressa claramente sua vinculação com o pensamento de Carl Schmitt, na medida em que tais temas, e problemas trabalhados pelo filósofo e jurista alemão se encontram em seu campo⁴¹⁹ de interesses, ou seja, as questões jurídicas e teológicas que constituem o núcleo irradiador da política ocidental.

Mas a verdade é que não é possível atualmente pensar a política e sua história sem se engajar em pesquisas arqueológicas que articulam o direito e a teologia. Não digo isto por acreditar em alguma espécie de primado destas disciplinas. O fato é que no interior dos mecanismos e relações de poder, conceitos jurídicos e teológicos continuam a agir de maneira mais ou menos consciente, e são seus funcionamentos e efeitos que me interessam.⁴²⁰

No campo da discussão conceitual em torno da biopolítica, a influência decisiva é de Michel Foucault que, a partir de suas pesquisas e cursos desenvolvidos no Collège de France em meados da década de 70, toma o conceito de biopolítica de escritos de economia e estatística dos séculos XVIII e XIX e o insere no contexto da dinâmica política moderna e contemporânea. Porém, as influências de Foucault sobre o pensamento de Agamben transcendem o conceito de biopolítica. Afirmá-lo unilateralmente seria incorrer num

⁴¹⁸ ROBERTO, A. “ENTREVISTAS FANDÁRDICAS” – GIORGIO AGAMBEN 28/02/2008. Op-cit., p. 3.

⁴¹⁹ “A lógica que guia minha pesquisa não é a lógica da substância e do território separado com fronteiras bem definidas. Ela está mais próxima daquilo que, na ciência física, se chama de “campo”, onde todo ponto pode, a certo momento, carregar-se de uma tensão elétrica e de uma intensidade determinada. Filosofia, política, filologia, literatura, teologia, direito não representam disciplinas e territórios separados, mas são apenas nomes que damos a esta intensidade”. AGAMBEN, Giorgio. **A política da profanação**. Entrevista concedida a Vlademir Safatle na Folha de São Paulo em 18/09/2005. Disponível em: <http://cristiancess.wordpress.com/2008/05/20/entrevista-agamben-para-a-folha> - Acessado em 09/09/2009., páginas 01-08, p. 02.

⁴²⁰ Ibidem, p. 01.

reducionismo em torno das variáveis que implicam o entrecruzamento do pensamento do filósofo francês e do filósofo italiano. Assim, talvez, sejamos mais coerentes ao falar de “influências” de Foucault sobre Agamben. Influências estas identificáveis na forma de conceber o exercício do filosofar, como um exercício que busca, a partir de uma perspectiva arqueológica e genealógica, as descontinuidades políticas, éticas, epistemológicas que condicionaram e condicionam ontologicamente a ocidentalidade na contemporaneidade.

Desta forma, Agamben declara-se continuador das reflexões de Foucault, sobretudo nos aspectos jurídicos e teológicos do pensamento do filósofo francês que permaneceram sem um adequado desenvolvimento e, conseqüentemente, no que concerne ao conceito de biopolítica, salvo as diferenças interpretativas que os distinguem. Para Foucault, a biopolítica é um fenômeno relacionado ao nascimento do Estado Moderno e de uma racionalidade técnico-administrativa da população e do território que o compõem, reconhecendo as influências constitutivas do poder pastoral, características do exercício do poder eclesiástico presente no mundo judaico-cristão medieval. Para Agamben, a biopolítica é um fenômeno que se encontra na origem da condição política dos seres humanos, é constitutiva da dinâmica civilizatória em suas relações de poder, o que a caracteriza em sua dimensão ontológica.

Porém, as influências de Foucault sobre o pensamento filosófico de Agamben não param por aí. Elas se apresentam inclusive nos métodos de investigação adotados pelo filósofo italiano. Agamben desenvolve suas pesquisas a partir do método arqueológico e paradigmático, intensamente utilizado pelo filósofo francês ao longo de suas obras sistemáticas e, mais especificamente, nas investigações que resultaram dos cursos de Collège de France. Agamben define seu método investigativo e reflexivo sob os seguintes pressupostos:

Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. *Significa, enfim, trabalhar por*

paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente “exemplo”) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto.⁴²¹

Outro aspecto conceitual vinculante entre o pensamento de Foucault e de Agamben se estabelece em relação ao conceito de dispositivo⁴²² como elemento central em seus métodos reflexivos e analíticos. Em seu escrito “*Che cos'è un dispositivo?*”, Agamben parte de um argumento que ocupa um lugar comum no meio filosófico, chamando atenção para o fato de que o cuidado terminológico, o trato conceitual é condição de primeira grandeza do trabalho filosófico. “1. As questões terminológicas são importantes na filosofia. Como disse uma vez um filósofo, pelo qual eu tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento.”⁴²³ Apontando para filósofos em que o trabalho de definição terminológica é determinante no entendimento de seu pensamento, enquanto para outros as questões terminológicas de seu arcabouço teórico não se evidenciam em primeiro plano, o que não significa dizer que não tenham centralidade na estrutura filosófica colocada em ação, Agamben situa Foucault na tradição dos segundos, sobretudo no que se refere ao conceito de dispositivo.

A hipótese que pretendo propor-lhes é que a palavra “dispositivo” seja um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência, sobretudo a partir da metade dos anos setenta, quando começa a se ocupar daquilo que chamava de ‘governabilidade’ ou de

⁴²¹ ROBERTO, Alberto. “ENTREVISTAS FANDÁRDICAS” – Giorgio Agamben. 2008. Op-cit., p. 04.

⁴²² Em um texto intitulado: “*O ÉDEN SEM DEUS*”, de Alfonso Belardinelli, o referido autor tece uma crítica às pretensões de Agamben em sistematizar e sintetizar a trajetória da civilização ocidental a partir de uma chave de leitura cujo conceito central seria o de dispositivo. Para Bernadinelli, Agamben apropria-se do conceito de dispositivo presente no pensamento de Foucault e procura genealógicamente situá-lo na esteira do pensamento ocidental. Retorna às suas origens no pensamento teológico e seu problema de justificação trinitária, demonstrando de que forma a *oikonomia* se transforma no dispositivo por excelência para que os teólogos justifiquem a existência da Santíssima Trindade, bem como o governo divino sobre o mundo. Aos saltos remonta ao conceito no pensamento do jovem Hegel, articulando-o em torno das reflexões de Heidegger sobre a questão da técnica. De posse desta ferramenta conceitual, Agamben propõe uma leitura filosófica da dinâmica civilizatória a partir de duas categorias. A primeira formada pelos seres vivos e a outra formada pelos dispositivos que capturam constantemente os seres vivos, formando subjetividades. Estas duas categorias, a ontológica e a econômica, desdobram-se num confronto em que a econômica passa a ser determinante na constituição dos sujeitos. Para Bernardinelli, o conceito de dispositivo articulado por Agamben como chave de leitura, interpretação e análise da constituição do humano, do sujeito, remete necessariamente a um discurso com tendências utópicas imanentes que se apresentam nas categorias de profanação, de comunidade, de política e ontologia propostas por Agamben. BELARDINELLI, Alfonso. **O ÉDEN SEM DEUS**. Tradução Selvino José Assmann. 2007. Disponível em <http://georgiamada.splindler.com/post/11876820>. Acessado em 13/12/2009. páginas 1-4.

⁴²³ “1. Le questioni terminologiche sono importanti in filosofia. Come ha detto una volta un filosofo per il quale ho il più grande rispetto, la terminologia è il momento poetico del pensiero.” AGAMBEN, Giorgio. **Che cos' è un dispositivo?** Roma: Editora Nottetempo, 2006, p. 05. (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko (In) AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Editora Argos, 2009, p. 27.)

“governo dos homens”. Embora nunca tenha elaborado propriamente a definição, ele se aproxima de algo como uma definição numa entrevista de 1977: “Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos (...) com o termo dispositivo, compreendo uma espécie - por assim dizer - de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica (...). Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las..⁴²⁴

Para Agamben, no discurso de Foucault, o conceito de dispositivo assume importância fundamental na medida em que faz girar em torno de si a estrutura analítica e reflexiva que compõe a amplitude da obra do filósofo francês em suas mais variadas frentes de pesquisa que colocou em jogo durante a vida. Para o filósofo italiano, o conceito de dispositivo pode assumir três acepções: Num primeiro momento, como uma rede de relações que se estabelecem entre um conjunto heterogêneo de situações e instituições, abrangendo desde discursos, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, entre outras. Enfim, o fazer e o pensar humano em sua totalidade de articulações e relações.

Num segundo momento, o dispositivo possui uma condição estratégica na concretude das intrincadas relações de poder que se estabelecem entre os seres humanos na constituição de sua condição no mundo. E num terceiro momento, como decorrência dos dois momentos anteriores, o dispositivo é revelador de uma *episteme* que é inerente à uma racionalidade que se tornou hegemônica e fundamento dos critérios de valoração e definição do conhecimento humano científico e não científico. Portanto, os dispositivos são aspectos

⁴²⁴ L'ipotesi che intendo proporvi è che la parola "dispositivo" sia un termine tecnico decisivo nella strategia del pensiero di Foucault. Egli lo usa spesso soprattutto a partire dalla metà degli anni Settanta, quando comincia a occuparsi di quello che chiamava la "governamentalità" o il "governo degli uomini". Benché non ne dia mai una vera e propria definizione, egli si avvicina a qualcosa come una definizione in un'intervista del 1977: "Ciò che io cerco di individuare con questo nome, è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi...col termine dispositivo, intendo una specie - per così dire - di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica... Ho detto che il dispositivo è di natura essenzialmente strategica, il che implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati" AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è un dispositivo?** 2006. Op-Cit, pp. 5/6. (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko (In) AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios.** Chapecó: Editora Argos, 2009, pp. 27/28).

constitutivos e reveladores de uma determinada cosmovisão e, sob esta perspectiva, submetidos à análise genealógica e arqueológica, permitem a compreensão de aspectos determinantes nas relações de poder sob as quais se constitui a vida humana.

Em sua reconstituição genealógica do termo dispositivo utilizado por Foucault, Agamben, através da leitura de textos de Jean Hyppolite, filósofo francês falecido no final da década de 60 do século XX e que teve significativa ascendência sobre o pensamento de Foucault, identifica sua gênese no pensamento do jovem Hegel. Nesta leitura do pensamento de Hegel, Hyppolite constata que não se apresenta o conceito de dispositivo na perspectiva foucaultiana, mas o termo positividade, a partir do qual o jovem Hegel confere à condição histórica em toda sua arquitetura de regras, instituições e ritos que se impõem sobre o indivíduo, passando a fazer parte, senão conformar sua visão de mundo, assumindo mais tarde o nome de dispositivo. Foucault apropria-se desta perspectiva hegeliana de interpretação e análise, procurando colocar em jogo as relações que os indivíduos estabelecem no contexto histórico em que estão inseridos, como condição de investigar os modos concretos de subjetivação que se instalam no conjunto das relações e jogos de poder num determinado contexto histórico.

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre esses. Trata-se para ele, antes, de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder.⁴²⁵

⁴²⁵ Se “positività” è il nome che, secondo Hyppolite, il giovane Hegel dà all' elemento storico, con tutto il suo carico di regole, riti e istituzioni che vengono imposti agli individui da un potere esterno, ma che vengono, per così dire, interiorizzati nei sistemi delle credenze e dei sentimenti, allora Foucault, prendendo in prestito questo termine (che diventerà più tardi “dispositivo”) prende posizione rispetto a un problema decisivo, che è anche il suo problema più proprio: la relazione fra gli individui come esseri viventi e l' elemento storico, intendendo con questo termine l' insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretizzano le relazioni di potere. Lo scopo ultimo di Foucault non è, però, come in Hegel, quello di riconciliare i due elementi. E nemmeno di enfatizzare il conflitto fra di essi. Si tratta per lui piuttosto di investigare i modi concreti in cui le positività (o i dispositivi) agiscono nelle relazioni, nei meccanismi e nei “giochi” del potere. AGAMBEN, Giorgio. **Che cos' è un dispositivo?** 2006. Op-Cit, p. 11/12. (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko (In) AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**, 2009. Op-Cit, pp. 32/33).

Porém, Agamben aprofunda a busca genealógica do termo dispositivo e vai localizá-lo na teologia cristã dos primeiros séculos no interior dos debates que envolviam a *oikonomia* teológica que discutia a questão da unidade da santíssima trindade nas figuras do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O debate dividia-se em dois segmentos: os monarquianistas que defendiam a unidade de Deus procurando desvencilhar-se de toda e qualquer ameaça de politeísmo, e os teólogos que procuravam defender o princípio da trindade a partir de dois argumentos distintos e complementares.

O primeiro argumento se posicionava sob a lógica de que Deus enquanto Ser era único e indiviso. O segundo argumento partia do pressuposto de que Deus, enquanto *oikonomia*, modo de administrar o mundo, a obra de sua criação constituir-se-ia de três pessoas numa única pessoa. Desta forma, “O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar “o homem da economia”, *ho anthrôpos tés oikonomias*).”⁴²⁶

Portanto, é sob o debate da *oikonomia* teológica que os teólogos envolvidos irão utilizar o termo “dispositivo” para sinalizar a fratura que articula Deus em seu ser e a práxis divina a partir da qual governa o mundo. “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”.⁴²⁷

Agamben localiza também em Heidegger o uso do termo dispositivo, sobretudo no escrito sobre: “A questão da técnica”, em que o termo dispositivo é utilizado para designar o modo de relação que o homem estabelece com o mundo, com a natureza colocada à disposição, à condição de depósito de matérias primas e como consequência de milhões de toneladas de lixo produzidas pela sociedade de plena produção/consumo. Desta forma, os dispositivos foucaultianos querem designar: “Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo

⁴²⁶ “(...)Il termine oikonomia si andò così specializzando per significare in particolare l’incarnazione del Figlio e l’economia della redenzione e della salvezza (per questo, in alcune sette gnostiche, Cristo finì col chiamarsi “l’uomo dell’economia”, *ho anthropos tes oikonomias*). Ibidem., p. 17 (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko (In) AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. 2009. Op-Cit., pp. 36/37).

⁴²⁷ “(...) Il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell’essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione, devono, cioè, produrre il loro soggetto.”Ibidem, p. 19. (Tradução Ibidem, p. 38).

objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens”.⁴²⁸

Na esteira genealógica do termo dispositivo e na forma utilizada por Foucault, Agamben também lhe conferirá a centralidade em torno de suas análises críticas sobre o modo de estruturação da metafísica ocidental e das formas de vida que se articularam partir das estruturas econômicas, sociais, políticas, éticas que se apresentaram aos seres humanos. Nesta medida, o termo dispositivo assume a condição de elemento inerente à reflexão filosófica agambeniana, a originalidade que lhe será exigida como condição do reconhecimento de sua contribuição e validade analítica em torno das contradições e paradoxos vivenciados contemporaneamente.

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – e por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que a milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das conseqüências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.⁴²⁹

Partindo desta concepção de dispositivo, Agamben anuncia o fato de que estamos vivendo contemporaneamente em uma sociedade de gestão econômica da vida, de plena produção e consumo, de multiplicação de dispositivos que capturam cotidianamente a vida, fazendo proliferar, de forma avassaladora, processos de subjetivação dificilmente comparáveis com outros momentos da civilização ocidental. “Certamente, desde que apareceu

⁴²⁸ “(...) Comune a tutti questi termini è il rimando a una oikonomia, cioè a un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini. Ibid., p. 20. (Tradução Ibid., p. 39).

⁴²⁹ Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l'incoscienza di farsi catturare. Ibidem., pp. 21/22. (Tradução Ibid., pp. 40/41).

o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante da vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo”.⁴³⁰

Neste contexto, cabem alguns questionamentos que, em certa medida, serão colocados em discussão na sequência da tese, sob o título: “*O dispositivo antropológico: a fratura originária entre o humano e o animal*”, mas que apontam para as problemáticas nas quais está envolvido o pensamento de Agamben e que assim se apresentam: O que haveria antes dos dispositivos? Não havia nada? Os dispositivos marcam o surgimento do humano? Caracterizar-se-iam por seu determinismo ontológico? Os dispositivos caracterizam a vida em sua totalidade ou, apenas as formas-de-vida humana? Há uma natureza humana que se constitui como dispositivo originário na constituição da condição humana?

Nas condições societárias existentes até então se constata que, os dispositivos constituem-se naquelas condições e situações que se impõem sobre os indivíduos, aprisionando-os em moldes pré-estabelecidos de desejos e felicidades, apresentados como modelos ideais de vida. A potência dos dispositivos reside na sua capacidade de captura e de modelagem da vida a partir de modelos previamente estabelecidos, ou em outra perspectiva pode-se dizer que a potência dos dispositivos reside na condição de impotência dos indivíduos diante dos procedimentos de subjetivação que a sociedade contemporânea lhe impõe.

Agamben, ao dar continuidade às pesquisas e investigações de Foucault, enfatizando sobretudo os aspectos jurídicos e teológicos pouco desenvolvidos por Foucault em sua obra, também chama atenção para o fato de Foucault não ter-se articulado com as pesquisas e análises desenvolvidas por Hannah Arendt no conjunto de sua obra, e de forma mais clarevidente na obra “*A Condição Humana*”. Nesta obra, Arendt aponta para o fato de que a modernidade opera uma inversão na valorização da vida em relação ao mundo grego, elevando à condição primeira o *homo laborans*, a vida biológica como objeto da cena política moderna. Com a elevação da vida biológica a primeiro plano configura-se no Ocidente a decadência do espaço público, o esvaziamento da condição política que qualifica a vida humana.

Por outro lado, Agamben constata que Hannah Arendt não estabelece relação entre as reflexões em torno da vida potencializada em sua condição biológica pela modernidade e o fenômeno biopolítico, derivado da racionalidade técnica e administrativa, desenvolvida pela razão de Estado moderno na forma como foi apontado por Foucault, nem mesmo estabelece

⁴³⁰ “(...) Certo fin da quando è apparso l'uomo sapiens vi sono stati dispositivi, ma si direbbe che oggi non vi sia un solo istante nella vita degli individui che non sia modellato, contaminato o controllato da un qualche dispositivo Ibid., pp. 23/24. (Tradução Ibid, p. 42).

relação com a obra que antecede à “*A Condição Humana*”, em que analisa o fenômeno do totalitarismo.

Aos olhos de Agamben, o fato de que Foucault não ter tido um encontro com a obra de Arendt talvez explique a peculiaridade de que ele jamais tenha investigado as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do século 20. Se tivesse feito, teria estado em condições de ter realizado aquilo que a própria Hannah Arendt, por algum motivo desconhecido, não conseguiu. *Homo Sacer*, nesse sentido, pode ser definido, sobretudo em seu primeiro volume, como a obra que produz o encontro dessas duas linhas de força do pensamento político do século 20 que nunca haviam se encontrado. E no horizonte destas questões, herdadas tanto de Foucault quanto de Hannah Arendt, que Agamben buscará investigar aquilo que, não mais nos termos apenas de Foucault (biopolítica), mas em seus próprios termos (politização da vida nua), constitui “o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”.⁴³¹

Cabe aqui também salientar a influência de Deleuze no pensamento de Agamben sob várias perspectivas. Num primeiro momento, na forma como Deleuze concebe e articula seu pensamento filosófico na interpretação e análise das questões filosóficas que considera pertinente colocar em jogo na contemporaneidade. Neste sentido, um pensamento filosófico marcado por uma sonoridade em intenso movimento de compreensão das formas a partir das quais a dinâmica vital se constitui e se move na facticidade cotidiana do mundo. Um pensamento filosófico afirmativo em relação à vida qualificada, de abertura às possibilidades vitais, que os contextos culturais, políticos, econômicos e sociais contemporâneos oferecem e liberam para a vida. “(...) uma das funções da filosofia para Deleuze: sondar o feixe de forças que o presente obtura, fazer saltar as transcendências que nos assediam, acompanhar as linhas de fuga por toda parte e que as pressentimos”.⁴³²

“(...) seu pensamento produziu uma sonoridade filosófica pouco sintônica com a música enlutada do pós-moderno, ou com algumas de suas fontes. Nenhum *phatos* em relação à origem ou ao destino (do ser, do pensamento, da história, do Ocidente), nenhum ódio ou desprezo pelo mundo, nenhum ressentimento ou culto da negatividade, mas tampouco complacência alguma em relação à baixeza do presente – sobretudo uma abertura extrema ao improvável, à multiplicidade contemporânea e aos processos que ela libera.”⁴³³

⁴³¹ OLIVEIRA, Cláudio. A herança foucaultiana de Agamben. (In) (In) SOCHA, Eduardo (Org.). **Filosofia Francesa Contemporânea**. São Paulo: Revista Cult Edição Especial de Janeiro de 2010, páginas 32–35, pp. 32/33.

⁴³² PELBART, Peter Pál. A utopia imanente (In): SOCHA, Eduardo (Org.). **Filosofia Francesa Contemporânea**. 2010. Op-cit, p. 15.

⁴³³ Ibidem, p. 13.

Este posicionamento filosófico também encontra eco em Agamben, através de sua proposta de uma ontologia política da vida, na medida em que procura compreender as formas-de-vida que se estabelecem na contemporaneidade, anunciando neste contexto uma filosofia-que-vem, uma política-que-vem, formas-de-vida-que-vêm a cada instante, demonstrando assim que à revelia dos sistemas, das estruturas políticas, jurídicas, econômicas, técnico-científicas que se empenham em controlar, vigiar e aprisionar a vida, ela é, em contrapartida, o inapreensível, é movimento e constante experimentar o mundo em sua potencialidade.

Num segundo momento, a influência de Deleuze sobre Agamben parte do posicionamento filosófico deleuziano em relação a sua concepção de filosofia, aproximada do modelo da geografia, construindo cartografias conceituais, reconhecendo a topografia conceitual advinda das mais diversas fontes e que compõem o cenário contemporâneo. A constituição deste modo de conceber a filosofia, como o *locus* privilegiado na construção de conceitos em diálogo com outras áreas do conhecimento humano, faz com que Deleuze leve em consideração que refletir é uma atividade inerente a todo e qualquer âmbito humano e não uma exclusividade da filosofia. Neste sentido, a filosofia caracteriza-se e diferencia-se das demais esferas do conhecimento humano na medida em que sua especificidade está na elaboração conceitual. E para o adequado exercício do filosofar Deleuze aproxima-se de vários campos do saber distintos da filosofia, bem como se aproxima e privilegia um conjunto de filósofos que o auxiliarão a articular os parâmetros sob os quais se move sua própria filosofia.

A característica mais elementar da relação entre a filosofia de Deleuze e os pensamentos filosóficos, científicos e artísticos é o fato de ela se propor mais como uma geografia do que como uma história, isto é, o fato de ela considerar o pensamento não por intermédio de uma dimensão histórica linear e progressiva, mas privilegiando a constituição de espaços, de tipos não apenas heterogêneos, mas, sobretudo antagônicos. Assim, a relação entre criação de conceitos e tradição filosófica, como a realiza Deleuze, consiste em erigir o modelo ou, mais propriamente, o processo de pensamento de determinados filósofos como condição de seu modo singular de filosofar.⁴³⁴

Concepção similar de filosofia, salvaguardadas as especificidades de cada um dos filósofos, observa-se em Agamben, em seu intenso movimentar-se genealógicamente em várias direções do caudal cultural, histórico, político, econômico e teológico ocidental, na busca da elaboração e constituição de seus conceitos a partir dos quais conduz as

⁴³⁴ MACHADO, Roberto. Uma geografia da diferença. (In) SOCHA, Eduardo (Org.). **Filosofia Francesa Contemporânea**. São Paulo: Revista Cult Edição Especial de Janeiro de 2010, páginas 16-18, p. 16.

investigações, as análises e críticas ao modo de gestão excessivamente jurídico-institucional em que a vida encontra-se aprisionada na contemporaneidade. Ao conceber a filosofia a partir desta perspectiva, Agamben, dialoga e articula-se com vários filósofos contemporâneos já citados no início do texto, a partir dos quais constitui seu arcabouço conceitual, analítico e interpretativo das condições de vida no Ocidente.

Um terceiro momento de influência de Deleuze em Agamben e, talvez, o mais intenso, se estabelece em torno das reflexões do filósofo francês sobre a vida. Deleuze, na esteira do pensamento de Nietzsche, aposta na vida e em suas potencialidades como critério único de avaliação de si mesma. “Não há outros critérios não imanentes, responde Deleuze, na esteira de Nietzsche: uma “possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria”, não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida.”⁴³⁵ Num de seus últimos textos, cujo título assim se apresenta: “A Imanência: Uma vida”, Deleuze apresenta a vida como algo indefinido, como um acontecimento singular, como pura potência, como imanência absoluta, como obra de arte a ser contemplada em sua indefinibilidade. Articulado com filósofos que colocaram a vida no centro de seus posicionamentos filosóficos, entre eles: Hannah Arendt, Foucault, Heidegger, Benjamin, Deleuze, Agamben seguirá com originalidade este caminho conceitual que questiona intensamente a vida e suas formas na contemporaneidade.

Numa outra direção, Giorgio Agamben sustenta que seria este o legado testamentário do pensamento de Deleuze (e de Foucault) e que mereceria ser prolongado em nosso contexto: um conceito renovado de vida (...). Com ele, poderíamos contestar a redução da vida, hoje, à sua dimensão biopolítica de “vida nua”. Em todo caso, frente ao rebaixamento da existência que caracterizou os tempos pós-modernos, o vitalismo deleuziano traçou uma linha vulcânica cujo sentido ainda está para ser descoberto.⁴³⁶

Finalizando este inventário das possíveis influências no pensamento de Agamben, porém, sem a pretensão de esgotar ou dar por encerrado este debate, é possível ainda reconhecer no filósofo italiano uma herança kantiana, na medida em que Kant estabelece *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento humano a partir dos móbeis da sensibilidade nas categorias de espaço e tempo em que se apresentam os fenômenos. O *numenon* a “coisa-em-si” não nos é cognoscível na medida em que não se apresenta às categorias da sensibilidade. Kant demonstra desta forma os limites do conhecimento humano, os limites da metafísica e suas pretensões científicas. Assim, uma das heranças kantianas no

⁴³⁵ PELBART, Peter Pal, PELBART, Peter Pál. **A utopia imanente**, 2010, Op-cit, p. 15.

⁴³⁶ Ibidem, p. 15.

pensamento de Agamben apresenta-se a partir do momento em que este lança mão do negativo do conhecimento humano, da coisa-em-si como parâmetro de questionamento dos fenômenos políticos do tempo presente que capturam e sacralização da vida.

Portanto, diante do fenômeno de sacralização da vida, de sua retirada da esfera do uso comum e cotidiano, da acelerada e potente hegemonia da técnica, da economia, dos procedimentos jurídicos e legais que pretendem determinar, normatizar e normalizar o que é vida e o que não é, pautar a interpretação de possíveis caminhos potenciais de resistência a esta lógica hegemônica exige de Agamben a retomada da coisa em si que se manifesta como singularidade, como o qualquer que não se deixa aprisionar, encerrar nos limites dos fenômenos biopolíticos e tornar-se condição da profanação, de manter a vida no plano da contingência como condição do exercício da liberdade.

Assim, Agamben parece aderir em boa parte aos princípios kantianos quando ressalta a questão da possibilidade ou da potência, do limite ou do limiar e ainda do vazio. (...), a coisa em si é considerada por Kant como “conceito-limite”, restrita ao “uso simplesmente negativo” e assim delimitando as nossas possibilidades de conhecimento. Ela é a baliza que marca o campo das nossas possibilidades e, ao mesmo tempo, o “vazio” fora desse campo. As ideais kantianas em torno da coisa em si podem servir, portanto, como uma espécie de propedêutica para destrinchar as reflexões iniciais que Agamben desenvolve em torno do Qualquer e da singularidade.⁴³⁷

É a partir deste complexo arcabouço teórico e conceitual que Agamben coloca em jogo sua crítica à metafísica ocidental como condição de interpretação e entendimento do tempo presente. Poder-se-ia dizer que seu método arqueológico paradigmático é característico de um pensamento que questiona o tempo presente através de um jogo de espelhos que vasculha, no passado, a tradição, os costumes, as mais diversas situações, os conceitos e as concepções de mundo, que podem auxiliar na compreensão dos dispositivos que conformaram determinada proposta civilizatória provocando as fraturas originárias que moldaram e moldam a vida em determinadas formas-de-vida.

A crítica à civilização ocidental levada adiante pela perspectiva filosófica de Agamben tem como epicentro de seu programa a compreensão das relações entre poder e vida. A modernidade desvencilha-se de um poder cujo referencial transcendente era determinante na forma como a vida era concebida, para articular-se em torno de um poder imanente que tem a responsabilidade de articular formas-de-vida em um horizonte de sentido

⁴³⁷ OTTE, Georg. KANT, NIETZSCHE, AGAMBEN: Notas sobre a comunidade que vem (In) SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, páginas 81-90, p. 84.

e finalidade. Porém, este poder imanente que a modernidade inaugura é herdeiro da tradição ocidental na forma como as relações entre poder e vida foram articuladas, das fraturas ancestrais que se apresentaram nos fundamentos civilizatórios, na condição de ruptura entre o humano e o animal, na violência originária que se funda na *polis*, na separação entre ontologia e política, entre a esfera de ação e de prática.

Desta forma, compreender o poder imanente presente numa sociedade contemporânea, articulada quase que hegemonicamente em torno de uma gestão de plena produção e consumo da vida, amparada e paradoxalmente aprisionada jurídica e politicamente, requer que se revejam os fundamentos civilizatórios que nos trouxe até aqui. Reposicionar contemporaneamente o questionamento em torno das condições de possibilidade da vida, reafirmar uma potência da vida no contexto contraditório e paradoxal atual requer repensar, questionar as categorias políticas, jurídicas, “*oikonômicas*” e epistemológicas que se superpuseram e fraturaram a dimensão primeira da vida, vida que se fez forma-de-vida assim assumindo sua condição ontológica.

Portanto, a crítica à metafísica ocidental perpetrada por Agamben é acima de tudo a pergunta pelas formas que a vida pode assumir na contemporaneidade, pela potencialidade de resistência e de reinvenção vital cotidiana como obra de arte única, inimitável, não falsificável, não submetida à reprodutibilidade técnica em milhares de outras cópias, mas que, em sua singularidade, em forma qualquer, uma vida possa vir a ser condição de fruição, de admiração, de exercício da liberdade na plena contingência de uma vida.

2.2.1 A máquina/dispositivo antropológico: A fratura originária entre o humano e o animal.⁴³⁸

O profundo e acelerado desenvolvimento na modernidade e, sobretudo na contemporaneidade, de uma determinada racionalidade política, administrativa, científica e técnica em relação à vida e suas possíveis formas, apresenta desafios até então desconhecidos pelos seres humanos ao longo da trajetória da civilização ocidental. Os avanços técnicos e científicos manipulam a vida em suas mais variadas formas, estabelecem critérios de controle

⁴³⁸ Para o desenvolvimento deste ponto da tese tomar-se-ão como base duas obras de Agamben. “A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade”, resultado de um seminário desenvolvido por Agamben em 1982. E o livro “*L`apierto, l`uomo e l`animale*”, publicado por Agamben na Itália em 2002 e traduzido para o espanhol por Flavia Costa y Edgardo Castro, sendo publicado em Buenos Aires no ano de 2006.

sobre manifestações vitais. Criam-se organismos entrecruzando genes oriundos de animais aplicados em vegetais e vice-versa. Constata-se a plena manifestação do biopoder, de um poder sobre a vida, sobre sua gênese, sobre sua reprodutibilidade, sobre suas formas e, conseqüentemente, sobre suas potencialidades.

Neste contexto, apresentam-se desafios que envolvem a necessidade da definição de vida enquanto fenômeno em sua totalidade, bem como de vida humana e sua especificidade. Definições estas que, cada vez mais, assumem contornos jurídicos em função das pressões sociais em torno de determinadas questões como: o momento preciso em que a vida tem seu início, as implicações éticas das pesquisas com células-tronco, a liberação ou não do aborto, a manutenção ou destruição de embriões que sobraram em processos de fecundação, ou, mais, de definir quando um organismo está realmente morto.

Tais definições transitam por vários campos do saber humano, remetendo à uma síntese a partir de pareceres jurídicos em torno da vida que colocam o humano cada vez mais próximo da natureza, demonstrando o quão indiscerníveis e indefiníveis são os conceitos de vida, de vida humana e de vida animal a partir dos quais tomam-se decisões, conferem-se direitos, ou mesmo, retiram-se-os de acordo com a exigências de demandas econômicas e políticas em jogo. “(...) en la modernidad, el hombre (o el Estado, para el) comienza en cambio a ocupar-se de la propia vida animal, y la vida natural se convierte, sobre todo, en lo que está en juego en aquello que Foucault llamó el biopoder.”⁴³⁹

Conseqüentemente, a coerência de nosso entendimento do que significa ser humano esta agora em discussão. E se o termo “humano” é incoerente, o que acontecerá com os valores humanos? A humanidade está em perigo: não pela ameaça familiar da destruição em massa e da devastação ecológica, mas por uma ameaça conceitual.⁴⁴⁰

Sob a pressão deste poder sobre a vida em sua totalidade, sobre sua manipulação e conformação com estruturas específicas que dizem respeito à vida humana e, em consonância com os cânones de uma sociedade de plena produção e consumo, aos fenômenos que se atribuem à definição de vida, tendem a transformar-se em propriedade industrial submetida à égide das leis de mercado. As fronteiras entre vida humana e vida animal diluem-se na medida em que a dinâmica da produção de mercadorias exige a naturalização da própria vida humana. Desprovida de sua dimensão metafísica, naturalizada e aprisionada pelo dispositivo do discurso jurídico-científico e viabilizada pela condição técnica, a vida humana transforma-

⁴³⁹ AGAMBEN, **Abi**. 2007, p. 28.

⁴⁴⁰ ARMESTO-FERNÁNDEZ, Felipe. **Então você pensa que é humano? Uma breve história da humanidade**. Tradução Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 09.

se em artefato, em mercadoria, manipulável, consumível nas formas programáveis em série (e, por fim, descartáveis).

Diante deste contexto em que se encontra inserida a dinâmica da vida na contemporaneidade, o desafio que se apresenta a partir do arcabouço teórico e conceitual agambeniano, é identificar os dispositivos que se constituíram civilizatoriamente e, a partir dos quais, a vida, em sua totalidade, é caracterizada, disponibilizada, transformada em depositária das mais variadas expectativas e, enfim, transformada no *locus* por excelência da indefinibilidade da própria vida em si, como também, das fronteiras entre as diversas formas-de-vida que se apresentam na biosfera, contribuindo para que se justifiquem os mais variados interesses, discursos e usos, sejam eles políticos, econômicos, científicos ou técnicos em relação à vida humana e às possíveis formas.

Seguindo os rastros de Agamben, talvez se possa dizer que está na gênese da metafísica ocidental, em seus pressupostos ontológicos estruturais, hierarquizadores do real, a própria cisão, a ruptura, a categorização entre essência e existência, ser e devir, natureza e cultura, corpo e alma, matéria e espírito. Ou seja, a forma de ser e estar no mundo do ser humano articula-se a partir de um olhar subjetivante que determina objetivamente o mundo em seu entorno. O homem, desde tempos imemoriais, procura cercar-se do mundo a partir de um *logos* que se estabelece em contraposição à *physis*, articulando as relações entre a interioridade humana e a exterioridade natural, entre o humano e o não humano.

A partir destas perspectivas apresentam-se algumas questões iniciais, tais como: O que realmente nos torna humanos? O que permitiu à espécie *homo* tornar-se humana? Designar-se como *sapiens sapiens*? Que rupturas, que cisões foram operadas no seio da natureza para que se estabelecesse uma natureza humana? A natureza humana levou os seres a uma condição *sapiens sapiens*? Quais os pressupostos ontológicos que fundamentam o humano, a idéia de humanidade? Quais as condições de possibilidade de justificação do humano? A pretensão das prerrogativas que elegeram o humano acima da natureza possui um fundamento plausível, ou apresentam-se como manifestações niilistas da ausência de sentido da vida em sua totalidade? “Na totalidade dos registros históricos, quase toda característica supostamente distintiva pela qual os humanos têm se identificado e diferenciado das outras criaturas, classificadas como não humanas, revela-se equivocada ou desorientadora.”⁴⁴¹

Os limites atuais do nosso conceito de humanidade não são óbvios e não são universais. Foram estabelecidos como produto de uma árdua e prolongada

⁴⁴¹ ARMESTO-FERNÁNDEZ, F. **Então você pensa que é humano? Uma breve história da humanidade.** 2007. Op-cit., p. 19.

batalha no mundo ocidental para descobrir um modo de compreender a humanidade que abrangesse comunidades antes excluídas pelo racismo e pelo etnocentrismo, sem deixar de insistir numa distinção clara entre seres humanos e não humanos, no presente estado do debate, e à luz do conhecimento disponível, essa parece ser cada vez mais uma busca incompleta e, talvez, inviável.⁴⁴²

Agamben exhibe duas linhas de argumentação em torno da constituição do dispositivo antropológico que cindiu o humano do não humano no seio da natureza. Um primeiro conjunto de argumentos encontra-se na obra: “*A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*” (2006). Esta obra de Agamben é resultante de um conjunto de ideias expostas e debatidas ao longo de um seminário realizado pelo filósofo durante o inverno de 1979 ao verão de 1980, com um conjunto de interlocutores articulados em torno das questões da linguagem e da morte a partir do pensamento de Hegel e de Heidegger.

Nesta obra, a concepção antropológica de Agamben implica uma vinculação imediata com a dimensão ontológica e política a partir da qual o humano se constituiu e, conseqüentemente a dinâmica civilizatória. Partindo da análise de uma passagem de Heidegger presente na terceira conferência sobre a “*Essência da linguagem*”, Agamben reafirma uma das características interpretativas presentes ao longo da filosofia ocidental que interpreta o humano como o ser que sabe que morre e, o seu saber em relação à própria finitude se estabelece na medida em que possui diante desse acontecimento capital a capacidade da linguagem, da fala. Ou seja, aquilo que é humano apresenta-se civilizatoriamente como um ser cindido entre natureza e cultura, ou ainda, que o humano caracteriza-se pela abertura diante do mundo, reconhecendo-se como ser em si mesmo em relação aos entes que lhe são externos e que compõem o seu mundo. Em contrapartida o animal permanece fechado em si mesmo, não se reconhece em sua individualidade, permanece preso ao reino da necessidade natural.

Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como o *mortal* e, ao mesmo tempo, como o *falante*. Ele é o animal que possui a «faculdade» da linguagem (...) e o animal que possui a «faculdade» da morte (*Fähigkeit des Todes*, nas palavras de Hegel). Igualmente essencial é este nexos na experiência cristã: os homens, os vivos, são «incessantemente remetidos à morte através de Cristo» (...), ou seja, através do Verbo, e é esta fé que os move à palavra e os constitui como “os econômicos dos mistérios de Deus” (...). A faculdade da linguagem e a faculdade da morte: o nexos entre estas duas “faculdades”, sempre pressupostas no homem e, não obstante, jamais colocadas radicalmente em questão, pode genuinamente permanecer impensado?⁴⁴³

⁴⁴² Ibidem, p. 14.

⁴⁴³ AGAMBEN, LM. 2006, p. 10.

A metafísica ocidental, no que se refere à constituição do humano, opera sobre dualismos, cisões, cortes, fraturas em suas definições e articulações. Assim, uma das primeiras teses de Agamben refere-se àquilo que se denomina de humano e é o resultado de uma quebra entre ser e natureza como produto da linguagem. Somente é possível pensar numa perspectiva humanista na medida em que partirmos do pressuposto de que o humano é algo superior ao conjunto da natureza circunstante em função de um *logos* que se estabelece sobre a natureza. Desta forma, a vida humana caracteriza-se no que se afirma por meio da linguagem como humano em contraposição ao que é natural. Ou seja, a máquina antropológica, a partir da qual e na qual o *sapiens sapiens* está constituído, remete a uma visão de superioridade em relação àquilo que não é humano.

A partir das reflexões de Hegel e de Heidegger, salvaguardadas suas diferenças interpretativas, Agamben desenvolve o argumento de que, inseridos no reino da natureza, os animais possuem voz. A voz animal é a condição da expressão dos limites de sua existência diante da natureza a partir dos sentimentos de dor e de prazer que invadem os sentidos. Acima de tudo a voz animal é a expressão da morte, da vida presa ao reino cego da natureza, a uma dimensão vital fechada em si mesma e, portanto, atemporal, eterna em si.

Na voz, portanto, o animal exprime a si mesmo como supresso: «todo animal tem na morte violenta uma voz, exprime a si *als aufgebobnes Selbst*». Se isto é verdadeiro, podemos então entender por que a articulação da voz animal pode dar vida à linguagem humana e se tornar voz da consciência. A voz, como expressão e memória da morte do animal, não é mais mero signo natural, que tem o seu outro fora de si mesmo e, mesmo não sendo ainda discurso significante, já contém em si o poder do negativo e da memória.⁴⁴⁴

Amparado nas reflexões hegelianas, Agamben dirá que a voz do animal não é vazia, pois ela contém em si o puro significado da morte do animal inserido na atemporalidade de uma natureza fechada em si mesma. “O animal morrendo, tem uma voz, exala a alma em uma voz e, nesta, exprime-se e conserva-se enquanto morto. A voz animal é, pois a voz da morte. “Voz (e memória) da morte significa: a voz é morte que conserva e recorda o vivente como morto e ao mesmo tempo, é imediatamente traço e memória da morte, negatividade pura.”⁴⁴⁵

Portanto, a linguagem humana é aquilo que cinde o humano e o animal, o humano e a natureza. A linguagem humana é o lugar do negativo, da negação do nada do animal e da natureza. A natureza nada é. Ao nomeá-la, ao fundá-la na palavra, o ser humano preserva-lhe o seu nada, sua nadificação. Ao nomear o nada da natureza, o ser humano eleva o nada ao

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 66.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 66.

plano do universal, ao plano do conceito, confere-lhe realidade conceitual. O conceito representa a negatividade daquilo que nada é possibilitando ao ser humano abrir-se para a natureza conformando seu mundo. “A linguagem humana, enquanto é articulação, isto é, suspensão e conservação deste «traço evanescente», é a tumba da voz animal, que custodia e mantém fixa (*fest-halt*) a sua essência mais própria: «aquilo que é mais terrível (*das Furchtbarste*)»: «o Morto (*das Tote*)» (Hegel 2, p. 36).”⁴⁴⁶

Agamben, a partir da perspectiva heideggeriana, aprofunda o dispositivo da linguagem que cinde, rompe com a condição da animalidade originária que se eleva à condição de humano, na medida em que afirma que a linguagem, ao nomear a natureza, lhe preserva o caráter indizível, ou seja, a linguagem que nomeia e simboliza o mundo é humana, em seu esforço de capturar o mundo conceitualmente, apresenta o paradoxo da experiência da impossibilidade de dizer os que as coisas são o que a natureza é.

O mundo natural permanece para o ser humano inacessível. As certezas sensíveis imediatas que possuímos no contato com o mundo natural, com aquilo que nos é externo apresentam-se na imediaticidade da experiência como universalização conceitual do nada que permanece preservado em sua indizibilidade. Desta forma, o sensível apresenta-se na presentidade não como algo que quer-se-dizer, mas como um universal, como uma propriedade negativa, como conceito, como negação de si que é a condição da conservação de sua nadificação em sua imediatez.

A linguagem, na sua essência, não é manifestação de um organismo nem expressão de um ser vivente. Portanto, ela jamais se deixa pensar de modo adequado à sua essência a partir de seu caráter de signo (*Zeichencharakter*) e, talvez, nem mesmo a partir de seu caráter de significado (*Bedeutungscharakter*). A linguagem é advento iluminante-obscurante do próprio ser (Heidegger 5, p. 157-158).⁴⁴⁷

Agamben alerta para as condições que antecedem o domínio da linguagem pelo ser humano, ou seja, enquanto, derivada da manifestação da Voz. Ao romper com a voz animal, com a animalidade fechada em si mesma na cega dinâmica da natureza, o humano apropria-se da Voz que se caracteriza por não ser mais signo natural, mas ainda não é discurso significante, nem linguagem articulada com uma consciência que toma a si mesma como objeto e percebe-se como um ser em si, partícipe de um mundo articulado com entes que lhe são externos, mas que, doravante, farão parte da totalidade do mundo humano.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 67.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 76.

Portanto, a Voz é o fundamento do vir-a-ser humano necessariamente vinculada à negatividade da voz animal e, por extensão, da natureza que o acolhe em sua atemporalidade eterna. A Voz humana, num primeiro e decisivo momento se constitui a partir do sentimento de dor, enquanto percepção pelo ser humano de sua finitude. Ou seja, no homem que não apenas pressente a morte, mas sabe que vai morrer e esta condição lhe confere o sentido da temporalidade na facticidade de seu mundo. Na perspectiva heideggeriana seguida por Agamben, poder-se-ia dizer que o humano toma conta de sua existência na presentidade do mundo em que é lançado e este evento decisivo é capturado primeiramente pela Voz e acolhido na consciência por meio da linguagem.

O homem, como ek-sistente que «suporta o *Dasein*» e «apreende, no cuidado, o Da como clareira do ser» (p. 158), é «mais que um simples homem» (...), é, pois, algo radicalmente diferente de um *Lebewesen*, de um vivente. Isto significa também que a linguagem humana não pode ter raiz alguma em uma voz, em uma *Stimme*: ela não é nem «manifestação de um organismo nem expressão de um ser vivente», mas «advento» do ser.⁴⁴⁸

Desta forma, o dispositivo antropológico tem seu fundamento na Voz, na medida em que ela comporta em si uma dupla negatividade. Como fundamento da linguagem se situa como negatividade, como superação, como cisão com a voz animal inserida no seio da natureza. Ao suprimir a voz animal, a Voz abre ao homem as condições de possibilidade de apreensão da linguagem que lhe permite como ser vivente, construir uma cosmovisão na qual acomoda sua condição humana. A constituição desta visão de mundo comporta em si o movimento originário do animal que se torna humano, marcado pela ruptura, pela violência em relação à animalidade em seu estado de natureza.

A experiência da Voz — pensada como puro e silencioso querer-dizer e como puro querer-ter-consciência — revela mais uma vez a sua *fundamental* função ontológica. O ser é a dimensão de significado da Voz como ter-lugar da linguagem, isto é, do puro querer-dizer sem dito e do puro querer-ter-consciência sem consciência. O pensamento do ser é pensamento da Voz.⁴⁴⁹

Sendo assim, a linguagem humana cujo fundamento é a Voz enquanto negatividade (ou negação?) da voz animal, ao nomear, ao afirmar o mundo, pressupõe a sua negatividade, o que o mundo não é. Talvez se possa dizer que estamos diante dos fundamentos da metafísica ocidental, na medida em nos constituímos, nestes contrapontos em que reside a negatividade como condição originária da Voz, ou seja, ao afirmar que a cultura está pressuposta à natureza

⁴⁴⁸ Ibid., p. 76.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 84.

como seu negativo, ao afirmar que o *logos* nos apresenta seu contraponto, a *physis*, em tudo aquilo que é dito e está presumido no que não é dito. “O mitologema da Voz é, portanto, o mitologema original da metafísica. Mas, desde que a Voz é também o lugar originário da negatividade, a negatividade é inseparável da metafísica.”⁴⁵⁰ Ou seja, “(...) o homem é aquele vivente que se suprime e, simultaneamente se conserva como indizível – na linguagem: a negatividade é o modo humano de *ter* a linguagem.”⁴⁵¹

Sob tais prerrogativas, Agamben demonstra de que forma a ocidentalidade constitui e articulou-se em torno dos dispositivos que afirmam sua concepção antropológica a partir de cisões, de dualismos, cindindo o animal do homem, elevando o homem à condição de humano. O humano é resultante de operações lógicas, de um discurso que se sobrepõem a condição originária do vivente integrado na incomensurabilidade das forças vitais imanentes que dinamizam a vida em sua totalidade. Assim, o humano constitui-se desde seus primórdios numa violência originária que cinde a vida em sua totalidade vinculada ao reino da necessidade dos ciclos da natureza.

Dado que a experiência de linguagem da metafísica tem o seu último e negativo fundamento em uma Voz, esta experiência resulta já sempre cindida em dois planos distintos: o primeiro, que pode somente ser *mostrado*, corresponde ao próprio ter-lugar da linguagem descerrado pela Voz; o segundo é, por sua vez, o plano do discurso significante, vale dizer, daquilo que é dito no interior deste ter-lugar.⁴⁵²

Portanto, o humano se estabelece a partir da fundação do *logos*, da linguagem que o eleva à condição de algo diferencial ao conjunto das potencialidades vitais em seu entorno. Sob esta condição o nascimento da razão com Sócrates, Platão e Aristóteles demarca a primazia da dimensão epistemológica sobre a dimensão ontológica. O humano passa a ser definido como Ser em contraposição ao devir, como animal detentor de linguagem e de racionalidade, em contraposição ao conjunto da natureza desprovida destas condições necessárias ao desenvolvimento da consciência de si. A natureza como o reino cego da contingência, o humano como o *locus* privilegiado da necessidade, da finalidade. Em sua condição originária homens e animais partilham da voz. Ao estabelecer a linguagem como negatividade da Voz o homem afasta-se dos animais, tornando-se humano.

A cisão da linguagem em dois planos irreduzíveis atravessa todo o pensamento ocidental, da oposição aristotélica entre a primeira οὐσία e as

⁴⁵⁰ Ibid., p. 116.

⁴⁵¹ Ibid., p. 116.

⁴⁵² Ibid., p. 117.

outras categorias (à qual se aduna aquela outra — que marca profundamente a experiência greco-romana da linguagem — entre *ars inveniendi* e *ars iudicandi*, entre tópica e lógica em sentido estrito) à dualidade de *Sage* e *Sprache*, em Heidegger, e de *mostrar* e *dizer*, em Wittgenstein.⁴⁵³

Este dualismo se entende ao longo da trajetória civilizatória ocidental assumindo perspectivas diferenciais. No mundo judaico-cristão esta violência originária se estabelece no ato da criação, na medida em que o humano criado à imagem e semelhança do Criador constitui-se como um ser constituído de corpo e espírito. O espírito, a alma, apresenta-se como centelha racional que emana da absolutidade racional divina. O humano emana do divino, apresenta-se como sua imagem e semelhança através da manifestação revelada de sua racionalidade. Aqui nos deparamos com Guilherme de Ockham que questionou intensamente as verdades cristãs, entre elas a onipotência de Deus e as metafísicas cosmológicas que haviam se construído em torno de matriz aristotélica e neoplatonizante. Nesta perspectiva observa Ockham:

“Se a onipotência de Deus é ilimitada e o mundo é obra *contingente* de sua liberdade criadora, então (...), não há nenhuma vinculação entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos finitos, singularmente, além do laço que brota de puro ato da vontade criadora da parte de Deus e, portanto, não tematizável por nós, mas conhecido apenas por sua sabedoria infinita.”⁴⁵⁴

Na modernidade, mesmo que se leve em consideração a tensão e o rompimento com a dimensão teocêntrica medieval no estabelecimento de uma perspectiva antropocêntrica, reside o pressuposto dualista que eleva o humano a uma condição diferencial em relação ao conjunto e à totalidade da vida em seu entorno e, principalmente, à vida animal em que a condição humana mais se aproxima. A cosmologia moderna, que tem em Descartes um de seus representantes mais contundentes, fundamenta-se numa epistemologia dualista, pensando e projetando o mundo a partir de duas realidades, a *res cogitans* e a *res extensa*. O humano passa a ser definido como *res cogitans* na contraposição com a *res extensa*. Ou, dito de outra forma, o que define o humano e o separa dos animais é sua capacidade reflexiva autoconstitutiva.

Talvez o tempo das coisas absolutamente dizíveis, cujo extremo furor niilista nos é dado hoje experimentar; o tempo em que todas as figuras do Indizível e todas as máscaras da onto-teo-lógica foram *liquidadas*, ou seja, solvidas e pagas em palavras que mostram simplesmente o nada sobre o qual se

⁴⁵³ Ibid., p.117.

⁴⁵⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2003, Op.-Cit., p.299.

fundam; o tempo em que toda a experiência humana da linguagem foi reconduzida à última realidade negativa de um querer-dizer nada; talvez este tempo seja também aquele em que se possa tornar novamente visível a morada in-fantil (in-fantil, ou seja, sem vontade e sem Voz e, todavia, *ética*, habitual) do homem na linguagem.⁴⁵⁵

Se num primeiro momento, através do seminário sobre “*A linguagem e a morte como o lugar da negatividade*”, Agamben reflete e enfatiza o dispositivo antropológico que constitui o humano a partir das cesuras que se estabelecem entre o animal e o homem, demonstrando os fundamentos metafísicos da linguagem que instituem o ser humano como uma totalidade articulada a partir de um ser que se apresenta através de conjunções entre corpo e alma, *logos e physis, physis e nomos*, elemento divino e humano, na obra “*L’aperto: L’uomo e l’animale*”, o filósofo italiano aprofunda a análise do dispositivo antropológico à luz dos paradoxos e das contradições instauradas pela modernidade em sua racionalidade hegemônica técnico-científica, propondo o desafio de pensar o humano como o resultado das desconexões destas conjunções originárias.

Para Agamben o desafio de nossos tempos, para além de questionar os fundamentos metafísicos que constituem o humano, o que está em jogo contemporaneamente é refletir os mistérios práticos e políticos da separação entre o humano e o animal, entre vida humana e não humana, entre vida humana e vida animal, na medida em que cada vez mais estas linhas divisórias, enquanto, fronteiras civilizatoriamente estabelecidas diluem-se, entrecruzam-se na esteira dos desenvolvimentos científicos e técnicos nos mais variados campos da física, da química e da biologia presentes nos últimos séculos e, conseqüentemente, na medida em que estes saberes acumulados em torno dos quais se define a vida, têm impacto nas relações de poder que se articulam a partir de uma lógica hegemônica da *oikonomia* sobre a política.

El hombre existe históricamente tan sólo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; solo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y eventualmente, destruir su misma animalidad (...), en la modernidad, el hombre (o el Estado, para él) comienza en cambio a ocuparse de la propia vida animal, y la vida natural se convierte, sobre todo, en lo que está en juego en aquello que Foucault llamó el biopoder.⁴⁵⁶

Agamben convoca a atenção para o fato de que, na civilização ocidental, a vida humana metafisicamente estruturada no contraponto com a vida animal não se constituiu numa definição da vida em sua totalidade. Aquilo que se costuma denominar de vida habita

⁴⁵⁵ AGAMBEN, LM. 2006, p. 126.

⁴⁵⁶ AGAMBEN, Abi. 2007, p. 28.

uma zona intermediária, de indefinição entre a vida humana e a vida animal, o que a torna uma condição sem conceito ou, na terminologia própria de Agamben: “*vida nua*”. A “*vida nua*” é a resultante dos dispositivos da máquina antropológica que remete a vida a esta zona de indiscernibilidade, de indefinição, permitindo que se entenda a vida a partir dos mais variados interesses em jogo no contexto civilizatório contemporâneo. Neste sentido, o que está em jogo no contexto de uma modernidade articulada em torno de uma racionalidade técnico-científica, é pensar como desativar os dispositivos da máquina antropológica que nos trouxeram até aqui e que, de certa forma, começa a mostrar-se como cerceamento das potencialidades vitais humanas.

Para quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de "vida" en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que este nunca ha sido definido como tal. Sin embargo, lo que queda así indeterminado es articulado y dividido, en cada ocasión, a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política y, solo más tarde, la medicina y la biología. Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido*.⁴⁵⁷

Seguindo nesta perspectiva analítica, Agamben recorda que o primeiro intento de definição conceitual da vida na história do pensamento ocidental se deu com Aristóteles na obra “*De Anima*”. Nesta obra o filósofo estagirita, seguindo seu método analítico-reflexivo realiza, num primeiro momento, uma minuciosa descrição das concepções de vida presente nos primórdios do pensamento ocidental dos filósofos pré-socráticos ao seu tempo. Num segundo momento, dedica-se à refutação dos argumentos arrolados até então por aqueles que o antecederam e, até mesmo, de seus contemporâneos e, por último expõe suas definições e conceituações sobre a temática. Sendo assim, a definição de vida que Aristóteles oferece nesta obra é paradigmática da condição interpretativa que a vida assume no Ocidente.

413a20 - Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes — intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o

⁴⁵⁷ Ibidem, p.31.

fim, enquanto puderem obter alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste. 413b1. O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. (...). Denominamos nutritiva tal parte da alma, da qual participam também as plantas. (...) Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas — nutritiva, perceptiva, racionativa e de movimento — e que por elas é definida.⁴⁵⁸

A análise desta passagem da referida obra de Aristóteles realizada por Agamben remete à constatação de que o estagirita não define o que é a vida, mas limita-se a descrever os vários modos de se dizer o viver, caracterizados pela presença do intelecto, da percepção sensível, do movimento que envolve a nutrição, o crescimento e o declínio de todo ser vivo. Para Aristóteles, o viver caracteriza-se por uma série de condições físicas perpassadas por uma potência, por um princípio que anima todos os corpos animais e vegetais que faz com se desenvolvam em direções opostas, sendo que o que diferencia a vida animal da vida vegetal reside no fato de que a vida animal é articulada em torno de percepções sensíveis. Porém, todos os seres vivos são providos de uma alma nutritiva que, segundo Aristóteles, é o princípio que anima as capacidades básicas dos modos de viver. “Es importante observar que Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida; se limita a descomponerla, gradas al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento).”⁴⁵⁹

De acordo com a análise de Agamben, constata-se no pensamento de Aristóteles a forma como funciona em seus fundamentos o dispositivo presente na máquina antropológica ocidental, operando por cisões, rupturas e comparações entre o humano e o animal, entre vida animal e vegetal. Diante da necessidade da definição da vida como fenômeno em si, a metafísica ocidental opera por comparações e subtrações de princípios similares nas várias formas de vida que se apresentam.

Vemos aquí cómo funciona este principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Éste consiste en reformular toda pregunta sobre el “¿qué es esto?” Como una pregunta sobre “¿a través de qué cosa [día tí] una cosa pertenece a otra? (...). Preguntar por qué un determinado ser es llamado viviente, significa buscar el fundamento a través del cual el vivir pertenece a este ser.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ ARISTÓTELES, *De Anima*. 2006. Op-Cit, p. 74.

⁴⁵⁹ AGAMBEN, *Abi*. 2007, p. 32.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p.32.

Como resultado desta operação lógica do pensamento metafísico ocidental constituinte do dispositivo antropológico, aquilo que se denomina de vida humana resulta de um conjunto de cisões, separações e rupturas no seio da totalidade vital em que o ser humano está inserido. Esta estratégia metafísica de definição da vida humana em relação às outras formas de vida permitiu, num primeiro momento, a condição para além da separação das diversas formas-de-vida, pensar a vida humana num grau hierárquico superior ao conjunto da vida em nosso entorno.

Porém, em contrapartida, ao articular a definição de vida a partir de pressupostos maleáveis, faz-se com que a vida mesma permaneça numa zona de indiscernibilidade, justificando toda forma de intervenção e de uso sobre a mesma. A ruptura central que reside na definição de vida e que separa a vida humana da vida animal e vegetal, ou seja, vida biológica e vida do espírito possibilitam, no contexto de uma modernidade capitaneada pela técnica, estabelecer uma definição de vida que melhor se adapte às suas finalidades. “(...). En otras palabras, lo que ha sido separado y dividido (en este caso, la vida nutritiva) es precisamente lo que permite construir - en una especie de *divide et impera*— la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales.”⁴⁶¹

Es superfluo recordar la importancia estratégica que ha tenido, en la historia de la medicina moderna, la determinación de esta separación entre las funciones de la vida vegetativa y las funciones de la vida de relación. (...). Y cuando, como ha mostrado Foucault, el Estado moderno a partir del siglo XVII comienza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población —y transforma así su política en biopoder— es, sobre todo, a través de una progresiva generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa (que coincide ahora con el patrimonio biológico de la nación) que el Estado realiza su nueva vocación. Y todavía hoy, en las discusiones sobre la definición *ex lege* de los criterios de la muerte clínica, se trata de una determinación ulterior de esta vida desnuda —desconectada de toda actividad cerebral y, para expresarlo de alguna manera, de todo sujeto— la que decide si un determinado cuerpo puede ser considerado vivo o debe ser abandonado a la extrema peripecia de los transplantes.⁴⁶²

A análise de Agamben sobre o dispositivo antropológico que separa a vida humana do conjunto da vida natural, animal e vegetal e a partir das quais, por comparações e subtrações estabelecem-se as concepções de vida nas quais o Ocidente se move, posicionam a vida humana em fronteiras movediças, indiscerníveis, permitindo a captura da vida em sua condição biológica. “La división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una

⁴⁶¹ Ibid., p. 33.

⁴⁶² Ibid., p. 34.

frontera móvil; y sin esta íntima cesura, probablemente no sea posible la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es”.⁴⁶³

O que está em debate neste contexto são questionamentos em torno do estatuto de validade do humanismo, ou seja, questões tais como: o que caracteriza o humano? O que diferencia o humano do animal? Por que, metafisicamente, o humanismo define o homem a partir de uma dupla fronteira entre natureza e cultura? Corpo e alma? Razão e sentimentos? Espírito e matéria? Natureza humana e condição humana? Questiona-se o porquê de, no momento de estabelecer critérios limites para definir a morte, a vida passar a ser tomada em sua nudez desprovida de direitos e atributos culturalmente definidos.

Pero, si esto es verdad, si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, entonces la cuestión del hombre - y del "humanismo"— debe ser formulada en nuevos términos. En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. (...) ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar — y, al mismo tiempo, el resultado — de divisiones y cesuras incesantes?⁴⁶⁴

Sob estes aspectos, o dispositivo antropológico presente nas origens da metafísica ocidental faz com que a vida permaneça como algo indefinível, exposta numa zona de transitoriedade e indefinibilidade inviabilizando o estabelecimento de fronteiras entre vida animal e vida humana. A vida permanece como condição seccionada, excluída e separada de si mesma. Enfim, aquilo que se chama de vida é sempre *vida nua* desprovida de direitos, passível de redutibilidade, condição puramente biológica e, sob esta condição, é vida justificadamente sacrificável de acordo com os interesses e as relações de poder em jogo.

Sob estas condições a vida humana é sempre resultante dos jogos de espelhos aos quais o homem está submetido e enxerga somente a si próprio, toma-se como parâmetro para definição do mundo, da vida. “*Homo sapiens* no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano.”⁴⁶⁵ Neste exercício autorreferencial, torna-se humano no movimento de afirmação de sua condição de negatividade em relação a tudo o que lhe é externo. “La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza

⁴⁶³ Ibid., p. 35.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 35.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 58.

celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo.”⁴⁶⁶

O paradoxo desta invenção de si mesmo é o fato de que a vida e, especificamente a vida humana, permanece no bojo da ruptura entre homem e animal, indefinível e indiscernível, torna-se refém das estruturas do biopoder que se estabelece civilizatoriamente.⁴⁶⁷ A vida, em sua nudez, é presa do poder político que a submete à racionalidade jurídica, técnica e econômica, característica da modernidade e contemporaneidade. “(...). El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*”.⁴⁶⁸

Submetida à racionalidade técnico-científica característica destes tempos, normatizada e regulamentada pela estrutura procedimentalista do aparato jurídico hodierno e submetida à lógica da otimização das forças vitais pela racionalidade econômica e política de uma sociedade globalizada na plena produção e no consumo, a vida é concebida em uma condição puramente biológica. A vida humana reduzida à condição biológica apresenta-se como uma vida despotencializada de suas condições e forças vitais. É simplesmente *vida nua*, sacrificável, “matável”, consumível na efemeridade de um tempo que se define pela presentidade esvaziada pela racionalidade econômica gestora dos instantes da produção e do consumo da mesma.

Agamben impulsiona a pensar a vida no contexto de uma modernidade capitaneada por uma racionalidade técnico-instrumental, concebida numa lógica biopolítica. Portanto, colocar em jogo os dispositivos metafísicos que fundamentam as concepções de vida humana, vida animal, humano e natural, requer o desafio de repensar os pressupostos humanistas, ontológicos, políticos e éticos em que a ocidentalidade se move e de reconhecer que esta estrutura metafísica lança mão de dispositivos que afirmam a vida humana sobre fraturas. Tal fato resultou em dolorosas experiências humanas de apequenamento, aniquilamento de milhares e milhares de vidas humanas e animais no decorrer da dinâmica civilizatória aos dias atuais.

(...) el hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y no queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la

⁴⁶⁶ Ibid., p. 63.

⁴⁶⁷ Reforçando argumentos já apresentados em momentos anteriores da tese, constata-se a partir destas perspectivas arroladas que se pode compreender porque Agamben discorda de Foucault que entende a biopolítica como um fenômeno específico da modernidade. Enquanto, Agamben a vê na condição constitutiva da própria experiência do tornar-se humano ao desvincular-se da natureza por meio da linguagem.

⁴⁶⁸ AGAMBEN, **Abi**. 2007, p. 64.

oikonomía, o bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema.⁴⁶⁹

Compreender a apropriação e os usos políticos, econômicos, científicos e técnicos que se fazem sobre a vida humana contemporaneamente pressupõe segundo Agamben reconhecer o fato de que “En nuestra cultura, el hombre — lo hemos visto - ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego”.⁴⁷⁰ Portanto, o que esta em jogo diante da hegemonia das democracias liberais espetaculares é de certa forma a resignificação da dimensão ontológica da política na qual se constitui a vida humana, neutralizando a expansiva e hegemônica tendência de definição eminentemente biológica da vida humana o que a torna “*vida nua*”, privatizada, manipulada, mercadorizada enfim, despotencializada em sua condição humana, demasiadamente humana.

2.2.2 A máquina/dispositivo política: A Biopolítica, o Estado de Exceção, a Vida nua.

Como decorrência da máquina/dispositivo antropológica que divide animalidade de humanidade, Agamben aponta e amplia sua crítica à metafísica ocidental em suas estruturas políticas presentes desde seus primórdios. A *pólis* materializa-se sobre a fratura originária, entre animalidade e humanidade, entre voz e *phone*, entre *physis* e *nomos*. A vida humana sob determinadas prerrogativas, própria dos gregos, passa a ser concebida como vida qualificada politicamente e, portanto, pode ser incluída na *pólis*.

Em sentido inverso, a vida concebida em sua dimensão biológica está desprovida das condições e dos direitos políticos necessários à seu ingresso na vida qualificada da comunidade política, mas mantida no espaço da “*oikos*”, da casa em função da necessidade de produção cotidiana das condições de sobrevivência e da reprodução da mesma. “A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivo e o *logos*.”⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Ibidem, p.140

⁴⁷⁰ Ibid., p.167.

⁴⁷¹ AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 16.

O que está em jogo nas investigações arqueológicas e genealógicas de Agamben é a apreensão de modelos paradigmáticos na gênese e na estrutura da política e da cultura ocidental como condição de compreensão das formas a partir das quais a vida foi aprisionada pela política e, em função da centralidade hegemônica que a economia assume na modernidade e na contemporaneidade. É a busca da compreensão de como a política, em sua condição ontológica, articula-se contemporaneamente com a racionalidade pragmática administrativo-política de gestão da vida humana em sua dimensão eminentemente biológica, caracterizando o paradigma biopolítico contemporâneo. Mas, também de se perguntar pelas possíveis formas-de-vida que deste contexto vêm e surgem no tempo presente. “(...) o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.”⁴⁷²

Para Agamben, a história política do Ocidente pode ser interpretada como a história do abandono, do sacrifício, mesmo que insuscetível da vida nua pelo poder soberano. É a vida que, em sua nudez biológica, passa a ser assumida pela política, fazendo-a viver ou deixando-a morrer, de acordo com os interesses geridos pelo permanente estado de exceção que a acompanha, otimizando as formas-de-vida humana para contemplar, a partir de uma lógica de produção e consumo, os interesses em jogo nas relações de poder. Desta forma, o fundamento do poder político desde seus primórdios reside sobre a vida em sua dimensão biológica, em sua característica sacrificável, submissa ao poder de morte do soberano. Aqui, mais uma vez, chamamos atenção para diferenças nas análises foucaultianas e agambenianas da biopolítica. Podemos dizer, em certo sentido, que o filósofo italiano procura desenvolver uma filosofia da história, cujo fio condutor da análise são as formas-de-vida que se estabeleceram e suas relações com as estruturas políticas, teológicas e econômicas em cada contexto, o que também o leva a diferenciar-se da leitura política de Carl Schmitt.

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoè-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.⁴⁷³

Nesta perspectiva, o filósofo italiano vai buscar numa obscura figura do direito romano, o *homo sacer*, o modelo paradigmático de produção e justificativa da vida nua no contexto da estrutura jurídica e política do Ocidente, marcada pelo poder soberano e pelo estado de exceção. Toma como pressuposto o fato de que o termo latino “*sacer*” contém em

⁴⁷² Ibidem, p. 17.

⁴⁷³ Ibid., p. 16.

si duas determinações de significado aparentemente opostas: “sagrado” e “matável”. O filósofo italiano procura compreender o sentido da sacralidade da vida enquanto princípio inviolável e elemento político originário. Neste sentido, as justaposições de “*sacer*” indicam aquele que está fora tanto do direito humano na medida em que é sagrado, quanto do direito divino, por ser matável, sem uma justificação sacrificial.

En primer lugar, el *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico que Agamben retoma y vuelve a pensar modernamente, en cuanto a su función en el derecho romano es una pena, un castigo por el cual se consagra a un hombre a los dioses infernales. En esta consagración se lo está sacando del reino de la tierra, pero no se le está sacrificando, por lo que aún no ha ingresado al reino de los cielos. Como explica Émile Benveniste, la pena era aplicada por los mismos dioses en el sentido de una venganza. “*Qui legem violavit, sacer esto*. “Que quien viole la ley, sea *sacer*” (...). Por otro lado, *homo sacer* será también quien haya tocado lo *sacer*, y esta manera debe ser desterrado de la comunidad, no se lo castiga pero tampoco se castiga quel que lo mate.⁴⁷⁴

Desta forma, o *homo sacer* apresenta-se como habitante de uma zona de indeterminação entre vida humana e morte consagrada, demonstrando como a sacralidade é apenas a figura de uma vida nua fundante da dinâmica jurídico-política presente na gênese da civilização ocidental. “(...) o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriçabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriçável e, todavia, matável, é a vida sacra*”.⁴⁷⁵

Para Agamben, que aqui e em tantos outros textos tem como parâmetro as reflexões de Carl Schmitt, o paradigma biopolítico está na gênese da civilização ocidental, nas cisões originárias que fundam a *polis*, que contrapõem *physis* e *nomos*. Esta concepção de biopolítica como condição paradigmática presente na estrutura originária da civilização ocidental é o que o diferencia de Foucault. Para este, conforme já advertimos, a biopolítica manifesta-se como dimensão paradigmática especificamente moderna, mesmo que o filósofo francês reconheça no poder pastoral proveniente da matriz judaico-cristã influências decisivas na constituição do poder soberano que se materializa na racionalidade político-administrativa do Estado moderno, mais especificamente na teoria do contrato social e, de modo especial, do poder soberano de Thomas Hobbes.

O filósofo do direito Giorgio Agamben pretende verificar, com base nas teses biopolíticas do Michel Foucault tardio, a concepção não-jurídico-

⁴⁷⁴ TAUB, Emmanuel. **La Modernidad Atravesada: Teología política y mesianismo**. Madrid: España: Mino y Dávila editores, 2008, p.118.

⁴⁷⁵ AGAMBEN, HSI. 2002, p. 90.

institucional do biopoder e completá-la de certa forma, confrontando-a com o cerne do poder soberano – o poder sobre vida e morte. O biopoder é examinado e ampliado com fenômenos como o campo de concentração, o fugitivo, o complexo técnico-médico, mas precisamente com o direito sobre eles, gerado pelo Estado. O próprio Foucault não teria mais conseguido elaborar adiante essa concepção, depois que colocou preliminarmente de lado os aspectos e as premissas jurídico-institucionais de suas análises do discurso do biopoder moderno. Agamben reivindica, portanto, ter escrito o livro que o próprio Foucault deveria ter escrito, se não tivesse, por fim, desviado da crítica da biopolítica e se devotado às questões da natureza estatal e da soberania sob o aspecto predominantemente subjetivo da “*governamentalidade*”.⁴⁷⁶

Sob tais perspectivas, Agamben alerta para o fato de que aquilo que denomina como vida nua é a resultante de uma produção específica do poder e não um fato natural. O humano é aquilo que participa da natureza em sua abertura constitutiva, mas paradoxalmente sua condição de humanidade implica um ser no uso complexo da linguagem e de cultura. Portanto, vida nua é a resultante das articulações da política e do direito no exercício do poder soberano em constante estado de exceção que as separa de seu contexto societário, produzindo vidas destituídas de Voz, de linguagem, de cultura, vidas, reduzidas a pura biologicidade e, sob tais condições podendo ser submetidas à situações limites de vida e de morte de acordo com os interesses e a lógica do poder em curso.

O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente. E esse campo é integralmente histórico, se é verdade que se dá história de tudo aquilo de que se dá vida. Porém, nesse continuum vivente se podem produzir interrupções e cesuras: o “muçulmano” em Auschwitz e o testemunho que responde por ele são duas singularidades desse gênero.⁴⁷⁷

De acordo com Agamben, na Antigüidade clássica, os gregos (e esta é uma característica desde os primórdios da civilização ocidental presente até nossos dias, a indeterminação conceitual da vida), qualificavam as formas-de-vida basicamente em dois níveis *Zoé* e *Bíos*. A característica da primeira forma-de-vida, a *Zoé*, era o fato de procurar representar a vida em sua totalidade. Vida animal, vida humana e vida dos deuses e, mais especificamente do ponto de vista da *Pólis*, era a vida própria dos escravos, dos comerciantes, das mulheres e das crianças em sua proximidade e vinculação com a vida biológica. Portanto,

⁴⁷⁶ BAUMANN, Jochen. **A Nova Roupa do Cidadão**. (In) IHU On-line. O Estado de Exceção e a vida nua: A lei política moderna. Ano 3. N. 81 de 27 de outubro de 2003 Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/1161201722.71pdf.pdf> - Acessado em 23/09/2009. Páginas 12-17, p. 13.

⁴⁷⁷ COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Susana Scramim (In). **Revista do Departamento de Psicologia** – UFF. V. 18 – nº 1, páginas. 131-136, Niterói, Jan/Jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011, acessado em 15/06/2010, p. 135.

a *Zoé* apresentava-se como vida desqualificada na perspectiva da *Plis*, forma-de-vida que estava sob os cuidados do poder doméstico exercido pelo *Páter*. A *bíos* designava a forma-de-vida de um indivíduo, de um grupo; era a vida qualificada do cidadão em sua participação na dinâmica política da *pólis*, dos debates públicos. Era assim, portadora de direitos e deveres públicos e, reconhecida nesta condição como meio para o alcance da felicidade, do bem viver.

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra *vida*. Se servían de los términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres e dioses) y *bíos* que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo.⁴⁷⁸

Como foi demonstrado nas discussões anteriores, sobre o dispositivo antropológico, o que possibilitou ao homem romper com a natureza na qual a vida se inseria em dinâmica eminentemente biológica, fechada em si mesma, elevando-se à condição de humano com a possibilidade de cindir-se uma vez mais no plano da vida humana entre *zoé* e *bíos*, transformando-se num “animal político”, segundo a clássica definição de Aristóteles como “*zôon politikòn*” é a condição do ser humano possuir Voz e, a partir desta Voz, desenvolver a linguagem que nomeia o mundo, a existência, conferindo-lhe um *logos* que lhe permitiu desencadear operações de pensamento a partir do qual nomeia os entes que lhe são externos constituindo o mundo, o sentido e a finalidade de sua existência, através das relações que estabelece com os entes que lhe são externos, bem como com os demais seres humanos, como condição de afirmação de sua humanidade.

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil.⁴⁷⁹

Portanto, através do domínio da linguagem, da palavra, o ser humano rompe com a vida no estrito âmbito biológico. Transforma-se num ser vivo dotado de linguagem, aristotelicamente como “*Zôon lógon échon*”, o que lhe permite a constituição da cidade, da

⁴⁷⁸ AGAMBEN, MSF. 2001, p. 13.

⁴⁷⁹ ARISTÓTELES. *A Política*. 2006. Op-cit., p. 5.

Pólis, da comunidade política, que para além da preservação da vida biológica, tem como princípio teleológico a busca do bem viver. “Na verdade, o interesse comum também nos une, pois cada um aí encontra meios de viver melhor. Eis, portanto, o nosso fim principal, comum a todos e a cada um em particular, reunimo-nos, mesmo que seja só para pôr a vida em segurança.”⁴⁸⁰

Porém, para Aristóteles a *busca do bem viver*, não é a mera busca do viver, a partir do qual se articula a *Pólis*, transcende o fato imediato da proteção e da segurança como condição de continuidade da vida biológica, estabelecendo uma íntima relação com a vida concebida como uma *bíos*, como vida qualificada que se materializa no espaço político decisório das questões vitais em torno da *Pólis*, como o *locus* por excelência da vida do cidadão. Espaço que busca materializar nas práticas da vida humana, a ordem, a harmonia, a beleza presente no cosmo e, na busca deste ideal ético e estético, a vida qualificada caracteriza-se por ser “(...) uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos”⁴⁸¹, que realiza sua plenitude vital no encontro entre plurais, no confronto de opiniões e ideias em relação aos interesses da coletividade, daquilo que é público. “E é aqui que Aristóteles distingue entre a finalidade mais alta da política que consiste em um viver modalizado, o viver feliz ou bem (*eu o kalòs zen*), e uma finalidade inicial e de ordem inferior que é o viver simplesmente”⁴⁸²

Mas não é apenas para *viver juntos*, mas sim para bem viver juntos que se fez o Estado, sem o quê, a sociedade compreenderia os escravos e até mesmo os outros animais. Ora, não é assim. Esses seres não participam de forma alguma da felicidade pública, nem vivem conforme suas vontades. (...). O fim da sociedade civil é, portanto, viver bem; todas as suas instituições não são senão meios para isso, e a própria Cidade é apenas uma grande comunidade de famílias e de aldeias em que a vida encontra todos estes meios de perfeição e de suficiência. É isto o que chamamos de uma vida feliz e honesta. A sociedade civil é, pois, menos uma sociedade de vida comum do que uma sociedade de honra e de virtude.⁴⁸³

Sob estas prerrogativas, segundo Hannah Arendt, “Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 53.

⁴⁸¹ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 20.

⁴⁸² “(...) Ed è qui che Aristotele distingue fra la finalità più alta della política che consiste in un vivere modalizzato, il vivere felice o bene (*eu o kalòs zen*), e una finalità iniziale e di ordine inferiore che è el vivere semplicemente” (Tradução nossa). MOSCATI, Antonella di. Zoé/Bíos. (In): BRANDIMARTE, R; STUTTE-Chiantera P. ; VITTORIO P. Di.; MARZOCCA, O.; ROMANO, O; RUSSO, A; SIMONE A. **LESSICO DI BIOPOLITICA**. Roma: Manifestolibri, 2006, páginas 336-341, p. 337.

⁴⁸³ ARISTÓTELES. **A Política**. 2006. Op-cit., p. 53/56.

necessidades da vida biológica e das relações dela decorrentes.”⁴⁸⁴. É na *Ética a Nicômaco* que encontramos as distinções entre as três *bíoi*: “(...) a vida dedicada aos prazeres (*bíos apolaustikòs*), a vida política (*bíos politikòs*), e a vida contemplativa (*bíos theoretikòs*). Sempre na *Ética a Nicômaco*, todavia, o viver, *zen*, é definido ‘por si mesmo como um bem e uma coisa agradável’, enquanto a vida, *zoé*, é “bem por natureza” (1170 a-b)”⁴⁸⁵. A escolha por um destes modos de vida decorria da liberdade de que dispunham os cidadãos no exercício pleno da atividade política na *polis*, desvencilhados dos imperativos e das exigências do labor executados pelos escravos e, também, do trabalho artesanal, do comércio que se impõem cotidianamente sobre os homens como garantia de manutenção da vida e, conseqüentemente, tolhendo a liberdade de ação e de movimento na *polis*. Desta forma, os três modos de vida que se apresentam aos seres humanos que dispõem de liberdade teriam em comum:

(...) o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano.⁴⁸⁶

Através da gênese antropológica e política da civilização ocidental, Agamben confirma a tese de que desde os primórdios civilizatórios a vida se torna objeto da política, seja pela condição biológica da vida que lhe é limitante no acesso à vida qualificada na *pólis*, ou mesmo, em seu inverso, como vida qualificada que se realiza no espaço por excelência da liberdade política da cidade. Esta perspectiva biopolítica se articula no decorrer da civilização ocidental, apresentando-se na modernidade a partir da precedência da vida biológica sobre a vida política.

Voltando novamente “*A Condição Humana*”, Arendt apresenta detalhadamente de que forma, a partir do Império Romano, passando pelas estruturas conceituais da cultura judaico-cristã medieval, a modernidade transforma-se no *lòcus* da inversão e da ruptura com a condição ontológica da *Pólis* grega, na medida em que a economia passa a ser determinante,

⁴⁸⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, 1991. Op-cit., p. 20.

⁴⁸⁵ “(...) la vita dedita al piacere (*bíos apolaustikòs*), la vita política (*bíos politikòs*), e la vita contemplativa (*bíos theoretikòs*). Sempre nell’*Etica Nicomachea*, tuttavia, il vivere, *zen*, é definito “di per sé un bene e una cosa piacevole”, mentre la vita, *zoe*, é “um bene per natura” (1170 a-b)” (Tradução nossa). MOSCATI, Antonella di. *Zoé/Bíos*. (In) BRANDIMARTE, R; STUTTE-Chiantera P. ; VITTORIO P. Di.; MARZOCCA, O.; ROMANO, O; RUSSO, A; SIMONE A. *LESSICO DI BIOPOLITICA*, 2006. Op-cit., p. 337.

⁴⁸⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, 1991. Op-cit., p. 21.

elevando o trabalho e, por fim, o labor⁴⁸⁷, a condição característica e determinante da existência política das populações transformadas em sociedades de massas. Sendo assim, “quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância”.⁴⁸⁸

Na modernidade inaugura-se um avassalador processo de biologização da política e, na mesma medida, de politização da vida. Agamben confirma as análises que o precederam de Arendt e Foucault, de que o fato determinante na modernidade é ter tornado a vida biológica, a *zoè*, objeto determinante da política e não mais a *bíos*, a vida qualificada presente no centro da antiga *Pólis* grega. “Ambos, en definitivo, han mostrado como la politización de la *zoé*, de la vida desnuda, determina una profunda modificación de los conceptos políticos de la Antigüedad”.⁴⁸⁹

A leitura que Hannah Arendt faz ao longo de sua obra e, de forma mais específica, em “*A Condição Humana*”, procura demonstrar como na modernidade a política, a *vita activa*, presente entre os gregos foi supressumida pelo trabalho e pelo labor na sociedade de massas humanas atomizadas em processos de produção e de consumo. Tal fenômeno desdobra-se nas experiências totalitárias que o século XX vivenciou. Na obra “*As origens do totalitarismo III – Totalitarismo, o paroxismo do poder*” (1979), a filósofa alemã apresenta esta condição na seguinte formulação:

Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o *governo* totalitário (...). O termo massas só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. (...). Em sua ascensão, tanto o movimento nazista da Alemanha quanto os movimentos comunistas da Europa depois de 1930 recrutaram os seus membros dentre essa massa de pessoas aparentemente indiferentes, que todos os outros partidos haviam abandonado por lhes parecerem demasiado apáticas ou estúpidas para lhes merecerem a atenção. (...). O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário. (...). Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria.

⁴⁸⁷ Hannah Arendt é contundente em seu posicionamento diante da condição moderna ao reduzir o imperativo da pragmaticidade dos processos de labor a que estão submetidas as massas humanas ao redor do planeta. “(...) Laborar significa ser escravizado pela necessidade, escravidão está inerente às condições de vida humana.” Ibidem, p. 94.

⁴⁸⁸ Ibid., p.139.

⁴⁸⁹ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben. Una arqueologia de la potencia.** 2008. Op-cit., p. 50.

A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano-de-fundo para a vida política da nação.⁴⁹⁰

Por seu turno, Foucault, partindo dos conceitos de biopolítica e de biopoder, investiga de que forma os Estados nacionais modernos constituíram a racionalidade administrativo-política a partir da qual estabeleceram rigorosos processos de gestão do território, dos indivíduos e da população. “Foucault, en efecto, con los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* hace referencia al proceso por el cual, con la formación de los estados nacionales modernos, la política se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica de los individuos y de las poblaciones.”⁴⁹¹

Com o advento do capitalismo industrial e as especificações, uma inédita aritmética política abala o vivente. Se a disciplina (“a anátomo-política”) que regula o modo de produção capitalista, se ocupa com o corpo do indivíduo, a biopolítica é o dispositivo que aprimora, desenvolve e intensifica a sua tarefa: governo, não só sobre o corpo, mas sobre a vida biológica como tal: A diferença da disciplina, que investe o corpo, esta nova técnica de poder não disciplinar se aplica à vida dos homens, ou melhor, investe não tanto o homem-corpo, quanto o homem que vive, o homem como um ser vivente. Poderíamos dizer que no limite, atinge o homem espécie. O bio-poder reproduz e administra a vida.⁴⁹²

Porém, o fato decisivo na leitura e na análise que Agamben faz da biopolítica, para além das interpretações de Hannah Arendt e de Foucault, é pensá-la a partir de uma matriz jurídica que relaciona direito e vida presente desde os primórdios da ocidentalidade, manifestando-se na figura do poder soberano e do estado de exceção que se tornam regra na modernidade e que permitem tomar a vida em sua nudez, em sua bioticidade desprovida de qualquer direito político. Transforma, assim, a totalidade da vida num objeto de gerenciamento por parte do Estado; otimiza as potencialidades vitais e deixa morrer, de

⁴⁹⁰ ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo III – Totalitarismo, o paroxismo do poder**. 1979. Op-Cit., pp. 35/36.

⁴⁹¹ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agambem. Una arqueologia de la potencia**. 2008. Op-cit., p. 50.

⁴⁹² Con l'avvento e la specificazione del capitalismo industriale un'inedita aritmética política travolge il vivente. Se la disciplina (“l'anatomo-política”), per regolare il modo di produzione capitalistico, si occupa del corpo individuale, la biopolítica è il dispositivo che ne raffina, radicalizza e sviluppa il compito: governa, cioè, non piú esclusivamente il corpo, ma la vita biológica in quanto tale: “a differenza della disciplina, che investe il corpo, questa nuova técnica di potere non disciplinare si applica alla vita degli uomini, o meglio, investe non tanto l'uomo-corpo, quanto l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente. Potremmo dire, al limite, che investe l'uomo-specie”. Il bio-potere riproduce e amministra la vita. (Tradução Nossa). AMATO, Pierandrea. **La natura umana e il potere: La nozione de biopolítica nell'opera di Michel Foucault**. (In) AMATO, Pierandrea (a cura di). **LA BIOPOLITICA: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività**. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, páginas 15-40, p. 27.

acordo com os cálculos de custo e benefício estabelecidos pela dinâmica econômica determinante das relações vitais produtivas e de consumo.

Que a vida passa a ser concebida como vida nua, submetida ao poder soberano e ao estado de exceção, significa afirmar a “estatização do biológico”. “Na politização da vida desnuda como tal, ele reconhece o acontecimento decisivo da Idade Moderna, a saber, a ‘transformação radical das categorias político-filosóficas clássicas’. Quando a soberania produz o corpo biopolítico da população, a vida desnuda por um lado se torna o fundamento da política ocidental”.⁴⁹³

Desta forma, a crítica de Agamben às formas de vida na contemporaneidade “(...) parte de una teoría de la soberanía, en donde la vida es el elemento original de la política y constituye el núcleo originario aunque oculto del poder soberano.”⁴⁹⁴ Portanto, a perspectiva de Agamben se abre à análise do poder soberano como condição para encontrar uma zona de indiscernibilidade, de confluência entre o modelo jurídico institucionalizado e a constituição moderna de biopoder, de poder administrativo sobre a vida e a morte, estendido à condição humana em sua totalidade.

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano.⁴⁹⁵

Agamben formula a crítica à noção de soberania retomando a constatação do jurista alemão Carl Schmitt em sua obra “*Politische Theologie*”, publicada em 1922. Nesta obra, de múltiplas faces e argumentos o jurista, parte do princípio de que a exceção está no interior da estrutura jurídica “A exceção não é trazida para dentro do direito, eis que já se encontra nele...”⁴⁹⁶. Este é o paradoxo sobre o qual se funda a soberania no Ocidente. “O paradoxo da soberania se enuncia: o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento

⁴⁹³ BAUMANN, Jochen. **A Nova Roupa do Cidadão**. 2003.Op-cit., p. 13.

⁴⁹⁴ HEFFES, Omar Darío. Foucault e Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida. (In) Revista Aulas. **Dossiê Foucault**. N. 3 – dezembro 2006/março 2007.Organização: Margareth Rago & Adilton Luís Martins, Disponível em : <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/22.pdf>. - Acessado em 12/12/2009, páginas 1-22, p. 9.

⁴⁹⁵ AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 14.

⁴⁹⁶ GRAU, Eros Roberto. Apresentação. (In): SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradutor Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, páginas IX-XIV, p. IX.

jurídico”.⁴⁹⁷ Portanto, na clássica definição de Schmitt: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”.⁴⁹⁸

Desta forma, Carl Schmitt, chama a atenção para o fato de que o direito e a aplicabilidade da lei não se apresentam como fins em si mesmos, mas obedecem à lógica das decisões políticas. “A ordem jurídica, como toda ordem repousa em uma decisão e não em uma norma”.⁴⁹⁹ Este pressuposto permite ao jurista alemão ir mais longe e afirmar que a existência da norma somente é possível a partir de uma determinada decisão que justifique o sentido do ordenamento jurídico. Não há sentido e nem aplicabilidade possíveis da norma em situação de caos. “(...) o direito ‘não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens’. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos e physis*, em que a vida é originariamente excepcionada do direito”.⁵⁰⁰

Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais e os quais ela submete à sua regulamentação normativa. A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante.⁵⁰¹

Efetivação e validade da norma dependem essencialmente da anormalidade como seu contraponto, o que significa dizer que o soberano se encontra ao mesmo tempo fora e dentro da norma jurídica, o que lhe permite decidir quando, como e onde pode vigorar o estado de direito e, ao situar-se dentro e fora do direito, é a exceção que confirma e, principalmente, condiciona a regra. “O particular ‘vigor’ da lei consiste nesta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamamos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”.⁵⁰²

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma

⁴⁹⁷ AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 23.

⁴⁹⁸ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradutor Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey. 2006, p. 07.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁰⁰ AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 34.

⁵⁰¹ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. 2006. Op-Cit. p. 13.

⁵⁰² AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 26.

suprema do ordenamento jurídico (Klesien): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.⁵⁰³

É a partir destes pressupostos sobre os quais se assenta o poder soberano que Agamben se posiciona defendendo “(...) que la excepción es el dispositivo y la forma de la relación entre derecho y la vida.⁵⁰⁴ A forma como nos constituímos política e juridicamente no Ocidente, remete a uma relação do direito com a vida que se caracteriza ao mesmo tempo por situações de exclusão e inclusão da vida. Cria-se assim uma zona de indiscernibilidade entre fato e direito. “A situação que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença”.⁵⁰⁵

Lo interesante del concepto de excepción (soberana) que Agamben resignifica y amplía desde el pensamiento de Carl Schmitt es, primero, que esta *relación de excepción* es positiva: la situación que crea la excepción introduce entre las situaciones de hecho y derecho un “umbral de indiferencia”- como ya mencioné – y, este umbral es el propio *estado de excepción* en donde se distingue lo que está adentro y lo que está afuera. Entonces, no tiene como fin controlar un exceso (como el fundamento primigenio de la creación de esta norma jurídica) sino la de definir un *espacio*. Así podría pensarse este *espacio* como un *lugar indiferente*. (...) la indiferencia en si no es positiva ni negativa, sino que posibilita un actuar, un tipo de comportamiento dentro de este estado de indiferencia en las relaciones entre los hombres. (...). El *estado de excepción* es la manera en que modernamente se hace efectiva la violencia en manos del poder soberano y, específicamente, es el momento en que el poder soberano decide efectivizar el uso de su violencia y así confirma la excepción como estado.⁵⁰⁶

Na opinião de Agamben, a modernidade caracteriza-se pelo paradoxo da soberania, na medida em que as decisões soberanas se situam num espaço de indecidibilidade e indiscernibilidade entre fato e direito, entre vida qualificada, detentora de direitos, e vida nua, desprovida de direitos e exposta à violência. O soberano tem a possibilidade de estar dentro e fora da lei ao mesmo tempo. E é neste contexto que a soberania produz o corpo biopolítico da população, dispondo de sua vida e das condições de sua morte. Faz morrer, ou, deixa viver. Portanto, o paradoxo da soberania é que esta politiza a vida desnudando-a de seus direitos políticos, situando-a numa zona de indiscernibilidade entre fato e direito, justiça e injustiça, entre vida matável ou sacrificável, vida nua e vida protegida pelas declarações universais de direito.

⁵⁰³ Ibidem, p. 35.

⁵⁰⁴ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben. Uma arqueologia de la potencia**. 2008. Op-cit., p. 52.

⁵⁰⁵ AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 26.

⁵⁰⁶ TAUB, Emmanuel. **La Modernidad Atravesada: Teología política y mesianismo**. 2008. Op-Cit., p. 58/59.

O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. (...) o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei.”⁵⁰⁷

É sob estas perspectivas civilizatórias que Agamben aponta para o fato incontestado de que o estado de exceção faz parte da estrutura jurídica e política do Ocidente, desde sua gênese, até aos dias de hoje. “O significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão”.⁵⁰⁸ As formas a partir das quais a vida foi potencializada e colocada em ato estão na origem da dinâmica política que se move num constante estado de exceção em relação à norma, à lei e à justiça.

O estado de exceção apresenta-se assim como a inclusão/exclusão da “vida nua”, na dimensão puramente biológica e situando-a na centralidade dos cálculos de custo e benefício do capital, e exclui de sua dimensão cidadã, plural, portadora de direitos e deveres. Esvazia-a de sua condição qualificada que se estabelece na politicidade dos espaços públicos no encontro de pluralidades que se confrontam em busca do bem viver, da felicidade, de formas de vida que se reconhecem porque se articulam politicamente.

É, pois, neste sentido que a exceção constitui a estrutura fundamental da lei e se apresenta como o traço que melhor define o seu caráter soberano: porque expressa uma ruptura da totalidade da ordem jurídica vigente numa determinada situação, e, porque nessa ruptura, a extrema necessidade do juízo coincide com o seu caráter sumário, a exceção manifesta simultaneamente quer uma potência de incluir excluindo, quer uma potência de excluir incluindo. Por isso, pôde Schmitt dizer da exceção que “é mais interessante do que o caso normal. O caso normal não prova nada, enquanto a exceção prova tudo. Não só prova a regra, como é a própria regra que vive só da exceção (...)”.⁵⁰⁹

Agamben alerta para o fato de que o que caracteriza decisivamente a política ocidental é a presença estrutural do estado de exceção, este estado de indiscernibilidade entre a vida e a vida nua, no espaço de inclusão e exclusão, de aplicação da norma e de sua ineficácia. A intensidade desta análise questiona as clássicas definições da política como qualificação das formas-de-vida pública na perspectiva platônica e aristotélica, ou na leitura

⁵⁰⁷ AGAMBEN, HS1. 2002, p. 23.

⁵⁰⁸ AGAMBEN, EE. 2004, p. 14.

⁵⁰⁹ BENTO, Antonio. **Forma de lei, messianismo e estado de exceção**. Julho de 2000, pp. 01-19. Disponível em: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-lei-messianismo.pdf>., acessado em 04/05/2010, páginas 1-19, p. 03.

que se realiza a partir das prerrogativas contratualistas sobre as quais se funda a concepção do Estado moderno, alicerçado nos princípios da liberdade e da igualdade de condições e de direito.

Neste sentido, operando por fraturas, cisões, inclusões e exclusões, a estrutura biopolítica manifesta-se na modernidade em várias perspectivas entre elas: a promulgação dos direitos do homem e do cidadão pela Assembléia Nacional Constituinte da França em 1789, ao mesmo tempo em que, em vários momentos posteriores, mas de forma mais específica nas primeiras décadas do século XX, durante a primeira e a segunda guerra mundiais, milhões de seres humanos viram-se destituídos de seus direitos, numa zona de anomia que permitia sua execução por parte do poder soberano.

Esta estrutura biopolítica continua a manifestar-se de forma contundente na divisão entre direitos do homem e do indivíduo que se encontra cada vez mais privatizado em si mesmo, e os direitos do cidadão, na medida em que a cidadania é concebida como o dever de produzir e o direito de consumir o que for possível. Ou seja, cidadania na modernidade significa obediência à lógica da racionalidade gestora da vida e da morte em sua totalidade. São situações contemporâneas em que os indivíduos se encontram cada vez mais lançados em zonas de anomia. Por isso, tem razão Agamben em dizer: “A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”.⁵¹⁰

Portanto, o posicionamento de Agamben em relação às formas-de-vida que se configuraram na ocidentalidade, com especial atenção à contemporaneidade, encontram seu ponto de aglutinação a partir da VIII tese da filosofia da história de Walter Benjamin, que se apresenta na seguinte formulação: “*A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. (...)*”.⁵¹¹ A análise de Agamben parte do pressuposto de que vivemos em pleno estado de exceção cuja principal característica é a redução da vida a condição de vida nua, destituída de direitos, de cidadania, da condição de participar efetivamente nas decisões políticas que afetam diretamente sua condição.

Sob tal ótica, as formas-de-vida que se apresentam, na contemporaneidade, reduzidas à condição de vida nua, estão submetidas à redutibilidade exclusivamente biológica de sua condição, o que permite que a vida seja objeto da política, transformando-se em

⁵¹⁰ Ibidem, p. 91.

⁵¹¹ LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. 2005. Op-cit., p. 83.

biopolítica. “A defesa da vida tornou-se um lugar-comum. Todos a invocam, desde os que se ocupem de manipulação genética até os que empreendem guerras planetárias”⁵¹²

As análises agambenianas apontam em várias direções, mas duas delas parecem significativas no contexto da análise apresentada até este ponto. Independente da ordem de prioridade dos argumentos aqui apresentados, a questão é que a biopolítica se afirmou significativamente na modernidade como técnica de governo, de gestão da vida produtiva e de consumo das populações e, contemporaneamente, como técnicas de controle biológico da espécie. Articula-se através de um biopoder, que se caracteriza num poder sem precedentes sobre formas de potencialização da vida e da morte, sobre os corpos e as mentes de milhões de seres humanos, num estado de exceção permanente. Portanto, a política moderna, transformada em biopolítica enquanto potencialização da vida, possui na tanatopolítica seu outro pólo constitutivo. Produz constantemente “vida nua”. Inclui e exclui. Incorpora e abandona sistematicamente milhares de vidas supérfluas e indesejáveis.

É sob estes pressupostos e, como já o dissemos anteriormente, que, para Agamben, o campo de concentração é o paradigma da modernidade. Foi nos campos de concentração que a vida foi despojada inteiramente de seus direitos, apresentando-se como vida nua *par excellence* na plenitude do estado de exceção. “Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano e o homem em não-homem.”⁵¹³ No campo de concentração o exercício do poder soberano como prerrogativa de deixar viver ou fazer morrer apresenta-se na plena potencialidade e em ato, na execução sumária da vida sacrificável porque é vida nua, despersonalizada, injustificada e, portanto, fora de qualquer estrutura jurídica que possa ampará-la. Primo Levi em sua obra “*Os afogados e os sobreviventes*” (2004), apresenta um relato contundente da condição da vida nua naquele contexto:

Cercado pela morte, muitas vezes o deportado não era capaz de avaliar a extensão do massacre que se desenrolava sob seus olhos. O companheiro que hoje tinha trabalhado a seu lado amanhã sumia: podia estar na barraca próxima ou ter sido varrido do mundo; não havia jeito de saber. Em suma, sentia-se dominado por um enorme edifício de violência e de ameaça, mas não podia daí construir uma representação porque seus olhos estavam presos ao solo pela carência de todos os minutos. (...). Numa distância de anos, hoje se pode bem afirmar que a história dos Lager foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio não tatearam o fundo.

⁵¹² PELBART, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. 2003. Op-cit., p. 13.

⁵¹³ AGAMBEN, RA. 2008, p. 60.

Quem o fez não voltou, ou então na sua capacidade de observação ficou paralisado pelo sofrimento e pela incompreensão.⁵¹⁴

O campo de concentração manifestou, de forma radical, o limite entre a *bíos* e a *zoè*, entre o direito e o vazio do direito, entre o humano e o inumano, a partir de duas figuras paradoxais presentes no campo. A figura do “*muçulmano*” como “*homo sacer*”, *como* vida nua, matável e sacrificável e a do “*solderkomando*”, prisioneiro do campo recrutado pelos soldados nazistas da SS (SS, sigla que se refere a palavra alemã *Schutzstaffel*, que significa “Esquadrão de Proteção”. Era um grupo ligado ao Partido Nazista, criado em 1925) responsável pela administração e execução do programa da “solução final” nazista, com poderes soberanos. Operava a partir da lógica do estado de exceção em tempo integral, decidindo sobre a vida e a morte dos prisioneiros do campo.

Os Esquadrões Especiais eram constituídos em sua maior parte pelos judeus. Por um lado, isso não pode espantar, uma vez que o objetivo principal dos Lager era destruir os judeus e que a população de Auschwitz, a partir de 1943, era constituída por judeus numa proporção entre 90 a 95% por outro, fica-se atônito diante deste paroxismo de perfídia e de ódio: os judeus é que deveriam pôr nos fornos os judeus, devia-se demonstrar que os judeus, sub-raça, sub-homens, se dobram a qualquer humilhação, inclusive à destruição de si mesmos. Além do mais, atestou-se que nem todos os SS aceitavam de bom grado o massacre como tarefa cotidiana; delegar às próprias vítimas uma parte do trabalho, e justamente a mais suja, devia servir (e provavelmente serviu) para aliviar algumas consciências. (...). Alguns testemunharam que aqueles desgraçados dispunham de uma grande quantidade de bebidas alcoólicas, encontrando-se permanentemente num estado de embrutecimento e de prostração total. Um deles declarou: “Ao fazer este trabalho, ou se enlouquece no primeiro dia, ou então se acostuma”. Mas outro disse: “Por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho. Vocês não devem acreditar que nós somos monstros: somos como vocês, só que muito mais infelizes”.⁵¹⁵

O muçulmano caracterizava-se na realidade dos campos de concentração como vida em pura dimensão biológica, desprovida de direitos políticos, desprovida de si mesma, de linguagem, de eticidade e, conseqüentemente, de dignidade. Enfim, vida nua, *homo sacer*, desprovido de todo e qualquer direito humano, perde sua condição de comunicabilidade e isto lhe impede de reconhecer-se como humano, fica exposto à violência pura do poder soberano que decide sobre sua vida e sua morte. “Talvez nunca, antes de Auschwitz, foram descritos

⁵¹⁴ LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 14.

⁵¹⁵ *Ibidem*, pp. 44/45.

com tanta eficácia o naufrágio da dignidade perante uma figura extrema do humano, e a inutilidade do respeito de si frente à absoluta degradação”.⁵¹⁶

Importa refletir sobre esta paradoxal situação ética do muçulmano. Ele não é tanto, como acredita Bettelheim, a cifra do ponto sem volta, do umbral para além do qual se deixa de ser homem; em suma, a cifra da morte moral, contra a qual se deve resistir com toda força para salvar a humanidade e o respeito de si – e, quem sabe, até a vida. Para Levi, o muçulmano é antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, e a própria humanidade são postas em questão. É uma figura-limite de uma espécie particular, em que perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a própria idéia de um limite ético.⁵¹⁷

Agamben aponta para o fato de que o campo é a evidência dramática da manifestação *in* concreto da matriz biopolítica originária presente na ocidentalidade desde seus primórdios. É a manifestação contundente de suas fraturas, das rupturas metafísicas sobre as quais se articula toda a estrutura política e jurídica que aprisiona a vida e a mantém em uma condição de indiscernibilidade como condição da produção de vida nua, de vida sacrificável.

O campo é o espaço de realização da matriz biopolítica ocidental na medida em que é o espaço de materialização em plenitude do poder soberano e do estado de exceção sobre a qual se manifesta a violência soberana. Fixando à revelia de toda e qualquer ordem jurídica e política na qual se constituíram os direitos humanos, destituindo os seres humanos de sua condição política originária - o momento em que a vida deixa de ser politicamente relevante e, portanto, torna-se matável, sacrificável. “Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, como regra e situação extrema. Converte-se no próprio paradigma do cotidiano”.⁵¹⁸

“(…) en los *campos* existía un orden que excluía de su condición de hombres-políticos a aquellos que allí fueron llevados. Los que estaban a cargo de los *campos* tomaron para sí la violencia soberana porque en este contexto el poder soberano fija el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Es el momento biopolítico de la modernidad por excelencia. (...) si el *Führer* es la ley y se dirige directamente a ellos, ellos son los portadores políticos de la ley-viviente: cada hombre era como un dios soberano, y como tal, podía decidir sobre el otro sin responder de nadie. (...). En realidad esta indeterminación acaba por radicalizar la situación normativa (no suspenderla), y es por ello que no hay comportamiento por fuera de lo que el *Führer* ordena.”⁵¹⁹

⁵¹⁶ AGAMBEN, RA. 2008, p. 69.

⁵¹⁷ Ibidem, p. 70.

⁵¹⁸ Ibid., p. 57.

⁵¹⁹ TAUB, Emmanuel. **La Modernidad Atravesada: Teología política y mesianismo**. 2008. Op-cit., p. 60.

O posicionamento analítico e inquiridor de Agamben frente às formas de vida que se constituem politicamente no Ocidente, apresenta uma realidade contemporânea inquietante, senão desestabilizadora, na medida em que afirma categoricamente que: “*El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*”.⁵²⁰ O tempo é um tempo de produção em massa de “*homines sacri*”, de seres humanos lançados em uma situação de anomia, de abandono, de irrecuperáveis vidas nuas, desprotegidas, matáveis e sacrificáveis de acordo com os interesses e as normas que paradoxalmente se propõem a proteger a vida e a liberdade humanas.

Sob tais pressupostos pode-se dizer que o campo se reproduz cotidianamente por meio de mecanismos de controle, de vigilância à que os espaços públicos locais, nacionais e globais estão expostos. Nesta mesma perspectiva, o campo se reproduz nos espasmos de violência das polícias nacionais e globais à que se atribui o direito de intervenção em outros países com o paradoxal discurso da liberdade, na biopirataria em torno do material genético de florestas, animais e seres humanos. Sob estas perspectivas, o campo se manifesta em nosso dia-a-dia e, fundamentalmente, na medida da busca por segurança mesmo que isto implique na perda da liberdade.

O campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. É significativo que os campos surjam juntamente com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos. (...). O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zonas d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. (...). O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o novo *nómos* biopolítico do planeta.⁵²¹

A partir destes pressupostos metafísicos em que se articulam demandas políticas e jurídicas sobre a vida no Ocidente, a manifestação do poder soberano implica a existência do par inclusão/exclusão da vida e de produção de vida nua como condição da vida qualificada, cabe o questionamento formulado por Emmanuel Taub: “(...) ¿habría poder soberano en la modernidad sin la posibilidad de transformar a parte de la población en *homo sacer*?”⁵²²

A resposta a este questionamento, encontra-se no próprio Agamben, no livro que faz referência às discussões até aqui desenvolvidas, “*Homo Sacer*”: *o poder soberano e a vida nua*” (2002), em que o filósofo italiano afirma peremptoriamente: “Quando vida e política,

⁵²⁰ AGAMBEN, **MSF**. 2001, p. 38.

⁵²¹ AGAMBEN, **HS**. 2002, pp. 182/183.

⁵²² TAUB, Emmanuel. **La Modernidad Atrevessada: Teología política y mesianismo**. 2008. Op-cit., p. 141.

divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção”.⁵²³

Se em Nietzsche a manifestação máxima do niilismo, da ausência de sentido, da vontade de nada querer elevada ao extremo conduz o homem civilizado à sua superação, a assumir uma perspectiva niilista ativa como condição de transposição do sem sentido da existência, a pergunta que poderá ser feita à análise de Agamben, apresenta-se na seguinte forma: Se o campo é a realidade última e permanente da estrutura político-jurídica, manifesta desde os primórdios da civilização ocidental e materializada no estado de exceção em que vivemos, o que será possível esperar das formas-de-vida que se colocarem em jogo neste contexto?

Entre as várias respostas implícitas na estrutura discursiva e analítica de Agamben, serão apresentadas três possibilidades presumivelmente convergentes⁵²⁴. A primeira está na dinâmica do próprio estado de exceção que, por ser exceção à regra, pode abrir espaços para as diversas formas-de-vida a se confrontarem na formulação das regras em jogo e não apenas obedecê-las. A exceção seria assim a condição da abertura de uma exceção vital que poderia potencializar outras formas-de-vida.

Uma segunda possibilidade reside no seio do argumento anterior, mas potencializado por uma concepção rememoradora e redentora de tempo, ou seja, na medida em que o tempo que virá não virá como promessa de futuro, mas que, escatologicamente já se faz no presente na medida em que surge das memórias, das lutas, das dores, dos sofrimentos, das alegrias do passado, articulando formas-de-vida compatíveis com o contexto do tempo presente.

A terceira possibilidade, para a qual convergem as duas anteriores e que se articulará com a vontade de poder de Nietzsche, salvaguardadas suas diferenças lógicas e conceituais, e que será desenvolvida e aprofundada no terceiro capítulo desta tese, relaciona-se com as formas-de-vida resultantes da potência do pensamento como condição da constante e ininterrupta abertura para o vir-a-ser, para o que virá.

⁵²³ AGAMBEN, **HS1**. 2002, p. 55.

⁵²⁴ Aprofundar-se-ão estes aspectos no desenvolvimento da tese ao colocar em jogo no capítulo 3 a dimensão trágica das formas de vida na contemporaneidade em relação a dimensão política que as envolve.

2.2.3 A Máquina/dispositivo governamental e *oikonomica*.

O olhar genealógico, arqueológico e crítico lançado por Agamben sobre as estruturas metafísicas ocidentais originárias como condição de compreensão das múltiplas fraturas humanas, políticas e econômicas que estruturam o modo de ser humano e inumano na modernidade, a forma como a racionalidade política e governamental submete-se aos ditames da economia, tornando-se o *locus par excellence* da captura da vida e de sua administrabilidade a partir de cálculos econômicos de otimização, de rentabilidade na dinâmica da produção e do consumo das sociedades contemporâneas globalizadas, encontra na obra “*El Reino y la Glória: Una genealogia de la economia e del gobierno*” (2008), uma articulada, perspicaz e profunda análise.

Sob esta perspectiva, entre outras possibilidades interpretativas, pode-se dizer que na tetralogia “*homo sacer*” (“Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua”; “Homo Sacer II – O Estado de Exceção; “Homo Sacer II, 2 - El Reino y la Glória: Una genealogia de la economia e del gobierno” e “Homo Sacer III – O que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha”), Agamben tem como foco específico compreender de que forma a dinâmica política ocidental constitui-se, na modernidade e na contemporaneidade, num paradigma de gestão de homens e de coisas, submetido à égide da racionalidade econômica que se transformou em um fim em si mesmo. Passa a determinar as formas-de-vida humana sob pressupostos biopolíticos que têm na disciplinarização e no controle da vida biológica seu eixo operativo, esvaziando a política de sua dimensão ontológica originária presente na Grécia antiga, a de ser o encontro e o confronto público de plurais na busca do bem viver, na constituição do espaço público como espaço ético de exercício da liberdade política.

Agamben coloca em jogo a possibilidade, através de um olhar arqueológico e genealógico de compreender, aspectos da estruturação metafísica ocidental no que concerne à constituição do Estado moderno como *locus* de concentração e aprisionamento do espaço político, articulado em torno de uma racionalidade governamental econômico-administrativa que incide sobre a dinâmica da vida biológica dos seres humanos, determinando suas condições de possibilidade existencial. “El paradigma del gobierno y del estado de excepción coinciden en la idea de una oikonomia, de una praxis gestional que gobierna el curso de las

cosas, adaptándose cada vez, en su intento salvífico, a la naturaleza de la situación concreta con la que debe medir-se”.⁵²⁵

Desta forma, a investigação levada adiante por Agamben na obra “*El Reino y la Glória...*”, tem como eixo central a investigação sobre a constituição dos conceitos de governo e oikonomia na forma como se constituíram nos primórdios da teologia cristã do período medieval, e suas possíveis articulações com os pressupostos políticos e econômicos presentes na modernidade. “La pregunta central de *El Reino y la Gloria* es, en efecto, ¿por qué el ejercicio del poder fue asumiendo en Occidente la forma del gobierno y de la *oikonomia*?”⁵²⁶

A questão norteadora da investigação levada adiante pelo filósofo italiano torna-se assim crucial para a compreensão das questões acima arroladas, bem como do caráter espetacularizado das democracias liberais contemporâneas. Sob esta perspectiva, Agamben chama atenção para os paradoxos e as contradições presentes no discurso sobre nuances totalitários presente nas democracias liberais que, além dos recursos de disciplinarização e controle dos corpos, remete à opinião pública submetida à espetacularização da economia como fim em si mesma, como transcendência imanente e que determina imperativos de gestão econômica da vida como condição de garantia da efetivação e manutenção das bases democráticas no plano local e global.

La sociedad del espectáculo – si llamamos con este nombre a las democracias contemporáneas – es, desde este punto de vista, una sociedad en la que el poder en su aspecto “glorioso” se vuelve indiscernible de la *oikonomia* y del gobierno. Haber identificado integralmente Gloria y *oikonomia* en la forma aclamatoria del consenso es, de este modo, el aporte específico de las democracias contemporáneas y de su governmente by consent [gobierno por consentimiento], cuyo paradigma original no está escrito en el griego de Tucídides, sino en el árido latín de los tratados medievales y barrocos sobre el gobierno divino del mundo.⁵²⁷

Para Agamben, as democracias contemporâneas manifestam, em sua centralidade, a fratura ontológica entre ser e práxis, entre política e economia. Isto as faz operar a partir de uma lógica econômica que se apresenta sobre prerrogativas transcendentais na administrabilidade imanente da vida, do cotidiano, da existência dos seres humanos, uma lógica espetacularizada em sua dimensão global, o que significa dizer, em termos agambenianos, que a “Glória” é o arcano central do poder, ou seja, que a política como

⁵²⁵ AGAMBEN, RG. 2008, p. 95.

⁵²⁶ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben. Uma arqueologia de la potencia**. 2008. Op-cit., p. 90.

⁵²⁷ AGAMBEN, RG. 2008, p. 11.

centralidade das relações de poder em que se movem os seres humanos, as sociedades e os Estados, está esvaziada em sua dimensão constitutiva.

Portanto, o que fundamenta e confere sustentabilidade às democracias é sua aclamação, e/ou aceitabilidade pública diante das propostas econômicas governamentais na gestão da vida, na administrabilidade da saúde, na potencialização da produção e do consumo como efetivação do bem viver. “(...), uno de los resultados de nuestra investigación há sido que la función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, esta todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas”.⁵²⁸

Agamben situa-se na linha dos trabalhos investigativos desenvolvidos por Michel Foucault⁵²⁹, na medida em que retoma temas e conceitos presentes nas pesquisas do final dos anos 70 realizadas pelo filósofo francês, “(...) los conceptos de gobierno y de economía”.⁵³⁰ Apesar das proximidades temáticas entre os dois pensadores, Agamben diferencia-se de Foucault na medida em que busca compreender os fundamentos constitutivos do governo e da economia moderna e contemporânea, a partir dos conceitos estrategicamente situados, presentes na gênese da civilização ocidental, e sua articulação com elementos da teologia cristã e do direito, presentes nos primeiros séculos da era cristã e que se desdobrarão nos debates teológicos medievais, determinando, de certa forma, o *modus operandi* da política, da economia e do governo na modernidade.

Esta diferença de enfoque entre Foucault e Agamben, também marca a diferença entre os estudos e as pesquisas de Michel Senellart e Agamben. (Senellart, Filósofo francês que se insere na tradição das pesquisas em torno da constituição do biopoder na modernidade desenvolvido por Foucault). Em sua obra, “*As artes de governar*” (2006), o autor estabelece uma história do conceito de governo no Ocidente, desde suas origens patrísticas com o

⁵²⁸ Ibidem, p. 11.

⁵²⁹ Foucault parte do princípio de que o exercício do poder na modernidade articulado em torno da disciplinarização e do controle dos corpos tem seu fundamento no poder pastoral proveniente da tradição judaico-cristã. “(...) Enquanto há entre pastor e ovelha uma relação de “dependência individual e completa”, o pastorado é uma representação do poder individualizador, do exercício do poder que sujeita os seres humanos uns aos outros e os torna, ao mesmo tempo, sujeitos individuais. É uma forma de poder – dirá Foucault noutra ocasião – que não se preocupa apenas com o “conjunto da comunidade, mas com cada indivíduo particular, durante toda sua vida”, estando, pois, vinculada a uma produção da verdade, a saber, da ‘verdade do próprio indivíduo”. ASSMANN, Selvino J. Apresentação. (In) FOUCAULT, Michel. **OMNES ET SINGULATIM [para uma crítica da razão política]**. Tradução de Selvino J. Assmann. Desterro: Edições Nephelibata, 2006. páginas I-V, p. I. As pesquisas foucaultinas em torno do poder e de sua apreensão da vida, articulam-se em torno do problema do biopoder e da biopolítica, introduzidos no fim do curso de 1976, *Em Defesa da Sociedade*, tendo como seqüência o curso: *Segurança, Território, População* entre 1977 e 1978, culminando com o curso: *Nascimento da Biopolítica* entre 1978 e 1979.

⁵³⁰ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben. Uma arqueologia de la potencia**. 2008. Op-cit., p. 90.

regimen, por volta do século VI, como arte de conduzir almas, até sua materialização no conceito jurídico-administrativo do Estado moderno por volta dos séculos XVI e XVII.

Senellart demonstra as variações, os deslizamentos e as mutações que permitiram, ao final da Idade Média, a mudança nas relações entre o *regimen* de origem eclesiástico e que “(...) designa portanto um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral, pelo conhecimento dos segredos de seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finalmente individualizada, procura conduzi-los à perfeição”⁵³¹, e o *regnum*, no sentido de poder monárquico e que se caracteriza pelo estabelecimento de princípios normativos com finalidade pragmática em relação ao bem comum, à conservação do poder do príncipe, na medida em que governar é conferir ordem e finalidade à existência humana, sendo o governo do príncipe pautado no modelo do governo divino.

Ao perscrutar a herança teológica da política ocidental, Agamben se insere no debate que ocorreu entre o filósofo e jurista alemão Carl Schmitt e seu conterrâneo, o teólogo Erich Peterson. “Entre 1935 y 1970 se desarrolla una singular polémica entre Erich Peterson y Carl Schmitt – dos autores que, por distintas razones, pueden definirse como “apocalípticos de la contrarrevolución” (Taubes, p. 19)”.⁵³² Carl Schmitt, na obra *Teologia política*, parte do princípio de que todos os conceitos da teoria de Estado moderno são conceitos teológicos secularizados, buscando no pensamento cristão os elementos constitutivos do conceito moderno de soberania.

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da ontologia para a teoria do Estado, à medida em que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.⁵³³

Por sua vez o teólogo Erich Peterson confrontou a premissa schmittiana, sustentando que “(...) el paradigma de una teología política no es una creación de la teología cristiana, sino dela teología judia. A la teología política, Peterson opone otro paradigma, el de una teología económica, elaborado, en los tratados teológicos sobre la Trinidad”.⁵³⁴ O que está em jogo neste contexto para Peterson é afirmar que uma teologia política somente seria possível no

⁵³¹ SENELLART, Michel. **AS ARTES DE GOVERNAR: Do *regimen* medieval ao conceito de governo.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 29.

⁵³² AGAMBEN, RG. 2008, p. 22.

⁵³³ SCHMITT, Carl. **Teologia Política.** 2006. Op-cit., p. 35.

⁵³⁴ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agabem. Uma arqueologia de la potencia.** 2008. Op-cit., p. 92.

contexto de uma teologia judia, uma vez que tem por base o povo de Israel organizado politicamente como uma teocracia, uma monarquia divina que governa os homens e o mundo.

Así, Peterson sugiere que el paradigma teológico del motor inmóvil aristotélico es de algún modo el arquetipo de las posteriores justificaciones teológico-políticas del poder monárquico en el ámbito judío y cristiano. (...). Mientras que en Aristóteles Dios era el principio trascendente de todo movimiento, que conduce el mundo como un estratega conduce su ejército, en este tratado el monarca, encerrado en las habitaciones de su palacio, mueve el mundo como el titiritero maneja sus marionetas mediante los hilos. Sólo en Filón aparece claramente por primera vez algo así como una teología política bajo la forma de una teocracia. Al analizar el lenguaje de Filón, Peterson muestra que la teología política es una creación genuinamente judía. El problema teológico-político se plantea para Filón "en lo concreto de su situación de judío" (p. 30).⁵³⁵

Ainda, segundo Peterson, esta ideia será retomada e desenvolvida pelos primeiros apologetas cristãos como condição de uma formulação de maior completude e de defesa do cristianismo frente ao poder imperial de Roma. Apresentar-se-iam, nesta perspectiva, cristãos como Justino, Taciano, Téofilo, Ireneu, Hipólito, Tertuliano e Orígenes. "(...) Pero es en Eusebio, (...) donde una teología política cristiana encuentra su formulación más completa. Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por parte de Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra".⁵³⁶ Desta forma, à monarquia política romana restaurada por Constantino corresponderia a monarquia divina "(...) al *único* rey sobre la tierra le corresponde el único rey en el cielo y el *único* *nómos* y *Lógos* soberano" (Peterson 1, p. 50)".⁵³⁷

Según sostiene Agamben, autores como Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán o Jerónimo, siguiendo a Eusébio, se sirven del paralelismo entre la unidad del imperio y la unidad de Dios como clave de lectura de la historia. Pero el paradigma de la monarquía divina, sobre el que se funda el paradigma de la teología política, entra en crisis, según Peterson, con la elaboración de la teología de la Trinidad, dando lugar no a una teología política, sino económica.⁵³⁸

Seguindo os rastros deixados por Schmitt e Peterson, resultado do intenso debate entre os dois, Agamben propõe-se a demonstrar de que forma, a partir da teologia cristã, surgem dois paradigmas políticos antagônicos, porém, intimamente conectados. Num primeiro momento, o debate entre o filósofo jurista e o teólogo, pode apresentar-se como um

⁵³⁵ AGAMBEN, RG. 2008, pp. 26/27.

⁵³⁶ Ibidem, p. 28.

⁵³⁷ Ibid., p. 28.

⁵³⁸ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agabem. Uma arqueologia de la potencia.** 2008. Op-cit., p. 92.

debate que se estabelece a partir de dois paradigmas teológicos distintos, inconciliáveis, mas que se complementam funcionalmente, articulando-se e fundamentando os principais conceitos políticos e econômicos em torno dos quais se estabelecem as relações de governo e de gestão administrativa da vida biológica na modernidade e na contemporaneidade.

Una de las tesis que se tratará de demostrar es que de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero funcionalmente conectados: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente - doméstico y no político en sentido estricto - tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social.⁵³⁹

Agamben, ao tomar em consideração a tese schmitiana de que, em grande medida, os conceitos políticos modernos apresentam-se como secularização de conceitos teológicos, desenvolverá suas pesquisas em torno do paradigma da teologia econômica, o que o conduzirá por caminhos conceituais que lhe permitirão reconstituir genealogicamente os conceitos de economia e de governo presentes na modernidade. Nesta perspectiva, o filósofo italiano investigará as formas a partir das quais os paradigmas teológico e econômico se relacionam, o que exigirá que Agamben parta da análise, num primeiro momento, dos pressupostos que fundamentam a teologia da Trindade, presente nos primeiros momentos do cristianismo e, num segundo momento, conduza suas análises à teologia da glória.

Um dos principais problemas que se apresentam nos primeiros séculos da era cristã aos teólogos é a necessidade de justificação de um Deus único, governante do mundo divino e do mundo humano. À tese aristotélica e, por extensão, estoica do motor imóvel como princípio transcendente de todo o movimento que conduz o cosmo sem tomar conhecimento do mundo humano em função de sua absolutidade, os teólogos cristãos contrapõem o dogma da Trindade.

La teología de los capadocios, de la que - junto a Basilio de Cesárea y Gregorio de Nisa- Gregorio de Nacianzo es el principal exponente, se empeña en liquidar las últimas resistencias arrianas y homoousianas, y en elaborar la doctrina de la única sustancia en tres hipóstasis distintas, que se afirmará definitivamente en el año 381 con el Concilio de Constantinopla. Se trataba de conciliar la impostación monárquica de la divinidad implícita en el concepto de la *homoousía* con la afirmación de las tres hipóstasis (Padre, Hijo y Espíritu Santo).⁵⁴⁰

⁵³⁹ AGAMBEN, RG. 2008, p. 13.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 32.

O dogma trinitário implica em consistentes justificativas em várias frentes argumentativas, como condição de evitar os riscos advindos de sua aproximação à concepções politeístas presentes nos povos pagãos no contexto de transição do mundo antigo para o mundo medieval em que o cristianismo busca se afirmar, mas também enfrentar os debates e as oposições teológicas entre monarquistas, adeptos de um único Deus soberano dos céus e da terra, e governamentalistas articulados em torno do dogma trinitário. “Aquí la preocupación de Gregorio es, con toda evidencia, conciliar el vocabulario metafísico de la unidad de la sustancia divina con el más concreto y casi corpóreo de la Trinidad (...)”.⁵⁴¹

O que está em jogo não é pensar e justificar como se estabelece a articulação trinitária para além de algo substancial, mas sim, como modo de ser, ou de relação que se estabelece na unicidade do Deus único, preservando sua absolutidade na medida em que governa providencialmente os destinos do mundo. “(...) se trata, en efecto, de pensar la articulación trinitaria de las hipóstasis sin introducir en Dios una *stásis*, una guerra intestina. Por esto él, usando libremente la terminología estoica, concibe las tres hipóstasis no como sustancias, sino como modos de ser o relaciones (...) en una única sustancia (...)”.⁵⁴²

Para o teólogo Erich Peterson é neste contexto que se dá a passagem de um paradigma teológico político para o paradigma teológico *oikonomico*, na medida em que, para justificar o modo de ser de Deus, das relações das três pessoas divinas que compõem uma única substância, pressupõe uma *oikonomia*, um modo de gestão de tais relações. “En los primeros esfuerzos teológicos para pensar conceptualmente la unidad y la trinidad de Dios, el término “*oikonomia*” será utilizado para hablar de la praxis divina, de su actividad dirigida a un determinado fin.”⁵⁴³

O termo *oikonomia* será tomado pelos teólogos cristãos sob a mesma acepção que possuía entre os gregos e presente de forma sistemática no tratado aristotélico ou pseudo-aristotélico sobre a economia. Para Aristóteles *oikonomia* relaciona-se a administração da casa, das relações vitais que se estabelecem no âmbito privado da *oikos*. Desta forma, fica patente nos pressupostos do filósofo estagirita, o fato de que as atividades próprias da *oikonomia* diferem substancialmente da atividade política desenvolvida em praça pública pelos cidadãos no uso da liberdade. Esta condição reforça o argumento agambeniano de que a metafísica ocidental sobre a qual se funda a civilização se articula em torno de fraturas e

⁵⁴¹ Ibid., p. 34.

⁵⁴² Ibid., p. 34.

⁵⁴³ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agabem. Uma arqueologia de la potencia**. 2008. Op-cit., p. 95.

cisões entre *physis* e *nomos*, entre *humanidade* e *animalidade*, *voz* e *phone*, entre *oikos* e *polis*.

Oikonomía significa "administración de la casa". En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee que la *téchne oikonomiké* se distingue de la política, como la casa (*oikía*) se distingue de la ciudad (*polis*). La diferencia se confirma en la *Política*, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la *polis*, se presentan como opuestos cualitativamente al *oikonómos* y al *déspotés*, que se refieren a la esfera de la casa y la familia.⁵⁴⁴

Agamben chama atenção para o fato de que o *oikos* grego não possui similaridade com a casa familiar concebida e articulada na modernidade, ou mesmo, algo como uma família ampliada, mas caracteriza-se como um organismo complexo em que se entrecruzam múltiplas situações, sendo relações de poder que se estabelecem entre pais e filhos, patrão e escravo, na condução das atividades produtivas e de subsistência, relações conjugais entre marido e mulher. Sob estas perspectivas, a *oikonomia* grega apresenta-se como um paradigma de gestão em torno de um conjunto de atividades práticas e problemas específicos que implicam a manutenção da ordem funcional e das diversas instâncias da *oikos*, como espaço de manutenção da vida biológica. “La *oikonomía* se presenta aquí como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas excepto el funcionamiento ordenado de la casa (o de la empresa en cuestión)”.⁵⁴⁵

(...) es un paradigma que podríamos definir "de gestión" y no epistémico: se trata, entonces, de una actividad que no está vinculada a un sistema de normas ni constituye una ciencia en sentido propio (...), sino cierto modo de ser": (...), pero implica decisiones y disposiciones que enfrentan problemas siempre específicos, que conciernen al orden funcional (*taxis*) de los diversas partes del *oikós*.⁵⁴⁶

É sob este enfoque de *oikonomia*, que se articulam noções de gestão, governo, ordem, disposição, escolha e capacidade de análise, que os primeiros teólogos transpõem para o âmbito teológico, possibilitando, neste contexto, o sentido de plano divino da salvação. “Es sobre esta base que, en la época cristiana, el término *oikonomía* se traspone al ámbito teológico, donde - según la opinión común - adquiriría el sentido de "plan divino de la salvación" (en particular, en referencia a la encarnación de Cristo)”⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ AGAMBEN, RG. 2008, p. 41.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 43.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 42.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 46.

El concepto de oikonomía es el operador estratégico que, antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado - algo que ocurrirá sólo en el curso de los siglos IV y V-, permite una conciliación provisoria de la Trinidad con la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos "económicos" y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática niceno-constantinopolitana alcance su forma definitiva, la oikonomía desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para mantenerse sólo en el de la historia de la salvación.⁵⁴⁸

Segundo Agamben, o sentido de *oikonomia* designando o plano divino da salvação surge com o Apóstolo Paulo, para quem, num primeiro momento “(...) economía era la actividad que se desarrollaba para revelar o cumplir el misterio de la voluntad o la palabra de Dios (*Col, 1,24-25; Eph.,3-9*)”⁵⁴⁹ para tornar-se a própria atividade salvífica encarnada no figura do Filho, “(...) *ahora es esta misma actividad, personificada en la figura del hijo-verbo, la a que se vuelve el misterio.*”⁵⁵⁰ Ou seja, o mistério não é a *oikonomia* em si evidente, mas a própria economia enquanto uma práxis, uma práxis da salvação através da qual Deus se articula e dispõe da vida divina através da Trindade, conferindo ao mundo, às criaturas e a todo acontecimento um sentido oculto. “El arcano de la divinidad y el arcano del gobierno, la articulación trinitaria de la vida divina y la historia y la salvación de la humanidad son, al mismo tiempo, distintos e inseparables”.⁵⁵¹

No hay una economía del misterio, es decir una actividad orientada a cumplir y revelar el misterio divino, sino que lo misterioso es la pragmateía misma, la propia praxis divina. (...). Con un desarrollo ulterior de su significado también retórico de "disposición ordenada", la economía ahora es actividad - en esto realmente misteriosa - que articula en una trinidad y, a su vez, mantiene y "armoniza" en unidad al ser divino.⁵⁵²

Sob estas condições, as concepções de tempo e de história assumem um significado particular e decisivo no cristianismo, o que permite afirmar que o cristianismo é uma religião histórica, para além da figura de Jesus Cristo que assume a condição humana na consecução do projeto salvífico de Deus pai, que se realiza numa dimensão temporal. O cristianismo confere ao tempo valor e sentido salvíficos. Concebe o tempo a partir de uma dimensão escatológica e teleológica, articulando-se em torno de uma teologia da história. Agamben chama atenção para o fato de que a teologia da história vincula-se, desde suas origens, ao

⁵⁴⁸ Ibid., p. 72.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 76.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 76.

⁵⁵¹ Ibid., p. 95.

⁵⁵² Ibid., p. 77.

paradigma econômico e a seus mistérios salvíficos, influenciando diretamente a concepção moderna de história e de uma filosofia da história, da qual Hegel e Marx, salvaguardadas as continuidades e diferenças conceituais entre os dois autores, apresentam-se como seus representantes exponenciais ao proporem a histórica como método de leitura e compreensão das ações econômicas e contingências humanas no decorrer da civilização ocidental.

(...) nuestra concepción de la historia se ha formado bajo el paradigma teológico de la revelación de un "misterio" que es, a su vez, una "economía", una organización y una "administración" de la vida divina y humana. Leer la historia es descifrar un misterio que nos concierne de modo esencial; pero este misterio no tiene que ver con algo así como el destino pagano o la necesidad estoica, sino que se refiere a una "economía" que dispone libremente las criaturas y los acontecimientos dejándoles a ellos su carácter contingente e incluso su libertad y sus inclinaciones (...).⁵⁵³

Portanto, o recurso conceitual, a partir do qual articularam-se os primeiros teólogos em torno de uma economia divina, lhes permitiu afirmar a unicidade de Deus estabelecida em três pessoas distintas, formando o dogma trinitário. Se, por um lado, esta arquitetura teológica lhes possibilitou fazer frente as ameaças e riscos advindos do politeísmo pagão, por outro lado, permitiu, diante do ocaso da cultura clássica e sua visão cosmológica unitária que, a partir de então, passava a se fragmentar e a se bifurcar em pressupostos ontológicos e práticos irrevogáveis, que a teologia cristã pudesse elaborar e manter uma doutrina em que se misturam elementos judeus e pagãos através de um paradigma gestacional que, mantendo o ser de Deus em sua unicidade, permitisse explicar o ato da criação e da redenção através de uma *oikonomia* divina, em que o *Logos* divino e o Filho articulam-se em torno do governo do mundo, conciliados com a unidade da substância divina.

En el ocaso de la cultura clásica, cuando la unidad del cosmos antiguo se fractura, y el ser y el obrar, la ontología y la praxis parecen bifurcar irrevocablemente sus destinos, vemos elaborarse en la teología cristiana una compleja doctrina en la que confluyen elementos judíos y paganos. Esta intenta leer - y a su vez recomponer - aquella fractura a través de un paradigma gestacional y no-epistémico: la *oikonomía*. Según este paradigma, la praxis divina, desde la creación hasta la redención, no tiene fundamento en el ser de Dios y se distingue de él hasta realizarse en una persona separada, el *Lógos* o el Hijo; sin embargo, esta praxis anárquica e infundada tiene que poder conciliarse con la unidad de la sustancia.⁵⁵⁴

Está em questão, neste contexto, o desafio da teologia trinitaria cristã de "(...) conciliar la transcendência de Dios con la creación del mundo, y la ajenidad de Dios con

⁵⁵³ Ibid., p. 88.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 119.

respecto al mundo con la idea estoica y judía de un Dios que cuida del mundo y lo gobierna providencialmente”.⁵⁵⁵ Diante desta aporia, o paradigma da *oikonomia* em sua caracterização administrativa e gestacional apresenta-se como condição de fazer frente aos desafios “(...) como un *lógos*, racionalidad sustraída a todo vínculo externo y una praxis no aferrada a necesidad ontológica o norma preconstituida algunas”.⁵⁵⁶

(...), la *oikonomía* hace posible una conciliación en la cual un Dios trascendente, a la vez uno y trino, puede - permaneciendo trascendente- asumir sobre sí la cura del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supra-mundano coincide con la historia de la humanidad.⁵⁵⁷

Talvez se possa dizer, em concordância com Agamben, que estas articulações conceituais presentes nos primeiros teólogos do cristianismo, no esforço de fundamentar o dogma da Trindade, determinarão, em grande medida, a história dos conceitos políticos e da economia no Ocidente. Neste sentido, esta estruturação teológica exigiu um alto preço, na medida em que introduz em Deus uma divisão entre seu Ser e seu Agir, entre a ontologia e a práxis divina. “Esta polaridade es, en definitiva, una consecuencia de los dos usos teológicos del termino “*oikonomia*”: el primero que se utilizaba para hablar de la organización interna de la divinidad, de su ser; el segundo, para el gobierno divino de la historia, para la economía de la salvación”.⁵⁵⁸

No contexto dos argumentos desenvolvidos até aqui é possível arrolar algumas consequências que incidem diretamente sobre o conceito de política e economia presentes no Ocidente. Uma das primeiras articula-se em torno da concepção cristã de mundo que se apresenta diametralmente oposta à concepção de mundo presente na antiguidade. O mundo cristão é uma criação de um Deus voluntarioso. Deus não cria o mundo como necessidade, mas por um ato de sua vontade livre. “Por ello, entre el ser de Dios y su actividad, como en el dispositivo que los vincula, los teólogos se ven obligados a colocar la voluntad libre.”⁵⁵⁹ Nesta perspectiva, Agamben reafirmará a tese heideggeriana de que o primado da vontade ultrapassa a história da metafísica ocidental culminando com Schelling e Nietzsche. Tem seus fundamentos na fratura teológica entre ser e agir característica da teologia *oikonomica* que funda o dogma trinitário.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 119.

⁵⁵⁶ Ibid., pp. 119/120.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 96.

⁵⁵⁸ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agabem. Uma arqueologia de la potencia.** 2008. Op-cit., p. 96.

⁵⁵⁹ Ibidem, p. 96.

Outra consequência derivada desta fratura no âmago divino entre ser e agir, ser e práxis, apresenta-se na relação entre governo e anarquia. “(...) Toda la controversia de los siglos IV e VI contra Arrio tuvo como eje la cuestión de la *arché* [principio] del Hijo”.⁵⁶⁰ A Igreja posicionar-se-á contra a tese de Ário sustentando que “(...) el Hijo, que asume en su persona la tarea salvífica de Dios, es sin *arché*, es anárquico”.⁵⁶¹ Deus em sua absolutidade é um fim em si mesmo é anárquico, está para além da necessidade de um fundamento, ou seja, a existência de um fundamento é prerrogativa dos seres criados, do homem em sua dimensão necessariamente contingente.

La tesis necena, que al final saldría victoriosa, muestra aquí su coherencia con la doctrina de la *oikonomia*. Así como esta no está fundada ni en la naturaleza ni en el ser de Dios, sino que constituye en sí misma un “misterio”, así en Hijo – es decir, el que ha asumido en sí la economía de la salvación – esta infundado en el Padre; es, como él, anárquico, sin fundamento ni principio. (...). La *oikonomia* y la cristología son -no sólo históricamente, sino también genéticamente - solidarias e inseparables: así como la praxis en la economía, así también el *Lógos*, la palabra de Dios, en la cristología es extirpado del ser y se vuelve anárquico (de aquí las constantes reservas de muchos partidarios de la ortodoxia antiarriana contra el término *homóiosios*, impuesto por Constantino). Si no se entiende esta vocación “anárquica” originaria de la cristología, no es posible comprender ni el desarrollo histórico posterior de la teología cristiana, con su latente tendencia ateológica, ni la historia de la filosofía occidental, con su cesura ética entre ontología y praxis. Que Cristo sea “anárquico”, significa que, en última instancia, el lenguaje y la praxis no tienen fundamento en el ser.⁵⁶²

Desta forma, o dogma, ao fundar-se e articular-se numa economia trinitária, tem por finalidade potencializar a práxis divina no governo da obra da criação, mantendo sua unicidade absoluta originária para além de todo e qualquer fundamento. Ou, expresso de outra forma, a economia e o governo do mundo apresentam-se sem fundamento, anárquicos, na forma de relações transcendentais e imanentes. É o mistério divino que se manifesta na ordem cosmológica, na gestão da vida em sua totalidade, bem como nas particularidades humanas em seu cotidiano. (...). *El aporte de la economía trinitaria es, entonces, hipostasiar, dar existencia real al lógos y a la praxis de Dios, y, a la vez, afirmar que esta hipostatización no divide la unidad, sino que la "economiza" (...)*⁵⁶³.

Nesta visão, Agamben argumenta que no contexto teológico medieval a bipolaridade que se estabelece entre ser e práxis, conduzirá a uma oposição entre teologia e economia.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 96.

⁵⁶¹ Ibid., p. 96.

⁵⁶² AGAMBEN, **RG**. 2008, p. 108.

⁵⁶³ Ibid., p. 110.

Apresentam-se duas racionalidades que terão incidência direta sobre a estrutura e conceitos políticos e governamentais que se constituirão no Ocidente, de forma mais específica na modernidade. Esta condição bipolar originará na estrutura política ocidental o paradigma da soberania, do poder soberano que instaura a ordem jurídica, mas que se mantém fora dela e, por outro lado, a instauração da racionalidade econômica que fundamentará o paradigma do governo como gestão de coisas e de seres humanos.

A partir de los capadocios, en particular con Gregorio de Nacianzo, la oposición entre teología y oikonomía se vuelve una distinción técnica para indicar no solamente dos ámbitos distintos (la naturaleza y la esencia de Dios por un lado y su acción salvadora por el otro, el ser y la praxis), sino también dos discursos y dos racionalidades diferentes, cada uno con su propia serie conceptual y sus caracteres específicos. Hay, entonces, dos lógoi respecto de Cristo, uno que concierne a su divinidad y uno que concierne a la economía de la encarnación y la salvación.⁵⁶⁴

Apresenta-se neste contexto uma das características constitutivas da máquina governamental e *oikonomica* ocidental, na medida em que a economia apresenta-se como transcendência que, através de um articulado sistema de crenças, de leis de mercado revestidas da aura da sacralidade, dirige e determina, através de mão invisível, os destinos humanos. Compete ao governo, no plano da imanência, operacionalizar as verdades reveladas pela economia na administrabilidade da vida e da morte dos seres humanos e da vida em sua totalidade.

Sob estes pressupostos teológicos e *oikonomicos* que fundamentam a máquina governamental, articulados em torno da ruptura ontológica entre ser e práxis, materializa-se na modernidade a ruptura entre política e economia. A política como dimensão ontológica originária, presente na gênese da civilização ocidental, determinante das formas-de-vida, fundante da ordem ética e política da existência humana, encontra-se na modernidade submetida às determinações transcendententes da economia que passa a dirigir no plano da imanência, da cotidianidade da vida humana as formas-de-vida de acordo com os interesses da vontade econômica em jogo. Justifica-se assim entre outras possibilidades interpretativas o surgimento da economia política, que em nossos dias apresenta-se como política econômica.

A partir destas assertivas e na continuidade do esforço teórico de apreensão das características constitutivas da máquina governamental, Agamben demonstra as diferenças entre Reino e Governo. Partindo de uma citação de Carl Schmitt “*le roi règne mais il ne gouverne pas*”, “o rei reina, mas não governa”, o filósofo italiano procura demonstrar que a

⁵⁶⁴ Ibid., p. 112.

característica histórica da cultura política ocidental é marcada por separações e cruzamentos entre o paradigma *oikonomico* e político.

Desta forma, a díade “Reino e Governo” se apresenta como par constitutivo da máquina governamental moderna e contemporânea, na medida em que se apresenta em forma de dois paradigmas distintos, mas ao mesmo tempo operando de forma articulada a partir das rupturas entre ser e práxis, transcendência e imanência. O Reino representa o poder soberano enquanto domínio extensivo, um poder que se exerce sobre o território e tudo aquilo que lhe é constitutivo. O Governo materializa a gestão do território, de suas riquezas, de seu povo, otimizando a vida e a morte de sua população, que passa a ser sistematicamente conhecidos por meio de dados estatísticos, reveladores da dinâmica populacional em suas mais variadas formas de existência, bem como por meio dos códigos de registro e controle da natalidade, da força de militar, da força de trabalho ativa e passiva. Ou seja, a população é tomada como recurso humano personificado nos indivíduos produtores e consumidores.

Se enfrentan entonces dos diversas concepciones del gobierno de los hombres, la primera, todavía dominada por el viejo modelo de la soberanía territorial, que reduce la doble articulación de la máquina gubernamental a un momento puramente formal; la segunda, mas cercana al nuevo paradigma económico-providencial, en el que los dos elementos mantienen, incluso en su correlación, su identidad, y a la contingencia de los actos de gobierno corresponde la libertad de la decisión soberana.⁵⁶⁵

Agamben demonstra que, na tradição metafísica ocidental, o poder se constitui na articulação de duas esferas distintas, porém, interdependentes, transcendência e imanência, ordem divina e ordem humana. A máquina governamental, desde seus primórdios, extrai a justificativa de sua existência deste paradoxo, desta fratura originária. Reino e governo constituem a máquina governamental numa relação de fratura e de constante articulação, o que permite o pleno exercício do poder econômico e político no Ocidente “(...), Reino y Gobierno constituyen una máquina doble, el lugar de una separación y una articulación ininterrumpidas. La *potestas* es *plena* sólo en la medida en que puede ser dividida”.⁵⁶⁶

Compreender a máquina governamental e sua ação na modernidade e contemporaneidade, pressupõe o reconhecimento da doutrina teológica da Trindade e a afirmação da economia em sua dupla dimensão constitutiva e imperativa sobre as formas-de-vida humana vinculada a uma ordem transcendente (*ordo divina*) e ao mesmo tempo vinculadas à uma ordem imanente (*ordo humana*), “(...) el nacimiento del paradigma

⁵⁶⁵ Ibid., p. 191.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 175.

gubernamental sólo se vuelve comprensible si se le situá sobre el fondo “econômico teológico” de la providencia del que es solidario”.⁵⁶⁷

Portanto, segundo Agamben, no contexto de um mundo globalizado contemporaneamente, quem governa é a economia em sua dimensão pragmática e gestacional da vida humana. Sobrepõe-se ao direito e à política, ou seja, exige da política e do direito a conformação de uma ordem legal, bem como a estabilidade política amparada no fortalecimento institucional do Estado para que seu pleno funcionamento, incorporando pessoas à um modo econômico produtivo-consumidor da vida. A máquina governamental, em sua dimensão econômica e pragmática da vida humana, impõe-se na cotidianidade da dinâmica existencial de bilhões de seres humanos e seu fundamento epistemológico localiza-se, segundo o filósofo italiano, no paradigma da providência. Uma vez mais o que está em jogo é localizar o fundamento operacional da articulação entre ser e práxis, transcendência e imanência na constituição da ordem econômica do mundo.

El cristianismo hará frente a la escisión entre ser y praxis, en la que desemboca la ontología clásica, con la elaboración de una doctrina teológica de la providencia. Por un lado, esta doctrina hereda las nociones y la problemática del estoicismo, donde de hecho surgen las primeras teorías de la *prónoia* [providencia]. Por otro lado, la doctrina cristiana es heredada por la teoría y la práctica moderna del gobierno. Desde esta perspectiva, la teología de la providencia es vista como “el paradigma epistemológico del gobierno moderno”.⁵⁶⁸

O paradigma da providência, do governo do mundo, foi a forma a partir da qual a teologia e a filosofia medieval encontraram para contrapor a cisão ontológica clássica que divide a realidade entre ser e práxis, entre o motor imóvel que tudo gera sem ser gerado, mas que, por isso, desconhece a obra de sua criação e a existência relacional dos seres criados. “Ella representa, en el mismo sentido y en la misma medida, el intento de conciliar la escisión gnóstica entre un Dios extraño al mundo y un Dios que gobierna, que la teología cristiana había heredado a través de la articulación “económica” del Padre y el Hijo”.⁵⁶⁹

Deus, em sua abolutidade, permanece na ordem transcendente de um mundo corruptível. Não se dá a conhecer aos seres por ele criados. Entre Ele e os seres humanos não se estabelece qualquer tipo de relação, mas, por intermédio de seu Filho governa o mundo. O Filho é sua materialização imanente através de um plano de salvação a partir do qual governa os destinos do mundo criado.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 197.

⁵⁶⁸ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agabem. Uma arqueologia de la potencia.** 2008. Op-cit., p. 101.

⁵⁶⁹ AGAMBEN, RG. 2008, p. 246.

En la *oikonomia* cristiana, el Dios creador tiene frente así una naturaleza corrupta y extraña, que el Dios salvador, al que se le ha dado el gobierno del mundo, debe redimir y salvar, para un reino que no es, sin embargo, “de este mundo”. El precio que debe pagar la superación trinitaria de la escisión gnóstica entre dos divinidades es la sustancial ajenidad del mundo. El gobierno cristiano del mundo tiene, por consecuencia, la figura paradójica del gobierno inmanente de un mundo que es y debe permanecer extraño.⁵⁷⁰

A partir destes presupuestos a máquina governamental e econômica moderna e contemporaneamente globalizada, opera a partir das leis transcendentales de mercado que incidem diretamente sobre a vida e a morte dos seres humanos. A partir das promessas de salvação pela via da economia impõem-se à totalidade do mundo, dos povos e das culturas, formas-de-vida, hábitos, estilos de vida. “(...), *lo esencial en todo caso es que se gobierna un país – y, llevado al limite, la tierra entera – permaneciendo completamente extraños a él*”.⁵⁷¹

Assim sendo, a máquina governamental funda-se no paradigma providencial, a partir do qual procedem transcendência e imanência, providência e destino como poderes hierarquicamente coordenados em que a decisão soberana transcendente determina a ordem e a harmonia do mundo, confiando a administração e a execução a um poder imanente que goza de autonomia na condução dos negócios humanos. Portanto, para Agamben a máquina governamental articula o Estado moderno em torno de uma condição paradoxal que, neste contexto, atua como poder transcendente, que determina princípios, contratos sociais, donde se estabelece uma determinada ordem. Neste sentido, o Estado é concebido como executor de interesses transcendentales, submetendo os indivíduos, pelo uso exclusivo da força, à ordem que lhe é exigida.

El Estado moderno hereda, en efecto, ambos aspectos de la máquina teológica del gobierno del mundo, y se presenta tanto bajo la forma del Estado-providencia cuanto bajo la forma de Estado-destino. A través de la distinción entre poder legislativo e soberano y poder ejecutivo o gobierno, el Estado moderno se hace cargo de la doble estructura de la máquina gubernamental. El Estado ejerce algunas veces las funciones reales de la providencia, que legisla de modo trascendente y universal, y otras veces cumple las funciones ciegas y ministeriales del destino, que ejecuta con detalles los dictámenes de la providencia y sujeta a los individuos reacios a la conexión implacable de las causas inmanentes y los efectos que su propia naturaleza ha contribuido a determinar. El paradigma económico-providencial es, en este sentido, el paradigma del gobierno democrático, así como el teológico-político es el paradigma del absolutismo.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Ibid., p. 246.

⁵⁷¹ Ibid., p. 247.

⁵⁷² Ibid., p. 249.

Agamben aponta para o fato de que a máquina governamental e econômica, fundada sob o paradigma da providência, materializa-se na modernidade no Estado de direito, onde as estruturas jurídicas e legais regulam e determinam a administração e, em contrapartida, a racionalidade administrativa aplica e executa a lei. Ou seja, o Estado moderno caracteriza-se pelo império da lei sobre a administração do mundo, da existência, da vida e, em sentido inverso, a administrabilidade estatal faz cumprir a lei, de forma que o aparato legal e normativo impõe-se de forma transcendente sobre a racionalidade executiva imanente na economia das coisas e da vida biológica dos seres humanos. Estes pressupostos confirmam, segundo Agamben, que a condição originária do Estado moderno e contemporâneo é oriunda da herança da teologia cristã.

Y cuando el paradigma providencial, al menos en su aspecto trascendente, comienza a declinar, el Estado-providencia y el Estado-destino tienden progresivamente a identificar-se en la figura del Estado de Derecho moderno, donde la ley regula la administración y el aparato administrativo aplica y ejecuta la ley. Sin embargo, también aquí el elemento decisivo sigue siendo aquello a lo que la máquina en su conjunto estaba destinada desde el comienzo: la *oikonomia*, es decir, el gobierno de los hombres y de las cosas. La vocación económico-gubernamental de las democracias contemporáneas no es un incidente que se cruzó en su camino, sino parte integrante de la herencia teológica de la cual son depositarias.⁵⁷³

A partir dos fundamentos da máquina governamental, até aqui arrolados na esteira das reflexões agambenianas, governar significa seguir os princípios transcendentais da lógica econômica em jogo, obedecer às leis de mercado. Ou seja, à racionalidade administrativa e política cumpre uma condição destinal que se lhe impõe em sua totalidade. O Estado deixa de ser a garantia da liberdade ética e política, para tornar-se o *locus* privilegiado de execução no plano da imanência das vontades transcendentais da economia financeirizada e virtualmente globalizada. “Gobernar significa dejar que se produzcan los efectos concomitantes particulares de una “economía” general que permanecería en si misma completamente ineficaz, pero sin la cual ningún gobierno sería posible”.⁵⁷⁴

Agamben, ao fazer a genealogia da teologia econômica como condição de descortinar os fundamentos da política moderna, demonstra de que forma a política no Ocidente vai sendo esvaziada em sua condição ontológica e, em contrapartida, afirma-se uma práxis, uma racionalidade pragmática e administrativa que constitui a máquina governamental que Reina e Governa as coisas e os seres humanos. Esvazia a condição política para afirmar-

⁵⁷³ Ibid., p. 250.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 250.

se a condição econômica dos viventes a partir de articulações estratégicas, jurídicas, administrativas e burocráticas.

Desta forma, o filósofo italiano demonstra que a máquina governamental e econômica está desprovida de fundamento. Ela opera sobre o vazio de uma economia como fim em si mesma. Neste contexto, a vida humana é concebida em sua bioticidade, exposta a processos de gestão racionalizada dos recursos de produção e consumo como condição de alcance da felicidade, do viver bem.

Agamben, ainda demonstra, a partir das pesquisas genealógicas sobre a teologia cristã dos primeiros séculos, que a articulação entre Reino e Governo, ser e práxis, poder transcendente e poder imanente, no governo do mundo, se articulam a partir do estabelecimento de uma complexa hierarquia em que os anjos assumem na economia divina a função instrumental do governo do mundo. “En este contexto, la noción de jerarquía (literalmente: poder sagrado) le permitirá abordar el paralelo entre poder espiritual e poder terrenal, entre angiólogía e burocracia, presente en la teología de los ángeles desde sus comienzos”.⁵⁷⁵

Na teologia cristã, os anjos são, acima de tudo, os ministros do governo divino do mundo, que, ordenados em nove hierarquias ou ministérios, executam a cada instante, tanto no céu como na terra, os decretos da providência. No Ocidente cristão, a angiólogia tem funcionado como paradigma da burocracia, e a nossa concepção das hierarquias ministeriais tem sido profundamente influenciada por este paradigma celeste.⁵⁷⁶

Seguindo os estudos de Peterson sobre os anjos, Agamben procura demonstrar que esta hierarquia angélica é o que mantém a unidade entre poder transcendente e imanente, entre Reino e Governo. A estrutura hierárquica e burocrática que fundamenta o Estado moderno, opera a partir de procedimentos jurídicos e ritos governamentais que conferem publicidade às ações da racionalidade administrativa e política governamental em curso. A burocracia jurídica procedimental e a hierarquização das instâncias decisórias e executoras do governo, ao dar publicidade aos atos do mesmo, conferem-lhe também legitimidade política. Esta condição é o que Agamben caracteriza - na esteira dos estudos de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo - em torno das democracias modernas como democracias espetacularizadas, na medida em que se efetivam e justificam a si próprias a partir de intrincadas e sinuosas estruturas burocráticas e hierárquicas elevadas à condição da máxima

⁵⁷⁵ CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agabem. Uma arqueologia de la potencia**. 2008. Op-cit., p. 107.

⁵⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. Arte, Inoperatividade, Política. (In). CARDOSO, Rui Mota. **Política – Politics. Giorgio Agamben; Giacomo Marramao; Jacques Rancière; Peter Sloterdijk. Crítica do Contemporâneo – conferências internacionais Serralves**. Portugal. 2007. Páginas 17-49, p. 39/40.

expressão da racionalidade governamental possível no governo dos seres humanos e das coisas.

Se por um lado a burocratização e a hierarquização a que estão submetidos os Estados e os governos na modernidade e contemporaneidade transformam o espaço público e a política num espaço espetacularizado, a política enquanto espaço de encontro e confronto de pluralidades encontra-se desprovida de fundamento, numa condição de inoperância. Para compreender esta condição governamental Agamben busca na teologia da Glória os fundamentos para a compreensão deste esvaziamento da esfera da política na contemporaneidade. Neste sentido, aponta para o fato de que nos tratados medievais sobre os anjos, os teólogos cristãos medievais enfrentam uma questão crucial: O que fazem os anjos e Deus após o juízo final?

O governo divino do mundo é, efectivamente, algo essencialmente acabado. Depois do Juízo Final, quando a história do mundo e das criaturas tiver chegado ao fim e os eleitos tiverem alcançado a sua beatitude eterna e os danados o seu eterno castigo, os anjos já nada terão para fazer. Enquanto no Inferno os diabos estão incessantemente ocupados em punir os danados, no Reino dos Céus, como na Europa de hoje, a condição normal é o desemprego. Como escreve um teólogo particularmente radical: “A consumação final não admite nem a cooperação das criaturas, nem qualquer possível ministério. Tal como Deus é princípio imediato de todas as criaturas, é igualmente seu fim, *alpha et omega*. Cessarão, pois, todas as administrações, cessarão todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, pois eles estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar”.⁵⁷⁷

Aqui se está diante de um complexo problema teológico. “Como pensar agora, tanto em Deus como nos homens e nos anjos, uma vida totalmente inoperativa? Como pensar um Reino sem qualquer Governo possível?”⁵⁷⁸ Esta questão teológica multiplica-se numa série de outras questões de suma importância. “Depois de o gênero humano ter sido julgado”, pergunta-se com angústia São Jerônimo, “que vida poderá haver? Haverá outra terra, um novo mundo? Nós conhecemos o que está no meio e que nos foi revelado pelas Escrituras, mas o que está antes do mundo e depois do seu fim é totalmente incognoscível”.⁵⁷⁹

Está em jogo, para os teólogos cristãos, justificar a existência de um deus inoperativo diante do governo do mundo, mas, ao mesmo tempo, evitar interpretações teológicas que o vinculem à idéia de impotência. Ou seja, a equação que os teólogos querem resolver assim se apresenta: “Para evitar o desaparecimento total de todos os poderes, eles

⁵⁷⁷ Ibid., p. 40.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 41.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 41.

separam-no do seu exercício e afirmam que o poder não desaparece, mas que, simplesmente, deixa de ser exercido, assumindo assim a forma imóvel e resplandecente da glória”.⁵⁸⁰

As hierarquias angelicais, que desistiram de todas as actividades de governo, permanecem inalateradas e passam a celebrar a glória de Deus. Ao ininterrupto ministério governamental dos anjos, segue-se agora o eterno canto que, juntamente com os anjos, também os beatos entoam em louvor de Deus. O poder coincide agora integralmente com o aparato cerimonial e litúrgico que antes acompanhava o governo como uma sombra enigmática. (...). Na perspectiva da teologia cristã, em que o governo é algo essencialmente finito, a Glória é a forma em que o poder sobrevive a si próprio e a operosidade impensável encontra o seu sentido no interior da ordem teológica. A relação especial entre glória e inoperatividade (...) designa o fim último do homem e a condição que se segue ao Juízo final, a glória ocupa o lugar da inoperatividade pós-juízo, na qual resolvem todas as obras e todas as palavras divinas e humanas.⁵⁸¹

A teologia da Glória justifica assim a inoperatividade de Deus, a própria eternidade, princípio e fim em si mesmos. “(...) um sábado eterno, no qual Deus, os anjos e os homens parecem misturar-se e mergulhar no nada”.⁵⁸² Neste momento Agamben aponta para a consequência política da teologia da Glória em sua íntima articulação com a inoperatividade. “No início e no fim do poder mais alto está, segundo a teologia cristã, uma figura não da ação e do governo, mas da inoperatividade. O mistério inenarrável, que a glória, com a sua luz ofuscante, têm de esconder, é o da divina inoperatividade (...)”.⁵⁸³

A glória é aquilo que garante o funcionamento da máquina governamental. “(...) toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperatividade do poder e, todavia, precisamente esta indizível, ingovernável vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa (...) manter (...) seu centro em forma de glória”.⁵⁸⁴ Esta condição do poder e da política que tem como centro e condição de operosidade a glória, encontra na imagem do trono vazio sua representação máxima.

Na majestade do trono vazio o dispositivo da glória encontra a sua cifra perfeita. O seu objetivo é o de capturar no interior da máquina governamental – para fazer dela o motor secreto desta – a impensável inoperatividade que constitui o mistério último da divindade. E a glória é que glória objectiva, que exhibe a inoperatividade divina, quer glorificação, na qual também a inoperatividade humana celebra o seu sábado eterno. O dispositivo teológico da glória coincide aqui com o profano e podemos,

⁵⁸⁰ Ibid., p. 41.

⁵⁸¹ Ibid., pp. 41/42.

⁵⁸² Ibid., p. 43.

⁵⁸³ Ibid., p. 43.

⁵⁸⁴ Ibid., pp. 43/44.

portanto, servir-nos dele como paradigma epistemológico que nos vai permitir penetrar o arcano central do poder.⁵⁸⁵

É a partir destas perspectivas genealógicas e arqueológicas derivadas dos fundamentos da teologia cristã dos primeiros séculos do cristianismo que Agambem desvela os fundamentos da máquina governamental e econômica em pleno funcionamento na contemporaneidade. Agamben aponta para o vazio político que reside na hegemonia da economia no tempo presente. A economia transformou-se em um fim em si mesmo, num poder transcendente que governa, a partir de um intrincado aparato jurídico e burocrático, a vida e a morte dos seres humanos, das coisas. Um poder transcendente e imanente que captura a vida humana e a otimiza em sua dimensão meramente biológica.

Agamben aponta para o fato de que a vida humana é em si mesma inoperativa, ou seja, desprovida de finalidade. E é justamente esta característica humana que torna os seres humanos incomparáveis no conjunto da vida natural em seu entorno, pois o homem é um ser sem fundamento em si mesmo, o que lhe impõe a necessidade, diante de sua condição contingente, de atribuir sentido e finalidade à própria existência. E é sobre este pressuposto humano que a máquina governamental e econômica opera na contemporaneidade, capturando e mantendo a vida humana em sua inoperatividade ao potencializar a racionalidade econômico-administrativa na atomização da dimensão biológica da vida.

A vida humana é inoperativa e sem fim, mas precisamente esta falta de operatividade e de fim tornam possível a actividade incomparável da espécie humana. O homem votou-se à produção e ao trabalho, por ser, na sua essência, totalmente destituído de obra, por se um animal sabático por excelência. E a máquina governamental funciona por ter capturado no seu centro vazio a inoperatividade da essência humana. Esta inoperatividade é a substância política do Ocidente, o alimento glorioso de todos os poderes. Por isso, festa e ociosidade voltam incessantemente a surgir nos sonhos e nas utopias do Ocidente e também incessantemente neles naufragam.⁵⁸⁶

A máquina governamental e econômica em pleno funcionamento em nossos dias, opera no vazio de seu fundamento captando e cerceando todas e quaisquer possibilidades de manifestações vitais para além do âmbito biopolítico. Articulando-se em torno de técnicas de vigilância e controle, o que está em jogo é a atomização dos indivíduos privatizados em si mesmos na dinâmica de produção e consumo de suas vidas biológicas. A busca do bem viver que entre os gregos demandava uma postura ética e política reduz-se agora a postura de crença e devoção nos rumos da economia financeira globalizada.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 45.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 47.

Nesta sociedade de indivíduos atomizados na dinâmica da produção e do consumo, o que importa é o espetáculo, são os índices de produtividade que garantem o bom funcionamento da economia, se acompanhados pelos índices de consumo. A máquina governamental articulada em seus sistemas de crenças, de aclamações públicas espetaculares, apresenta-se, neste contexto, como a última fronteira humana possível. Não haveria mais o que fazer, pensar ou propor. O homem chegou a seu limite ontológico, político e ético, cabendo-lhe, neste contexto, otimizar a efêmera e contingente existência numa dinâmica estetizante em torno da vida na redutível condição biológica de sua corporeidade.

CAPITULO III – PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS E POLÍTICAS FRENTE À VIDA COMO VONTADE DE PODER EM NIETZSCHE E À VIDA QUE VEM EM AGAMBEN.

3.1 A vida como ponto de inflexão entre o pensamento de Nietzsche e Agamben.⁵⁸⁷

A condição para a justificação da articulação do pensamento de Nietzsche e Agamben em torno de um posicionamento frente à metafísica ocidental exige atenção diante de questões que assumem centralidade neste debate e que podem ser apresentadas na seguinte forma: Quais as condições de possibilidade de articular um debate entre dois pensadores de tal magnitude, de marcantes diferenças temporais e conceituais? Por decorrência lógica e implícita a este questionamento, dois outros questionamentos se anunciam: Que universo conceitual aproxima os dois pensadores diante dos pressupostos da metafísica ocidental e na compreensão das formas que a vida pode assumir contemporaneamente? E em que perspectivas conceituais tais pensadores divergem, se afastam?

Reconhecendo a extensividade e a intensidade do empenho analítico e conceitual que envolve estes pensadores, seus posicionamentos em torno das formas que a vida assumiu e assume ao longo da trajetória da civilização ocidental, a tentativa de resposta a estas questões, impõe a adoção de um método⁵⁸⁸, de um caminho a partir do qual escolhas serão feitas na vida e na obra destes pensadores.

Na esteira das reflexões nietzscheanas e agambenianas pode-se reconhecer que a condição de ser e estar no mundo é, em grande medida, resultante da apropriação da linguagem, da capacidade de desenvolver no limiar de tempos imemoriais, de simbolizar, significar, nomear as coisas e os objetos, a partir dos quais o pensamento conceitua e

⁵⁸⁷ É importante justificar o desenvolvimento deste ponto da tese, na medida em que se trata de dois pensadores que se apresentam em contextos temporais distintos. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 a 1900) viveu em pleno século XIX, envolto por perspectivas hegelianas, neo-kantianas, positivistas, evolucionistas e românticas. Giorgio Agamben, nascido em 1942, e ainda em plena forma-de-vida, é um homem do século XX e, deste século XXI, que encerra seu primeiro decênio, envolto pelo desencantamento do mundo promovido pelas experiências do pós-guerra (I e II guerras mundiais), pelas dificuldades de se afirmarem sistemas de pensamento que possam ainda aspirar à totalidade de explicação do mundo, da existência, da vida, apresentando-se hegemonicamente na forma fragmentada de pensamento e ação, na crise das instituições, na hegemonia da economia sobre as decisões políticas.

⁵⁸⁸ Uma vez que a filosofia consiste em grande parte na atividade de refletir sobre modos de pensamento, não é surpreendente que os seus próprios métodos estejam sujeitos a esse exame. Embora as diversas escolas tenham frequentemente defendido posições sobre a abordagem correta dos problemas filosóficos, a marcha da história não viu surgir qualquer consenso. BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**: consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes; [tradução, Desidério Murcho... et al]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1997, p. 247.

representa o mundo⁵⁸⁹. É a partir da condição de animais falantes que se pode pensar o próprio pensamento, o pensamento pensando o pensamento. Desta forma, torna-se imperativo ter presente as limitações cognitivas e epistemológicas na apreensão do mundo, na interpretação dos fenômenos e na compreensão daquilo que se apresenta como realidade em nosso entorno.

A linguagem, a partir de sua função simbolizadora, nomeadora, reduz a plenitude do ser que se apresenta à existência que, ao articular-se com o pensamento, aprofunda o reducionismo da linguagem na operacionalização lógica do conceito⁵⁹⁰. A partir destas perspectivas afigura-se que a escolha metodológica na busca do entendimento dos pressupostos conceituais entre Nietzsche e Agamben privilegiará determinadas condições que estão no arco da compreensão destas propostas teóricas e, conseqüentemente, em detrimento inevitável de outras possibilidades interpretativas que possivelmente poderão passar despercebidas, ou conceitualmente consideradas secundárias.

Estabelecer um método significa fazer a aposta de que o processo escolhido apresenta *a priori* as melhores condições de possibilidade de alcance de êxito, na medida em que pode contribuir *a posteriori* para o desenvolvimento compreensivo do objeto ou do problema em estudo em sua multiplicidade de variáveis. Ao anunciar a análise conceitual entre Nietzsche e Agamben, a premissa inicial apresenta-se como determinante do método, ou seja, um método que se pretende investigativo e cuidadoso no trato conceitual que envolve as perspectivas vitais⁵⁹¹ dos pensadores em questão.

Parte-se de categorias de caráter universal assumidas no enfoque inicial, *a centralidade no pensamento de Nietzsche e Agamben*, intercalando em determinados momentos, de acordo com as necessidades, categorias que se caracterizam pela

⁵⁸⁹ Aqui nos movemos a partir da tese de Arthur Schopenhauer: “O mundo como vontade e representação”. Partindo da distinção kantiana entre *phainomenon e noumenon*, Schopenhauer desenvolve a ideia de que o que existe e explica todas as dimensões em que se manifestam a vida, a existência e o mundo é apenas a realidade fenomênica. É a partir da conceituação dos fenômenos que se apresentam à capacidade cognitiva que se representa aquilo que se convencionou chamar de mundo. E é através do corpo que se chega ao conhecimento da vontade como força motriz que dinamiza (*dýnamis*) a existência, a vida em sua totalidade cósmica.

⁵⁹⁰ (...), os conceitos são representações de representações, compreendem em si traços que são tidos por comuns de incontáveis objetos isolados. (...). Pelo processo de filtragem e fixação do diverso intuitivo, que é a formação dos conceitos, as representações perdem necessariamente sua “intuitibilidade”, como a água, quando separada e suas partes componentes, perde a fluidez e a visibilidade (...). (...) os produtos da razão são bem menos coloridos que os do entendimento. (...) para poder chegar a conceitos, estes muitas vezes se perdem da realidade, (...), perdem o sentido. BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Editora Moderna, 1997, p. 40.

⁵⁹¹ Não serão detalhados aspectos biográficos de Nietzsche e Agamben, salvo em circunstâncias que se fizerem necessárias, uma vez que a natureza da tarefa interpretativa e compreensiva se coloca eminentemente na busca dos fundamentos conceituais que movem estes dois pensadores.

particularidade e originalidade dos pensadores em jogo e que permitem uma visão em movimento sobre as potencialidades do pensamento destes filósofos.

A articulação conceitual entre Nietzsche e Agamben em torno da crítica à metafísica ocidental tem o ponto máximo de inflexão nas formas que a vida assumiu e a que foram submetidas, em decorrência de pressupostos epistemológicos e axiológicos que se estabeleceram ao longo dos esforços interpretativos, cognitivos, ontológicos, políticos e éticos e que se apresentaram e se apresentam como constitutivos da dinâmica existencial característicos da civilização ocidental.⁵⁹²

Desde os primórdios da Grécia antiga aos nossos dias, apresenta-se em cada filósofo e em seu exercício de filosofar, do questionar o cosmo, o mundo e a existência em sua harmonia constitutiva, manifestos em múltiplas forças e formas, uma cosmovisão, uma tentativa de apreensão da vida em sua totalidade.⁵⁹³ Enfim, serão o perguntar pela vida, por sua origem, seu sentido e a finalidade. Portanto, a vida em suas múltiplas formas e condições de existência imersas num tempo e num espaço assombrosamente agigantados, comparadas à pequenez, à fragilidade e à contingência humanas, encontra-se na gênese do pensamento filosófico, de seu desenvolvimento até os tempos hodiernos. A sabedoria brota desta condição, do exercício do pensamento, da reflexão como condição do reconhecimento de nossos limites. Pensa-se porque se reconhecem os limites da linguagem, dos conceitos, do pensamento e os limites da humana condição.

⁵⁹² (...), a civilização ocidental pode ser definida, em primeira abordagem, pelo Estado de direito, pela democracia, pela liberdade intelectual, pela racionalidade crítica, pela ciência e por uma economia baseada na propriedade privada. Ora, todos esses valores e todas essas instituições não são ‘naturais’, mas o resultado de uma longa constituição histórica. (...) é possível estruturar a morfogênese cultural do Ocidente tendo como base cinco acontecimentos essenciais: 1. A invenção, pelos gregos, da Cidade, da liberdade sob a lei, da ciência e da escola. 2. A invenção, por Roma, do direito, da propriedade privada, da noção de ‘pessoa’ e do humanismo. 3. A revolução ética e escatológica da Bíblia: a caridade prevalece sob a tensão escatológica. 4. A ‘Revolução Papal’, do século XI ao XIII, que preferiu utilizar a razão sob duas configurações – ciência grega e direito romano – para inscrever a ética e a escatologia bíblicas na História, realizando assim a primeira síntese verdadeira entre ‘Atenas’, ‘Roma’ e ‘Jerusalém’. 5. A promoção da democracia liberal consumada pelo que se convencionou designar como as grandes revoluções democráticas (Holanda, Inglaterra, Estados Unidos, França e, depois, sob diferentes formas, todos os outros países da Europa Ocidental). NEMO, Philippe. **O que é o Ocidente**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 9.

⁵⁹³ Mas se deixarmos de lado o senso comum, e se nos transpusermos para o plano da filosofia, observaremos que há na história do pensamento ocidental, dos pré-socráticos a Heidegger, uma verdadeira obsessão pela busca de um *primeiro* fundamento, de um princípio ou de uma unidade que viriam completar ou colmatar esta lacuna que constitui o sujeito enquanto sujeito falante e, portanto, desiderante. (...) são poucas as exceções que levantaram críticas contra essa tendência que atravessa toda a história da metafísica e da cultura ocidentais. Dentre essas exceções, podem ser citados, na antiguidade, os nomes de alguns sofistas e, nos tempos modernos, a figura do visionário Jacob Böohme e de um filósofo que nada, ou quase nada, tem em comum com aqueles pensadores. Refiro a Friedrich Nietzsche. ALMEIDA, Rogério M. **EROS E TÂNATOS: a vida, a morte, o desejo**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 224.

Pensamos e falamos porque experimentamos, mais do que a possibilidade, a impossibilidade de fazê-los, a falta de fundamento das atividades humanas. Assim como nenhuma normatividade consegue atualizar a promessa gratuita do amor, nenhum pensamento consegue atualizar a potência do pensamento. Não como passar ao ato o recebimento eterno – mas a impotência que daí deriva não provoca mais dois, mas o prazer de ser irreparavelmente profano.⁵⁹⁴

Um filósofo caracteriza-se por pensar profundamente o próprio tempo em seus pressupostos ontológicos, políticos e, conseqüentemente, os desdobramentos em relação à dinâmica existencial que deles se auferem. Nesta perspectiva, Nietzsche vive intensamente a sua contemporaneidade porque se encontra engolfado em seu tempo e pensa-o, questiona-o em seus pretensos avanços, nas orgulhosas propostas e promessas de prosperidade, de progresso científico, cultural, político e valorativo em relação à vida. “(...) Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos.”⁵⁹⁵

Nietzsche situa, isto é, a sua pretensão de “atualidade”, a sua “contemporaneidade” a respeito do presente, em uma desconexão e em uma discrepância. Realmente pertence ao seu tempo, é realmente contemporâneo quem não coincide perfeitamente com ele nem se adequa as suas reivindicações e, portanto, neste sentido, inatual; mas, por isso mesmo, e através desta mesma separação e deste anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros de perceber e captar o seu tempo.⁵⁹⁶

A contemporaneidade de Nietzsche situa-se na paradoxal relação com o próprio tempo. Por um lado, reconhece seus sintomas de decadência, de perda de sentido e finalidade em relação aos referenciais norteadores da existência, da vida na plenitude dos jogos de força, de vontade de poder. Por outro, ao invés de permanecer preso a sentimentos e propostas nostálgicas, ou ainda, de refugiar-se nas realizações de outros tempos assumindo-os como parâmetros orientadores da vida, empenha-se em apropriar-se do tempo como condição da denúncia do esgotamento, da ausência de sentido e finalidade vitais, na pretensão de transvalorar os valores, de alicerçar nova cosmovisão vital. “A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma

⁵⁹⁴ NODARI, Alexandre. O pensamento do fim. (In): SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (Org.). **O comum e a experiência da linguagem**. 2007. Páginas 51-68. Op-cit., p. 64.

⁵⁹⁵ NIETZSCHE, EH, 1995, p. 23 (Por que sou tão sábio – Aforismo 1).

⁵⁹⁶ Nietzsche situa, cioè, la sua pretesa di “attualità”, la sua “contemporaneità” rispetto al presente, in una sconnessione e in una sfasatura. Appartiene veramente al suo tempo, è veramente contemporaneo colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace più degli altri di percepire e afferrare il suo tempo. AGAMBEN, N. 2008, p. 20.

distância; mais precisamente, essa é *relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*.⁵⁹⁷

De fato, a contemporaneidade se escreve no presente assinalando-o antes de tudo como arcaico, e somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *arké*, isto é, da origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste, como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto. A distância – e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem o seu fundamento nessa proximidade com a origem, que em nenhum ponto pulsa com mais força do que no presente.⁵⁹⁸

Porém, se esta relação de contemporaneidade de Nietzsche com seu tempo lhe permite questionar intensamente os fundamentos transcendentais do tempo, por outro lado o inserem na tradição do pensamento moderno, no espírito da filosofia das luzes, na aposta de que é possível atribuir à existência, à vida, sentido e finalidade sobre bases humanas, demasiadamente humanas. Diante da ausência de sentido e finalidade em que se estabelecem os valores vitais que julgam e determinam a vida em sua totalidade de manifestações, cabe o estabelecimento de um projeto estético-psicológico que permita a transvaloração de todos os valores, conferindo ao além-do-homem, na posse da plenitude de suas forças vitais, assumir uma cosmovisão imanente do mundo, da existência e da vida, plena de vontade, de desejo, de constante luta e combate como condição das contínuas criações e destruições de mundos e de formas-de-vida. “O homem, alçando-se ao titânico, conquista por si a sua cultura e obriga os deuses a se aliarem a ele, porque em sua autônoma sabedoria, ele tem na mão a existência e os limites desta.”⁵⁹⁹

Desde suas primeiras obras, como: *O Nascimento da Tragédia*, passando por *Humano, Demasiado Humano I, Humano, Demasiado Humano II (Opiniões e sentenças e O andarilho e sua Sombra, Aurora*, entre outras, Nietzsche esforça-se por apresentar um projeto e uma concepção de vida ao indivíduo que permita tomar a vida em sua condição finita, contingente e imanente. A vida realiza-se na plenitude das forças, no combate entre as forças fisiológicas em ação. Assim, pode-se considerar que na modernidade Nietzsche é o filósofo por excelência, o que assume a vida na centralidade de seu projeto filosófico. A diferença

⁵⁹⁷ La contemporaneità è, cioè, una singolare relazione col proprio tempo, che aderisce a esso, e insieme, ne prende le distanze; più precisamente, essa è *quella relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo*. Ibidem, p. 21

⁵⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. 2009. Op-Cit, p. 69.

⁵⁹⁹ NIETZSCHE, NT, 1992, p. 66 (Aforismo 9 – O Nascimento da tragédia a partir do espírito da música – Prefácio a Richard Wagner).

marcante de Nietzsche em relação a outros filósofos que o precederam, ou mesmo que lhe foram contemporâneos, é sua aposta na vida, nas forças vitais em constante combate que a impulsionam e dinamizam incessantemente para assumir novas perspectivas e formas vitais.

A vida em sua máxima potencialidade pode ser considerada o epicentro do pensamento nietzschiano. “Enquanto a vida *está em ascensão*, a felicidade é igual aos instintos.”⁶⁰⁰. Para Nietzsche, a vida apresenta-se com multiplicidade de significados, impulsos e perspectivas, participantes do jogo de forças que emanam da vontade de poder⁶⁰¹, enquanto estratégia de sobrevivência. A vida é vontade de poder, é vontade de criação e recriação na imanência do devir, das forças cosmológicas que compõem a vitalidade que atravessa o universo existencial em sua plenitude. “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor. (...). Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida, senão – é o que te ensino - vontade de poder.”⁶⁰²

É a partir destas perspectivas que a filosofia de Nietzsche está inserida na paradoxalidade da contemporaneidade do tempo, influenciada pelo legado da filosofia das luzes se constitui como crítica contundente às estratégias civilizatórias ocidentais no afã de

⁶⁰⁰ NIETZSCHE, CI, 2000, p. 23 (O problema de Sócrates - Aforismo 11).

⁶⁰¹ Pode-se dizer que o conceito de Vontade de Poder assume centralidade no pensamento de Nietzsche, na medida em que está intimamente implicado com o projeto de transvaloração dos valores, levado adiante pelo além do homem nietzschiano e que diz respeito a um terceiro e decisivo momento da obra do filósofo. Na formulação do conceito é possível constatar a inspiração schopenhaueriana, que influenciou decisivamente o jovem Nietzsche a partir da leitura da obra de Schopenhauer: “O mundo como vontade e representação”. A influência se dá no estabelecimento da vontade como condição que perpassa a vida em sua totalidade. Porém, afastando-se da visão pessimista de seu mestre inspirador, Nietzsche vai conferir à vontade a poder, a condição de constante criação e recriação da vida. “É no texto *Assim Falou Zaratustra* que Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência e circunscribe seu âmbito de aplicação. Na seção “Dos mil e um alvos”, primeiramente, a apresenta como base das tábuas de valores, já que o homem enquanto criador de valores ao dar a si seu bem e seu mal cria a tábua de sua superação, que expressa a voz de sua vontade de potência. Nesse domínio, a vontade de potência designa as superações dos povos através de suas estimativas valorativas restringindo-se, em vista disso ao âmbito humano e, mesmo nesse, a questões de ordem social e cultural. Ainda assim, aparece como base das interpretações, uma vez que o mundo social e cultural encontra nessa concepção de vontade sua produção”. AZEREDO, Vânia Dutra de. **POTÊNCIA E SUPERAÇÃO: Perspectivas da Vontade (In):** BARRENECHEA, Miguel Angel; CASANOVA, Marco Antônio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (Org.) **Assim Falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, páginas 341-348, p. 341.

Ao longo do texto da tese o leitor provavelmente se deparou com citações em que autores referenciados utilizam o termo “vontade de potência” e, em contrapartida em outros autores e momentos com a terminologia pela qual optamos em nossa redação “vontade de poder” – *Der Wille zur Macht*. Esta opção terminológica justifica-se, em nosso entedimento, pelo fato de que Nietzsche articula o termo/conceito vontade de poder a partir das perspectivas da física, da química e da biologia de sua época, procurando caracterizar à vontade de poder como conjunto de forças em constante jogo e combate e, que constitutivamente perpassam as manifestações vitais em sua totalidade no plano da imanência. Sob tais perspectivas conceituais, entendemos que o uso da terminologia vontade de potência aproximaria Nietzsche de Aristóteles, o que não se apresenta de forma evidente ao longo das obras do filósofo dionisíaco. Sob tais pressupostos é que optamos pela terminologia “vontade de poder” na articulação de nossa lógica argumentativa, mas de ter presente que em determinados momentos o conceito de vontade de potência surgirá a partir de textos de autores e intérpretes colocados em jogo na composição da tese.

⁶⁰² NIETZSCHE, AFZ, 1998, pp. 127/128 (Do superar si mesmo).

domesticar e apequenar o homem, a vontade de poder e, de submeter o homem a formas-de-vida, caracterizadas pela obediência, pela crença em novas transcendências nascidas e fortalecidas no projeto moderno. Assim, Nietzsche desfere sua crítica às estratégias civilizatórias e sua pretensa veracidade e desvalorização da força vital que busca a autonomia na vontade de poder. Postura filosófica de contestação das estratégias de aniquilamento da vontade de vida, pela vontade de rebanho, de domesticação, pacificação e obediência que tornam os homens confiantes, à espera que algo ou alguém que, para além de suas forças, lhes digam o que fazer, que lhes apresentem o melhor caminho e dêem garantias de que há salvação.

Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em uma besta *doentia* através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome. Com os homens domesticados que os sacerdotes “melhoram” não passa nada de diferente.⁶⁰³

A partir destas prerrogativas constata-se que Nietzsche anuncia e desenvolve seu projeto filosófico como um projeto vital. A proposta de Nietzsche articula-se em torno de uma proposta estético-psicológica. Reconhecida e assimilada a morte de Deus, torna-se fundamental que também os homens, animais de rebanho, seres de gravidade, morram. Das cinzas do homem renascerá o além-do-homem, caracterizado pela coragem e vontade de viver a vida assim como ela se apresenta, nas vitórias e derrotas, nas alegrias e tristezas, em dores ou prazeres.

Simplemente querer a vida na pluralidade de possibilidades e contradições, na tragicidade constitutiva, sem apelos transcendentais, desprovida de promessas ontoteológicas, de felicidade advindas de crenças científicas, estatais e políticas, mas assumir riscos e contradições, a condição de finitude existencial como condição inerente à vida em sua totalidade e, especificamente, a vida humana envolta no dramático reconhecimento de que todos são animais mortais. E nesse sentido que Fink pode enfatizar que: “O ponto de partida peculiar de Nietzsche – no início do seu caminho – caracteriza-se por um problema estético-psicológico.”⁶⁰⁴

Quase um século depois da morte de Nietzsche, Giorgio Agamben retoma o debate em torno das formas-de-vida que se apresentam e se impõe na atualidade. E o faz a partir do

⁶⁰³ NIETZSCHE, CI, 2000, p. 52 (Os “Melhoradores da Humanidade” - Aforismo 2).

⁶⁰⁴ FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. S/d., Op.-Cit., p. 21.

espólio nietzschiano ou de um olhar retrospectivo, genealógico⁶⁰⁵, arqueológico, lançando vistas à origem da civilização ocidental sobre as formas de configuração entre a dinâmica política e as estruturas políticas e jurídicas nas relações de determinação das formas-de-vida ao longo da trajetória civilizatória ocidental e mais especificamente, contemporânea.

Agamben proporciona a compreensão do fato de que a vida, desde os primórdios do processo civilizatório ocidental, esteve na centralidade das formas de organização política e jurídica.⁶⁰⁶ Da aurora da aventura humana sobre a terra à efetivação das formas-de-vida que a sociedade humana articulou, elas foram apreendidas por estruturas políticas e jurídicas. A política decisivamente é o que inclui a vida humana na *polis*, excluindo-a da natureza e da necessidade. O *nomos* se estabelece como condição da vida humana apreendida pela *polis* e, portanto, condição do alcance do bem comum, da felicidade. Sob tais pressupostos Agamben aponta o *bando* como sendo uma das primeiras estruturas político-jurídicas do Ocidente, que permite ao soberano banir, excluir da *polis*, abandonar ao perecimento aquelas vidas desnecessárias, ou ameaçadoras da vida que se pretende incluir nos limites legais, excluindo a vida, tornando vida nua a vida que não se conforma a forma legal estabelecida.

(...) o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, por que o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos e phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ (...). A história genealógicamente dirigida não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornemos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. (...) se a genealogia coloca, por sua vez, a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para clarificar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos próbem de toda identidade. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 1979. Op.-Cit, p. 34/35.

⁶⁰⁶ Outra perspectiva a partir da qual se pode distinguir a interpretação do conceito de biopolítica no pensamento de Agamben em relação a Foucault, se apresenta na condição de que para o filósofo francês é na passagem do poder soberano para o Estado moderno que a vida se torna o objeto por excelência da política. De um poder soberano de matar e/ou deixar viver, passa-se à uma razão político-administrativa de fazer viver e deixar morrer. Assim, para Foucault num primeiro momento o que está em jogo neste aprisionamento da vida pela política é o exercício de um biopoder que se manifesta na disciplinarização de corpos e mentes dos indivíduos, caracterizando-se como anátomopolítica. Num segundo momento, a partir do século XIX e XX, concomitantemente às estratégias anátomopolíticas, desenvolve-se todo um conjunto de técnicas, de saberes e poderes que visam o controle do território, a segurança da população, enquanto, vida da espécie humana. É a emergência da biopolítica. Portanto, a biopolítica em Foucault apresenta-se em sua gênese composta por dois momentos distintos conceitual e temporalmente, mas complementares em relação às estratégias civilizatórias modernas e contemporâneas.

⁶⁰⁷ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 115/116.

O argumento central de Agamben é, pois, o de que o processo civilizatório ocidental tem a vida como elemento central da política.⁶⁰⁸ O que está em jogo não são apenas as formas que a vida humana assume no esforço civilizador de estabelecer nítidas fronteiras de discernibilidade em relação à natureza, mas também a preocupação de estabelecer hierarquias nas formas-de-vida a partir das quais os seres humanos organizam a vida na cidade, na *Pólis*. Desta forma, os gregos distinguiram no mínimo duas formas de vida. A *zoé* que designava o fato da existência da vida biológica em suas mais variadas formas e multiplicidades. Dela participam os animais e os vegetais. E a *bíos*, que exprimia a vida qualificada, pelo fato de os indivíduos comporem-se em coletividade e, como decorrência, no encontro e confronto de pluralidades que tinham como fim último buscar o bem comum, o alcance da felicidade.⁶⁰⁹

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.⁶¹⁰

É a partir deste olhar genealógico e arqueológico em busca das formas-de-vida que se constituíram na ocidentalidade, sob a égide de estruturas políticas e jurídicas que Agamben apresenta o estado de exceção⁶¹¹ no qual a vida humana está inserida desde os momentos constitutivos iniciais, tornando-se objeto por excelência da política e do direito e, em

⁶⁰⁸ O homem é, por sua natureza, como dissemos desde o começo ao falarmos do governo doméstico e dos escravos, um animal feito para a sociedade civil. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade um dos outros, não deixaríamos de desejar viver juntos. Na verdade, o interesse comum também nos une, pois cada um aí encontra meios de viver melhor. Eis, portanto, o nosso fim principal, comum a todos e a cada um em particular. Reunimo-nos, mesmo que seja só para pôr a vida em segurança. A própria vida é uma espécie de dever para aqueles a quem a natureza a deu e, quando não é excessivamente cumulada de misérias, é um motivo suficiente para permanecer em sociedade. Ela conserva ainda o encanto e a doçura neste estado de sofrimento, e quantos males não suportamos para prolongá-la. Mas não é apenas para *viver juntos*, mas sim para *bem viver* juntos que se faz o Estado, sem o quê, a sociedade compreenderia os escravos e até mesmo os outros animais. ARISTÓTELES, *A Política*, 2006. Op-Cit, p. 53. (Capítulo V - *Da Finalidade do Estado*).

⁶⁰⁹ Posto que toda ação de conhecer e toda intenção deliberada estão dirigidas à consecução de algum bem, examine-se o que cumpre declarar como sendo meta da política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação. Verbalmente, é quase possível afirmar que a maioria esmagadora da espécie humana está de acordo no que tange a isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ele se referem como a *felicidade* e identificam o *viver bem* ou o dar-se bem como o *ser feliz*. § 4 Livro I ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 2002. Op-cit., p. 42.

⁶¹⁰ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 09.

⁶¹¹ “(...), a escolha da expressão “estado de exceção” implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão. Se exprimem uma relação com o estado de guerra que foi historicamente decisiva e ainda está presente nas noções de “estado de sítio” e de “lei marcial” se revelam, entretanto, inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno e necessitam, por isso, dos qualificativos “político” ou “fictício”, também um tanto equívocos. O estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite.” AGAMBEN, **EE**, 2004, p. 15.

determinadas circunstâncias civilizacionais, transforma-se em vida nua⁶¹², ou seja, remetida a uma zona de indiscernibilidade que a remete ao estado de natureza desprovida da condição política e dos direitos jurídicos, o que a torna sacrificável.

Para Agamben a experiência limite da vida transformada em vida nua, foram os campos de concentração na segunda guerra mundial e que, de certa forma, se tornaram o paradigma de hoje, na medida em que o excesso de leis e normas jurídicas produzidas para garantir os direitos humanos e a vida se apresentam em grande medida desprovidos de efetividade. Em nome da defesa dos direitos humanos, do direito à vida, matam-se seres humanos despropositadamente, torturam-se pessoas, invadem-se países, aniquilam-se povos, comunidades e culturas.

Agamben estabelece intensa relação com o tempo que lhe é contemporâneo, no intuito de compreender o espírito dos tempos atuais, de questioná-lo em seus fundamentos políticos e jurídicos, de colocar-se a pergunta... se é possível desvencilhar-se da violência originária que funda a civilização ocidental estabelecida sobre a cisão entre natureza e *polis*, vida nua e vida qualificada, instaurando um constante estado de exceção, de inclusão e exclusão da vida humana.

Esto significa que lo originario no es la *zoé* ni el *bíos*, sino la operación biopolítica que instituye, en cada caso, dicha oposición. Por ello, para Agamben, sería preciso indagar en la aporía que atraviesa a Occidente, esto es, el lugar de excepción en que la máquina biopolítica opera con toda su radicalidad. Solo en razón de dicha indagación, sería posible recuperar una pregunta que, en medio de la juridización de la política, hace tiempo habría quedado oculta: “que significa actuar políticamente?”⁶¹³

Ao colocar a pergunta em torno do significado da atuação política na contemporaneidade, o que está em jogo para Agamben é investigar as condições de possibilidade de posicionar a vida para além da violência política e jurídica originárias, constitutiva do estado de exceção permanente, no qual a vida humana transita, desprovida de direitos e garantias efetivas de realização. É a supressão deste estado de anomia permanente, característica ontológica do estado de exceção, ou seja, a ligação essencial entre vida e direito

⁶¹² (...). A “vida nua” (ou vida despojada) é a existência despojada de todo valor político (de todo sentido cidadão). O campo (de concentração, de extermínio) é o espaço mais radical (mas não o único), onde se executam as biopolíticas contemporâneas: onde a vida, privada de todos os direitos, pode ser objeto de todos os experimentos. LINK, Daniel. **Retrato de um “pessimista”**. (In) IHU On-Line – Revista eletrônica da Unissinos. São Leopoldo, Rs, nº 81, de 27 de Outubro de 2003, páginas 1-5, p. 4.

⁶¹³ BOLTON, Karmy Rodrigo. **G. AGAMBEN: VIDA, POLÍTICA Y POTENCIA. (Aproximación al problema político de la vida)**. Disponível em http://www.biopolitica.cl/docs/Kamy_AGAMBEN_VIDA_POLÍTICA_POTENCIA.pdf. Acessado em 15/04/2009, páginas 1-9, p. 4.

que se apresenta como tarefa da política que vem. Neste sentido, torna-se imprescindível “imaginar” a ruptura entre violência e direito e as possibilidades advindas à vida humana e à ação humana desvencilhadas do jugo sacralizador da norma jurídica... de uma vida que estabelece o livre uso da norma, um uso profano potencializador da vida que vem.

De esta manera, la vida inseparable de su vivir impide que, desde el seno del hombre, la máquina biopolítica aísle algo así como una nuda vida. Así, frente al humanismo clásico o moderno, Agamben parece intentar un modo originario de comprender la vida humana: como una vida inseparable del “vivir”(al modo del *Dasein* heideggeriano y de “*Una vida...*” deleuziana). La vida no sería más que sus modos de vida. Y solo por ello, ésta vida, en cuanto absolutamente inmanente sería inmediatamente política.⁶¹⁴

Nietzsche, em sua contemporaneidade, pensando o tempo de forma intempestiva e extemporânea, propõe uma postura diante da vida, pautada na dimensão estética da existência. “Nietzsche serve-se de categorias estéticas para formular a sua visão fundamental do ser.”⁶¹⁵ A vida em sua totalidade é um constante jogo de forças, de criação e destruição. O mundo, a existência, a vida, são resultantes do constante combate de forças que constituem a vontade de poder. “(...). Nietzsche igualara “vida” com potência criadora e nesse sentido a chamara de *Vontade de poder*. A vida quer a si mesma, quer configurar-se. A consciência está numa relação rica de tensões com o princípio de autoconfiguração do vivo”.⁶¹⁶ Portanto, reside em Nietzsche uma posição filosófica afirmativa diante da vida em seu caráter lúdico, ilusório, caracterizada pela capacidade de criação e destruição de mundos imanentemente constituídos, como forma de superação do niilismo que se instaurou por força das perspectivas metafísicas que deram sustentabilidade ontológica e fundamentação transcendente ao princípio de causalidade, de verdade, de ser, de existência de vida.

Agamben, na potencialidade em que posiciona as análises das estruturas e estratégias biopolíticas civilizatórias como arcabouço conceitual para apreender a vida na dinâmica vital contemporânea, não se aventura de forma intensamente propositiva na medida em que Nietzsche o faz. Esbarra-se com o pensador italiano nas obras, em seus textos e entrevistas, deixando sempre em aberto possibilidades reflexivas em torno da vida e de suas formas⁶¹⁷. Parece que, na intensidade das análises agambenianas em torno da vida e das

⁶¹⁴ Ibidem, p. 08.

⁶¹⁵ FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. s/d. Op-cit., p. 18.

⁶¹⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: Biografia de uma tragédia**. 2005. Op-cit., p. 294.

⁶¹⁷ “Quem lê os livros de Giorgio Agamben se sente interessado em saber mais e melhor o que para ele é, ou são, “o ser que vem”, o “ser humano que vem”, “a política que vem”, a “ética que vem”, a “comunidade que vem”. Tudo o que vem parece ter a ver com “o messias que vem”. Cá e lá parece haver o prenúncio ou anúncio de algo novo, de algo desejado, esperado em meio ao desespero vivido, perante uma normalidade pesada que não parece

possíveis formas, ele se recusa ou, talvez, titubeie em apresentar a proposta, a via, um possível caminho. Ou ainda, que a potência de seu pensamento é marcada pela impotência em apresentar-se em ato, na forma de propostas políticas, éticas ou estéticas que confirmem determinada perspectiva ontológica.

(...) podemos decir entonces que el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no. Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. (...); el hombre es el animal *que puede la propia impotencia*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia.⁶¹⁸

Sob tais prospectivas poder-se-ia dizer que, para Nietzsche, a vida é concebida como fenômeno estético, exigindo do homem potência de efetivação em ato de sua autotranscendência na afirmação do além-do-homem, como condição de assumir a vida com todas as forças vitais. Para Agamben a vida é concebida como obra de arte, como atividade de livre fruição da potência de viver. A obra de arte é concebida na intensidade intuitiva do artista. Para além de toda e qualquer racionalização ou análise crítica que se possa fazer da mesma, ela permanece para o artista em miríades de potencialidades. A cada olhar, nova possibilidade se apresenta. A fruição da obra acontece na medida em que se preserva sua inoperosidade. Portanto, é no reconhecimento da inoperatividade da potência vital que a vida se atualiza continuamente em suas potencialidades fazendo com que permaneçam abertos os horizontes de possibilidades vitais.

La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación. El arquitecto es potente en cuanto puede no-construir y el guitarrista es tal porque, a diferencia de quien es llamado potente solo en sentido genérico y que simplemente no puede tocar la guitarra, puede no-tocar la guitarra.⁶¹⁹

A vida apresenta-se como ponto de inflexão entre as propostas reflexivas de Nietzsche e de Agamben diante da trajetória civilizatória ocidental e do empenho de propostas metafísicas de apequenamento do homem. Em Nietzsche, de torná-lo animal de rebanho, obediente a padrões morais de avaliação e repressão da vida. Ou da violência originária em Agamben, transformando a vida no objeto por excelência da política e que, na medida em que

deixar nenhuma possibilidade senão uma vida nua.” ASSMANN, Selvino José. Apresentação. (In) AGAMBEN, P., 2007, páginas 7-14, p. 13.

⁶¹⁸ AGAMBEN, PP, 2007, p. 362.

⁶¹⁹ Ibidem, p. 356.

a inclui na *polis* qualificando-a, torna possível sua exclusão, sua desqualificação, fazendo-a sacrificável.

Em outro sentido, o ponto de inflexão em torno da vida de Nietzsche e de Agamben, pensadores que vivem intensamente sua contemporaneidade, estabelece-se na medida em que é característico e peculiar neles a aguda sensibilidade e perspicácia de análise naquilo que se apresenta obscuro em torno da vida. “(...) contemporâneo é aquele que mantém os olhos fixos no tempo, para não perceber a luz, mas a escuridão. Todos os tempos são para aqueles que aspiram a contemporaneidade obscuros. Contemporâneo é, de fato, aquele que pode ver esta escuridão que é capaz de escrever mergulhando sua pena nas trevas do presente.”⁶²⁰

E, neste sentido, o conceito de potência torna-se central na estruturação do pensamento e das análises dos dois pensadores em torno da vida. Para Nietzsche a vida é vontade de poder (potência). Para Agamben a vida é pura potência. Em Nietzsche o conceito de vontade de poder⁶²¹ tem a existência ligada a influências de Kant, Schopenhauer, de pressupostos evolucionistas e científicos da época, entre eles os estudos de fisiologia e comportamento celular. De qualquer forma, a vida como vontade de poder, apresenta-se como um intenso jogo de forças de criação e destruição contínuas impulsionando a vida a superar-se a si mesma a cada instante. Quanto ao conceito de potência em Agamben, identifica-se fundamentalmente a influência de Aristóteles. A vida como potência do pensamento situa-se constantemente como atualização, como poder ser, mas também como reconhecimento dos limites, de poder não ser, de inoperosidade.

Esta estrutura conceitual em torno da qual Nietzsche e Agamben situam suas propostas reflexivas em torno da vida na contemporaneidade, demarca também as significativas diferenças provenientes do espírito do tempo em que viveram e vivem cada um dos pensadores e, que se materializam em suas propostas filosóficas, políticas e éticas. Dir-se-ia: o fato decisivo que cerca estes dois pensadores contemporâneos é a vida sendo problematizada, politizada na intensidade e na centralidade dos desdobramentos civilizatórios hodiernos.

⁶²⁰ “(...) contemporaneo è colui che tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirne non le luce, ma il buio. Tutti i tempi sono, per chi ne esperisce la contemporaneità, oscuri. Contemporaneo è, appunto, colui che sa vedere questa oscurità, che è in grado di scrivere intingendo la penna nella tenebra del presente. (Tradução nossa)” AGAMBEN, N, 2008, p. 23.

⁶²¹ Aprofundaremos estes conceitos em subtítulos específicos presente neste capítulo, onde apresentaremos a vida como vontade de poder em Nietzsche e potência do pensamento em Agamben. No momento, apenas situamos os dois conceitos como condição de justificar nosso intento de sustentar o argumento, de que a vida é o ponto de inflexão que toca de forma mais intensa o pensamento de Nietzsche e Agamben.

3.2 A vida como vontade de poder em Nietzsche e potência do pensamento em Agamben

Afinal, o que é a vida? Seria a vida o conjunto dos eventos que transcorrem entre o nascimento e a morte de um indivíduo? Ou, seria um sopro divino, o inefável transcendente e, portanto, humanamente indefinível? Seria a vida o resultado do movimento de bilhões de células que se movimentam e se replicam numa certa duração temporal? Vida é o nome que atribuímos a um emaranhado processo de transmissão de informações intracelulares que há milhões de anos vêm mantendo e aprimorando os seres vivos, animais e vegetais na biosfera? É a vida manifestação do equilíbrio termodinâmico presente no cosmo?

Sob qualquer dessas perspectivas, o que nós, seres humanos, constatamos - e Aristóteles nos alertou para o fato de que o homem é o único animal que sabe que morre - é que aquilo que chamamos de vida, pode ser comparado ao desenvolvimento de um plano de vôo. Uma vez despertados para a existência, lançamo-nos com todas as nossas forças para manter a vida, em vôo, o máximo de tempo possível. Em determinado momento, cada um a seu modo, alcança o auge, a altura máxima de seu vôo. Nestes instantes, a existência nos dá a impressão de que não há limites para a vida. Mas, nos momentos seguintes iniciam-se os contratempos, as forças começam a falhar, ou, mesmo a faltar, e o processo de descida, de retorno à terra torna-se inevitável. Para alguns, esta descida se apresenta de forma abrupta, abatido em pleno vôo no auge de suas forças. Para outros o caminho de retorno completa-se até o momento da extinção da carga biológica de que é portador e das forças vitais que lhe são inerentes. Porém, em ambos os casos, o resultado final é o mesmo: o encontro com a morte, a volta à condição de não-ser é inevitável. Então, aquilo que nomeamos de vida seria apenas uma impressão sensorial a desdobrar-se num átimo de tempo? Um erro, um equívoco da matéria, conforme a perspectiva de Freud? A manifestação de uma vontade cósmica cega segundo Schopenhauer? Um capricho da natureza que se manifesta na exuberância das belas aparências efêmeras? A manifestação de um conjunto de forças caóticas presentes no cosmo que vão e que vêm num devir sempiterno? Nesta perspectiva, Zygmunt Bauman em sua obra: *“A Sociedade Individualizada: vidas contadas e história vividas”* (2008) apresenta na introdução essa passagem lapidar:

Tanto em termos individuais como coletivos, todos nos elevamos sobre a finitude de nossa vida corporal, e, no entanto sabemos – não conseguimos não saber, embora façamos tudo (e mais) para esquecer – que o vôo da vida, de maneira inevitável, vai cair no solo. E não existe uma boa solução para o dilema, pois é exatamente se elevar sobre a natureza o que abre nossa

finitude ao escrutínio e a torna visível, inesquecível e dolorosa. Fazemos o possível para transformar nossos limites naturais no mais bem guardado dos segredos. (...). É a própria impossibilidade de esquecer nossa condição que nos lança e permite que pairamos sobre ela. Como não nos é permitido esquecer nossa natureza, podemos (e precisamos) continuar desafiando-a.⁶²²

Diante dos questionamentos expostos e da metáfora entre vida e o curso de um voo, com a pretensão de ser um convite à imaginação e à reflexão de nossa condição vital, poderíamos partir do pressuposto de que aquilo que nomeamos civilização é o esforço humano de conferir um sentido e uma finalidade à brevidade e à absurdidade da vida humana. Anterior a isto, a própria existência da noção de vida constitui-se no decorrer da longa caminhada civilizatória empreendida pelos seres humanos em sua condição trágica, de ter que constituir-lhe uma forma-de-vida, como condição da suportabilidade do peso de existir em determinado tempo e espaço às cegas, imerso num conjunto de forças abissais que nos envolvem, nos mantém na existência, mas que, concomitantemente, submete o ser humano a suas implacáveis regularidades de nascimento, crescimento, manutenção na existência e morte. Se aceitarmos o argumento civilizatório como condição da noção de vida, então, estamos diante de dois postulados que se apresentam de forma *sine qua non* para conformar uma definição de vida.

Tomando como pressuposto o argumento civilizatório, a vida é aquilo que os seres humanos linguística e socialmente dizem que é a vida. A noção de vida é resultante da multiplicidade de relações que os seres humanos estabelecem entre si em determinado tempo e espaço. É a resultante de processos culturais característicos dos diversos momentos civilizatórios. Aquilo que se define como vida apresenta-se como forma-de-vida, como adequamento existencial ao contexto civilizatório em curso. Portanto, a vida ao se apresentar como forma-de-vida num determinado contexto, circunscreve-se ontológica e politicamente. É uma forma de ser e de estar com os outros seres humanos no tempo e no espaço de uma existência, de participar em maior ou menor grau de uma cosmovisão, que pressupõe ordem e harmonia nos ciclos vitais do nascimento, crescimento e da morte de seus indivíduos. Enfim, uma forma-de-vida civilizatoriamente estabelecida é aquilo que justifica a manutenção e o uso das vidas de seus indivíduos.

O segundo postulado argumentativo advém da análise de Freud, presente em seu texto: “*O mal-estar da civilização*”, ou seja, de que aquilo que se define como vida num determinado contexto civilizatório é resultante da repressão dos instintos vitais constitutivos

⁶²² BAUMAN, Zygmunt. **A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008, p. 7.

da vontade humana. Neste contexto, a civilização é uma camisa de força que conforma a vida humana conferindo-lhe sentido e finalidade. As formas-de-vida engendradas pela dinâmica civilizatória pressupõem dor e sofrimento, na medida em que civilizar significa submeter ao império da artificialidade cultural humana as forças vitais que se manifestam no animal homem.

Sob estas perspectivas, a filosofia de Nietzsche se apresenta como um intenso questionamento da moral e dos valores civilizatórios ocidentais em seu empenho em reprimir e rebaixar vida em seus impulsos criativos. “Mas quando se trata de Nietzsche, devemos, (...) partir do seguinte facto: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, constitui a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, quer dizer, fazer filosofia a ‘golpes de martelo’.”⁶²³ Nietzsche denuncia, num primeiro momento, os pressupostos socrático-platônicos que fundamentam o horizonte metafísico que se arroga o direito de conferir à dinâmica vital, uma forma-de-vida pautada na verdade do ser. Para a metafísica socrático-platônica presente nos fundamentos da civilização ocidental, o mundo assim como o sentimos e percebemos é um equívoco de nossas sensações e percepções. Somente com a primazia da razão, da *episteme* é que se pode estabelecer o fundamento sobre o qual é possível projetar um mundo verdadeiro conferindo à vida humana sentido e finalidade.

Nietzsche é um filósofo antimetafísico. Nietzsche é, portanto, um filósofo que não aceita a verdade como adequação nem como descoberta. Dizer isto não significa apenas descartar e desmantelar o pressuposto fundamental de toda uma construção metafísica. É mais do que isto: é minar toda a catedral, seu topo gótico, frontispício, suas colunatas, suas naves centrais e laterais, os alicerces profundamente incrustados no seu subsolo.⁶²⁴

Desta forma, para Nietzsche, a arquitetura civilizatória ocidental e seu domínio sobre a vida em sua totalidade de formas e manifestações, se completa com a incorporação da cosmovisão judaico-cristã que conferirá à metafísica da verdade racional socrático-platônica uma dimensão teleológica e escatológica à existência, conformando assim uma perspectiva ontoteológica que determinará os parâmetros morais e políticos a partir dos quais a vida é concebida. A verdadeira vida, uma vida de alegria, de felicidade, nós a encontramos na vida além-túmulo, num mundo de paz, de harmonia que se encontra para além-deste-mundo. É a negação do mundo imanente, da vitalidade das forças terrenas, do jogo entre a vida e a morte

⁶²³ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução Antonio M. Magalhães. Porto (Portugal): Rés-Editora, 2001, pp. 5/6.

⁶²⁴GONZAGA, Drauzio. Nietzsche, filósofo da vida ou a “verdade” na perspectiva. (In) ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) Deleuze... [et al.]. **Por que Nietzsche?** Rio de Janeiro: Achiamé, 1972, páginas, 91-97, p. 93.

a que estão submetidos o corpo e a carne, como condição de afirmação de um mundo transcendente, eterno, livre da morte, da dor e do sofrimento. “(...), fue el cristianismo el que trajo la salvación. El cristianismo prestó a la vida el fin absoluto que esta ansiaba, (...). La salud del alma y el reino de Dios se ofrecían a los hombres como el fin absoluto más allá de todo lo singular, lo fragmentario y absurdo de la vida.”⁶²⁵

Nietzsche se dá conta de que a cosmovisão moderna seculariza os pressupostos civilizatórios judaico-cristãos. Se na aurora dos tempos modernos a morte de Deus é inevitável, à sombra de seu cadáver o homem moderno ergue novas transcendências: o Estado, a ciência, a técnica, a história, a democracia, o socialismo, o anarquismo, como condição de amparo ao desespero humano de sentir-se só diante da imensidão do cosmo, de perceber que, provavelmente, a vida não tem um sentido predeterminado, de que não há no plano terreno a vitória da vida sobre a morte, mas de que o par vida/morte é indissociável da dinâmica de renovação das forças cosmológicas que atravessam a totalidade dos entes que se apresentam à existência. Assim, poderíamos dizer que a modernidade se empenhou em expurgar o desespero humano diante da percepção de que a vida humana está submetida a necessidades e contingências e, diante das quais a vontade de domínio humana encontra limites.

Portanto, Nietzsche se propõe a desenvolver uma filosofia da vida antitética às pretensões ocidentais em curso desde a antiguidade socrático-platônica, associada às perspectivas judaico-cristãs que se materializam na aposta moderna em torno de uma razão tecnocientífica e histórica, que tem a intenção deliberada de abarcar a vida em suas mais variadas formas de manifestação vital no âmbito de uma totalidade racional que se projeta no estabelecimento do princípio de unidade, como condição de conferir à vida uma dinâmica teleológica potencializada na filosofia do progresso, cujas pretensões e esforços utópicos eram conferir sentido e finalidade à vida da humanidade.

Nietzsche (...) ruptura con toda idea totalizadora, con cualquier clase de conceptiva que conduzca a pensar la historia como unidad, ya sea en el sentido de una teleología catastrófica, ya sea en el progreso hacia una utopía final para la humanidad. Toda finalidad transhistórica es descartada por Nietzsche. La historia sólo es lucha incesante entre voluntades de poder antagonistas que persiguen fines particulares. La cuestión del sentido de la historia se plantea entonces en conexión con el hecho de que la ausencia de una fuerza supracósmica o intracósmica como *telos*, vuelve libre a todo individuo para dar un sentido propio a su acción.⁶²⁶

⁶²⁵ SIMMEL, Georg. **Schopenhauer e Nietzsche**. 2005. Op-cit., p. 14.

⁶²⁶ MECA, Diego Sánchez. **En torno al Superhombre: Nietzsche y la crisis da la modernidad**. Barcelona (Espanha): Editorial Anthropos, 1989, p. 11.

Pode-se dizer, sem exageros, que a filosofia de Nietzsche marca um diferencial analítico em relação à tradição filosófica ocidental, mesmo tendo presente que, ao fazê-lo, utiliza-se das categorias filosóficas que pretende criticar, o que lhe imputa a crítica heideggeriana de ser o último filósofo metafísico da tradição ocidental. A metafísica ocidental de Nietzsche e seu conceito de vontade de poder teriam alcançado seu ápice. Tensionando um pouco mais os argumentos, talvez, possamos situar Agamben nesta tradição crítica inaugurada por Nietzsche no final do século XIX. Motivará intensas reflexões filosóficas. Por um lado a filosofia de “Ser e tempo” de Heidegger. Por outro, influenciou a elaboração filosófica de Gilles Deleuze e Michel Foucault, citando apenas alguns filósofos de maior proximidade a Agamben. O primeiro, dos dois filósofos franceses, alguém que se articula em algumas perspectivas filosóficas com Agamben, e o segundo torna-se inspirador de parte dos problemas com que se move a filosofia política de Agamben e sua pretensão de constituição de uma ontologia da potência.

Agamben parte de um pressuposto já anunciado por Aristóteles em sua obra “*De Anima*”, e que permanece inalterado até nossos dias, de que aquilo que nomeamos como vida, permanece ao longo dos tempos como algo indefinido, um termo marcado pela polissemia e, por esta condição propensa aos mais variados usos, sejam eles econômicos, políticos ou legais que dela se pretende fazer em determinado contexto civilizatório. Ou seja, a vida habita uma zona de indiscernibilidade conceitual, o que lhe confere uma condição sem conceito, o que permite sacralizá-la, tirá-la do uso comum na medida dos interesses e dos jogos de poder em questão.

Sob esta condição, Agamben constata que a vida humana, na contemporaneidade, encontra-se numa condição paradoxal. Assomam-se os atos legais, as declarações internacionais, os acordos e tratados entre Estados-nações em torno da proteção da vida humana em sua multiplicidade de formas e condições. Paradoxalmente, esta mesma vida protegida legalmente encontra-se à margem da lei. Apresenta-se como vida nua, destituída de direitos, vilipendiada em suas garantias legais. Potencializada em sua condição de produção e consumo, mas abandonada quando os custos de sua manutenção ameaçam a lógica dos lucros. Enfim, uma vida que, impulsionada ao viver, mas abandonada à própria sorte, é deixada morrer na medida em que se exaurem suas possibilidades de uso econômico e político.

Agamben procura demonstrar que é recorrente na trajetória da civilização ocidental, o rebaixamento da vida à condição de vida nua. A essência da estrutura política presente na ocidentalidade é a biopolítica. A vida é, desde os primórdios civilizatórios, submetida a fraturas, a cisões, a processos de inclusão a partir da lógica de estados de exceção que,

paradoxalmente, se caracterizam pela exclusão da vida de sua esfera natural e/ou de direitos. Neste contexto, na modernidade, a política, em sua especificidade biopolítica, assume uma condição inusitada, ou uma maior radicalidade em relação a outros contextos civilizatórios, produzindo dispositivos que apreendem, conformam e determinam os horizontes em que a vida se move.

Na ótica de Agamben, é na contemporaneidade, sob o efeito metafórico da queda do muro de Berlim e da conseqüente hegemonia de contornos fundamentalistas da democracia ocidental, que se constata com maior intensidade a produção de dispositivos econômicos, jurídicos, técnicos, produtivos, consumistas, de perda da noção de experiência por parte do homem, de sua manutenção em condição de puro ato, desprovido de suas potencialidades e lançado no vazio da efemeridade temporal, que o paradigma de nosso tempo anunciado pelo filósofo italiano, apresenta-se na forma do campo de concentração, caracterizado pela produção de vida nua e concomitantemente sua desapropriação do estatuto de vida qualificada, de controle e manipulação da forma-de-vida em pura condição biológica.

A vida que corre na efemeridade da cotidianidade temporal contemporânea é vida sacrificável pelo poder soberano, articulado e sustentado pela dinâmica do capital financeiro que se move extraterritorialmente, porém, não matável, na medida em que é amparada por um estado de exceção que se caracteriza pelo excesso de normatividade e controle sobre a vida. É sob tais estimativas que Agamben afirma, diferentemente de Foucault, para quem a biopolítica é um fenômeno da modernidade, que a biopolítica se manifesta na origem da dinâmica civilizatória. O humano como resultante da fratura com a natureza, o humano detentor de voz foi quem possibilitou conceber-se como um ser em si, aberto à existência em sua totalidade, afastando-se dos limites da voz animal. O homem como animal gregário, detentor de complexa estrutura lingüística, de expressão e comunicação, constrói um mundo que pode abrigar suas condições e limites vitais, um mundo que dure mais que sua existência biológica mortal, conferindo sentido e finalidade à existência. É sob estas concepções que desde os primórdios da condição civilizatória a vida humana transformou-se em objeto da política.

Os argumentos arrolados acima podem auxiliar na aproximação do posicionamento de Agamben perante a metafísica ocidental. A proposta filosófica do pensador italiano, em sua globalidade, é uma tentativa de desnudar a estrutura metafísica ocidental na medida em que, para Agamben, o esforço civilizatório ocidental, em sua totalidade, se articula sobre bases metafísicas cujo princípio motor é a dialética, ou seja, o movimento de transformar o negativo num momento positivo e, assim fazendo, com que o negativo seja a condição de uma

marcha sempre adiante, de aprisionar, condicionar, conferir sentido e finalidade à vida a partir de instituições políticas, técnicas, científicas e históricas.

(...), crítico é o pensamento que, através de seus elementos constitutivos colocadores de signos de uma negatividade absoluta, resguarda a inapreensibilidade e a inacessibilidade do objeto, mantendo sua pura e constante liberdade. Fluente, deslizando no abismo do nada, tudo que se relaciona com o positivo fica mantido em inteira contingência e suspensão. Ao invés de apenas uma busca pelas condições de possibilidade do conhecimento, a crítica é, primeiramente, uma garantia das condições de inacessibilidade ao objeto do conhecimento do qual, entretanto, não abre mão, de sua inapropriabilidade.⁶²⁷

Aqui podemos marcar uma diferença decisiva entre os movimentos filosóficos nietzschianos no que se refere a crítica à metafísica ocidental e o posicionamento de Agamben frente à mesma. A partir da análise de Agamben sobre a estrutura metafísica ocidental, - e diferentemente da crítica de Heidegger a Nietzsche que o define como último metafísico, na medida em que, ao afirmar a vontade de poder, o filósofo zaratustriano estaria reafirmando a estrutura metafísica ocidental em sua condição de transcendência, - pode-se conjecturar que Nietzsche permanece refém da metafísica ocidental, de sua estrutura dialética em sua irrefreável marcha adiante, manipulando as formas-de-vida em cada contexto civilizatório, como forma de acomodação vital frente aos desafios que se apresentam aos seres humanos.

Nietzsche, ao reconhecer a estrutura moral sob a qual se assenta a metafísica ocidental em sua dinâmica repressora das forças vitais, propõe como superação da mesma a potencialização da vida humana na perspectiva do além-do-homem. Dirá que é preciso que o homem, animal de rebanho, morra para dar lugar ao além-do-homem, uma espécie de ser humano com capacidade de transformar a ausência de sentido existencial em condição de afirmação da vida de forma incondicional. Neste movimento de superação do homem, Nietzsche faz uso do negativo, como condição do movimento filosófico no qual se justifica o anúncio de uma filosofia do meio-dia. Uma filosofia do sol a pino, uma filosofia para aqueles homens que têm coragem de viver nos altos cumes com ventos gélidos e uivantes e, mesmo assim, festejar a afirmação da vida.

Para Agamben, a proposta de superação da metafísica ocidental se dá pelo reconhecimento do negativo e da afirmação de sua negatividade. Agamben procura se movimentar no sentido de questionar quais as possibilidades de se superar a fratura inicial que produz o humano em sua condição biopolítica. Assim, afirmar o negativo que reside na

⁶²⁷ PUCHEU, Alberto. Estâncias. (In): PUCHEU, Alberto (Org.) **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue:FAPERJ, 2008, páginas 45-73, p. 53.

estrutura originária do mundo humano significa ter presente que aquilo que os homens convencionam chamar de realidade é apenas a condição ôntica na qual os entes manifestam a existência, ou seja, de que a dimensão ontológica da vida, a existência humana é indivisível, é inapreensível.

Talvez se possa constatar, a luz dos posicionamentos filosóficos de Nietzsche e de Agamben diante da metafísica ocidental, a condição paradoxal do pensamento humano, que na medida em que procura compreender as potencialidades cosmológicas em que esta inserida a dinâmica vital, não consegue fazê-lo senão ultrapassando a contingência, estabelecendo um princípio primeiro, um fundamento. Ou dito de outra forma, ao ficar com a contingência e contingenciar o sentido vinculá-se a necessidade de afirmar o sem sentido da existência, como condição a partir da qual se possa pensar e falar do vazio em torno do qual gira a máquina antropológica e conseqüentemente cosmológica.

Porém, a metafísica ocidental transforma a linguagem humana no *locus* da cisão entre voz natural, animal e voz humana, entre a linguagem que faz a experiência direta com o mundo e a linguagem que diz o que o mundo é, entre a linguagem que experimenta no parecer ser do mundo a sua condição essencial e a linguagem que cinde e fratura a totalidade da existência, afirmando o ser, aquilo que é. Enfim, trata-se (para Agamben) de restituir à linguagem sua condição originária de aproximar a linguagem poética que capta o mundo em sua essencialidade com a linguagem filosófica que capta o mundo em sua racionalidade. “A ambição é a de superar a cisão metafísica da palavra, desde sempre presente na cultura ocidental (...).”⁶²⁸

Não se trata, naturalmente, de conclamar os poetas a fazerem obras de filologia e os filólogos a escreverem poesia, mas de se colocarem ambos em um lugar em que a fratura da palavra que, na cultura ocidental, divide poesia e filosofia torne-se uma experiência consciente e problemática, e não uma canhestra remoção.⁶²⁹

Sobre a leitura de Agamben em torno do negativo como momento constitutivo da metafísica ocidental, chamamos a atenção para as articulações e influências do pensamento de Hegel e de Heidegger em Agamben. Mas, para além destas relações diretas ou indiretas que Agamben estabelece com os filósofos acima citados, o que está em jogo é encontrar um caminho intermédio entre as duas perspectivas anunciadas, o que equivale a dizer que

⁶²⁸ CAPELA, Carlos Eduardo Schmidt. *Categorias italianas*. (In): PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue: FAPERJ, 2008, páginas 165-223, p 174.

⁶²⁹ AGAMBEN, **IH**. 2005, p. 166.

Agamben não se presta a ser apenas um comentarista destas ideias, mas busca constituir um caminho próprio, conferindo originalidade à sua proposta literário-filosófica, ou talvez melhor expresso pela fórmula poético-literário-filosófica.

Nessa linhagem, o Hegel de que se serve Agamben é indiscutivelmente, o Hegel de Kojève, mas também um Hegel lido a partir de Heidegger, a despeito de Kojève (porque o Heidegger de Kojève não é o Heidegger de Agamben) e também do próprio Heidegger (porque o Hegel de Agamben não é o Hegel de Heidegger). É exatamente em função dessa leitura de Hegel a partir, simultaneamente, de Kojève e de Heidegger (e, ao mesmo tempo, não apenas a partir deles), que Agamben se separa de um Hegel de Kojève que teve grande importância no pensamento francês do século XX, isso que Agamben chama, em *A linguagem e a morte*, de “o hegelianismo francês dos discípulos de Kojève, cuja figura chave é Bataille.”⁶³⁰

A possibilidade de superação da metafísica ocidental para Agamben pode acontecer pelo reconhecimento de que necessitamos resgatar a experiência da linguagem. Esta é a experiência com a voz que funda o ser humano, que procura dizer o ser sem nada dizer, que diz algo sobre o mundo e a vida mantendo-os em sua condição sem conceito, inapreensíveis. Portanto, a experiência da linguagem paralisa o negativo e congela o tempo... e assim paralisa a marcha do progresso. Afigura-se como um posicionamento ético, político e ontológico que permite à vida manter em sua condição de pura potência crítica e criativa diante dos dispositivos biopolíticos que a transformam em vida nua em ato, destituída de sua singularidade, massificada, disciplinarizada, normatizada, característica das sociedades contemporâneas em que o ritmo cronológico contínuo de produção e mercadorização de todas as instâncias da vida humana nos invadem cotidianamente.

Uma verdadeira superação da metafísica, para Agamben, deveria ‘encontrar uma experiência da palavra que não suponha mais nenhum fundamento negativo’. Aquilo que vivemos hoje, o nihilismo, não é, nesse sentido, senão um retorno da metafísica à seu próprio fundamento negativo. Toda tentativa de superação que não supere esse fundamento negativo (e nisso Agamben se mantém fiel a Kojève) é apenas uma farsa. Para Agamben, uma verdadeira superação da metafísica se revelaria num *êthos*.⁶³¹

A partir dos argumentos expostos é preciso reconhecer que Nietzsche e Agamben convergem, salvas as diferenças analíticas e conceituais que são próprias de cada pensador, em torno de um diagnóstico da vida na contemporaneidade. Para Nietzsche, o projeto

⁶³⁰ OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. (In). PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue: FAPERJ, 2008, páginas 101-132, pp. 101/102.

⁶³¹ Ibidem, p. 131.

civilizatório ocidental - “(...) en la raíz del cristianismo, de la metafísica y de la moral, esto es, la búsqueda de un orden, de una estabilidad, de un valor independiente de la voluntad.”⁶³² - produziu o seu oposto, uma atmosfera vital niilista que se caracteriza pela negação da existência, pelo cansaço diante das exigências potenciais da vida, produzindo seres humanos moralistas, ressentidos e ávidos por encontrar novas divindades que possam acomodá-los diante da existência.

Lo que actúa es siempre el instinto de venganza: solo porque la voluntad se descubre incapaz de derribar la roca del *es war* va en busca de explicaciones y construye las visiones del mundo que acabarán necesariamente en el nihilismo. La necesidad de la venida del nihilismo depende del hecho de que todo orden de mundo independiente de la voluntad se revela ilusorio.⁶³³

Esta condição niilista ressentida, em que se encontra o ser humano na contemporaneidade ao perceber que os sonhos civilizatórios nos quais depositou suas esperanças e esforços, pautados numa razão legisladora e suas demandas ontoteológicas, nada mais eram do que miragens no extenso e árido deserto em que viceja a vida. Sob tais condições este homem encontra-se lançado numa pequena política caracterizada pela privatização de si, pela transformação do outro em meio para consecução de interesses particulares, de ordenamento da vida a partir das pequenas verdades cotidianas e efêmeras da ciência, da técnica, da mercadoria. Enfim, uma vida apequenada que anseia por um cômodo viver, livre de incômodos, apascentada no grande rebanho da humanidade à espera do próximo pastor e suas verdades.

O diagnóstico agambeniano, realizado à luz dos acontecimentos do século XX, confirma, à sua maneira, o niilismo denunciado por Nietzsche no século XIX. Para Agamben, a máquina antropológica, política e governamental ocidental gira sobre o próprio eixo, gira no vazio em que a economia elevada à condição primeira da existência, se tornou um fim em si mesma, resultando no vácuo político existencial em que nos encontramos, “produzindo”, através da captura dos indivíduos pelos múltiplos dispositivos de segurança, de controle, de consumo a que as massas humanas estão submetidas. Seres humanos dessubjetivados, alheios à sua própria condição como fim em si mesmos e nas relações pessoais e sociais que se estabelecem em que o outro figura como meio, como algo a ser consumido e descartado do meio relacional a qualquer instante. “(...) mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e

⁶³² VATTIMO, Gianni. **Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000**. Traducción de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 81.

⁶³³ *Ibidem*, p. 81.

não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer espectral.”⁶³⁴

Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual se pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência.⁶³⁵

Desta forma, a análise diagnóstica de Agamben aponta para a condição de rebaixamento da vida à sua nudez biológica, destituída de sua condição política, está à mercê da dinâmica biopolítica e tanatopolítica, inerente à razão governamental, presente na estrutura do estado de exceção, anunciado por Walter Benjamin na VIII tese de sua filosofia da história. Neste contexto, importa fazer as massas humanas dessubjetivadas viver bem no rotineiro vazio de uma temporalidade efêmera e despolitizada, crédula na marcha do democrático progresso humano, bem como encantada e inteiramente à disposição das maravilhas facilitadoras da técnica. Enfim, vidas individualizadas, inseridas e incluídas no mercado global de compra e venda de estilos de vida.

As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política, que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria produção. Direita e esquerda, que se alteram hoje na gestão do poder, tem por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e nomeiam simplesmente dois pólos – aquele que aposta sem escrúpulos na desubjetivação e aquele que gostaria, ao contrário, de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental.⁶³⁶

Ou seja, aprofundando a argumentação até desenvolvida, pode-se dizer que a análise agambeniana aponta para a hegemonia dos pressupostos biopolíticos determinantes da vida na contemporaneidade. Estamos inseridos numa dinâmica de economização e juridização integral da vida humana, das relações entre os seres humanos, acarretando a perda da capacidade de fazer experiências temporais vitalmente significativas que possibilitem a qualificação política das formas-de-vida em curso. Estamos num contexto de desvinculação do poder econômico e jurídico da política, implicando na impotência da política de colocar em jogo a busca do bem viver, de potencializar um horizonte de experiências vitais que

⁶³⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. 2009. Op.cit., p. 47.

⁶³⁵ Ibidem, p. 48.

⁶³⁶ Ibid., pp. 48/49.

permitam aos seres humanos compreenderem-se com fins, como protagonistas na constituição de um mundo que se apresente como o único tempo e espaço de que dispõe o homem para experienciar a vida em sua dimensão artística e trágica, o que levou Agamben a posicionar-se na seguinte perspectiva em seu discurso proferido na catedral Notre-Dame, em Paris em março de 2009, intitulado: “*Cristianismo como religião: a vocação messiânica.*”

Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo, corresponde uma hipertrofia inaudita do direito, que pretende legislar sobre tudo, mas trai com um excesso de legalidade a perda de toda legitimidade verdadeira. Afirmando, aqui e agora, medindo as palavras: hoje, sobre a terra, não há mais nenhum poder legítimo, e os próprios poderosos do mundo são todos reis de ilegitimidade⁶³⁷. A juridização e a economização integral das relações humanas, a confusão entre aquilo que podemos crer, esperar, amar e aquilo que somos levados a fazer ou a não fazer, dizer ou não dizer marca não apenas a crise do direito e dos Estados, mas também e sobretudo a da Igreja, já que a Igreja não pode viver senão se mantendo, enquanto instituição em relação imediata com o fim da Igreja.⁶³⁸

Porém, as diferenças de posicionamento entre Nietzsche e Agamben perante a metafísica ocidental, manifestam-se em perspectivas distintas no que se refere às propostas de potencialização da vida na contemporaneidade. Neste sentido, para compreendermos a postura de Nietzsche é preciso levar em consideração que o pensador alemão é um homem do século XIX. Século marcado pela aposta iluminista na razão, na ciência, na técnica, como condição de resolução para os dramas e males humanos. Por mais que Nietzsche se apresente como um crítico contundente em relação às novas crenças secularizadas que se estabelecem após a morte de Deus, ainda assim, pode-se dizer que permanece refém de uma postura cético-crédula em torno das possibilidades da razão, na medida em que aponta como elemento constitutivo da vida a vontade de poder, ou seja, vida é aquilo que se compõe e recompõe na constante luta de forças cosmológicas em que se encontra inserida.

⁶³⁷ Argumento semelhante foi apresentado por Zygmunt Bauman em conferência proferida no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona em 11 de novembro de 2005, no ciclo: “*Archipiélago de excepciones, Soberanías de la extraterritorialidad*”. Agamben estava presente nesta conferência e, questionou Bauman ao final sobre as possibilidades de revitalização da potência da política a partir das experiências vitais que ocorrem nos campos de refugiados, bem como nas favelas do Rio de Janeiro. O sociólogo polonês apresentou seu argumento: “Tras haberse filtrado y escapado por las grietas de una sociedad obligada a abrirse por la presión de la globalización negativa, el poder y la política se desvían cada vez más el uno de la otra siguiendo direcciones opuestas. El problema (y la imponente tarea) al que el presente siglo tendrá que hacer frente con toda seguridad como su reto principal es el de reunir de nuevo al poder y a la política. Pero reunir a esos dos compañeros hoy separados dentro del domicilio del Estado-nação es, tal vez, la menos prometedora de las posibles respuestas al mencionado desafío. BAUMAN, Zygmunt. **Archipiélago de excepciones: comentarios de Giorgio Agamben y debate final**. Traducción: Albino Santos Mosquera: Montalegre,5, Barcelona, 2008.

⁶³⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica**. Tradução de Moisés Sbardelotto. Disponível no site: http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959, acessado em 20/10/2010, páginas 1-5, p. 4.

Desta forma, potencializar a vida é apostar na sua condição de constante autossuperação. Nietzsche é aqui influenciado pela física e pela biologia evolucionista de seu tempo, o que o leva a utilizar-se de conceitos de força e evolução como elementos constitutivos da vida em sua vontade de poder, em sua constante superação. Porém, Carlos A. R. Moura, em sua obra: “*Nietzsche: civilização e cultura*” (2005), nos alerta para o fato de que isto não autoriza os leitores apressados de Nietzsche a atribuir à definição de vida como vontade de poder um biologicismo de fundo. “Todavia, se ninguém deve negar que a vontade de potência se refira também à esfera biológica, não se segue daí que o “biológico” seja o seu campo de origem e ofereça o sentido último do conceito”.⁶³⁹

Outro aspecto que diferencia a concepção de vida como vontade de poder em Nietzsche, da concepção de vida como potência do pensamento em Agamben, é a vinculação de ambos os filósofos à Spinoza. Enquanto, Nietzsche concebe o *conatus* spinoziano como potência vital que permite à vida, imersa no conjunto de afecções em que esta inserida permanecer e potencializar-se em seu sentido fisiológico, corpóreo, o que faz com que em Nietzsche, o corpo se apresente como grande razão, como totalidade vital, questionando o dualismo corpo e alma, colocando em suspensão a divisão entre consciência e subjetividade, consciência e linguagem. Nietzsche pretende afirmar que a manifestação vital, tanto animal quanto humana, transcende o fato secundário da consciência de si, de que a consciência é um fenômeno secundário e particular de manifestação da vida em sua vontade de poder. “Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então precisaria logo da tua melhor sabedoria?”⁶⁴⁰

O problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (...). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência”. (...) a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente (...).⁶⁴¹

Agamben concebe a potência spinoziana como movimento vital do pensamento em constante abertura e realização de singularidades humanas potenciais, desvinculadas da

⁶³⁹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 209.

⁶⁴⁰ NIETZSCHE, AFZ, 1998, p. 51 (Dos desprezadores do corpo).

⁶⁴¹ NIETZSCHE, GC, pp. 247/249 (Aforismo 354 – Do “gênio da espécie”).

necessidade de um vínculo identitário, estatal, ou jurídico. Assim, a singularidade do comum reside na manifestação de sua potência no âmbito do comum, da comunidade que vem como *locus* da experiência da linguagem em sua comunicabilidade e abertura constitutiva do mundo. “Lo que une a los hombres entre sí no es una naturaleza ni una voz divina ni la común prisión en el lenguaje signficante, sino la visión del lenguaje mismo y, por lo tanto, la experiencia de sus límites, de su *fin*. Verdadera comunidad es sólo una comunidad no presupuesta.”⁶⁴²

Ainda no que se refere às aproximações entre Nietzsche e Spinoza, André Martins assim se manifesta na apresentação da obra: “*O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*” (2009), em referência a esta proximidade vital entre os dois pensadores que antecede a específica aproximação conceitual.

Tanto o filósofo holandês, filho de pais portugueses, Benedictus (ou Baruch) de Spinoza (Amesterdan, 1632 – Haia, 1677), como o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (Röcken, 1844 – Weimar, 1900) foram incompreendidos em vida e tidos como malditos ao longo da história da filosofia. Ambos filosofaram contra seu tempo, a favor de um tempo por vir – o que faz deles os dois principais pensadores para a compreensão de nossa contemporaneidade. Pensaram questões atemporais junto à experiência, de forma intempestiva. Seus estilos, no entanto, são inteiramente diferentes – Spinoza, racionalista que escreveu sob o modo geométrico; Nietzsche, artista que escreveu de maneira poética e aforística.⁶⁴³

Conceitualmente o que os aproxima é o fato de partirem da concepção de que o conhecimento humano é demasiadamente humano. Todo conhecimento humano pressupõe interesses, relações de poder e formas de valorar e moralizar o mundo, a vida e, portanto, o conhecimento contém a potencialidade de afetar afetivamente a vida, contribuindo para que a mesma se mantenha na existência ou o seu contrário, degenerando-lhe as forças, conduzindo-a ao enfraquecimento e, em sentido último ao desfalecimento. Talvez convenha chamar atenção aqui para uma possível proximidade que possa haver com a concepção de vida como potência do pensamento em Agamben, apesar de reconhecermos, como já foi dito em outros momentos, uma vinculação maior do filósofo italiano com a matriz aristotélica de potência.

Ao enfatizar a “tendência geral” que teriam em comum, Nietzsche quer ressaltar que tanto ele como Spinoza entendem que o conhecimento não resulta de uma atitude neutra, objetiva e desinteressada; acreditam que não existe um instinto de conhecimento que se volte de forma ascética para a

⁶⁴² AGAMBEN, PP, pp. 40/41.

⁶⁴³ MARTINS, André. Apresentação: Spinoza e Nietzsche: aproximações. (In): MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, páginas IX-XV, p. IX.

verdade. Ao contrário, considerando-o “o mais potente dos afetos”, ambos julgam que o conhecimento se acha intimamente relacionado com os impulsos que se fazem presentes no ser humano. (...). Assim, Nietzsche procura sublinhar que tanto ele quanto Spinoza julgam que a ética não pode basear-se em valores extranaturais nem constituir-se a partir de alguma estrutura latente do universo.⁶⁴⁴

Portanto, em Nietzsche, como veremos de forma mais detalhada adiante, a vontade de poder como possibilidade de definir a vida, situa-se numa perspectiva que permite compreender a potencialidade de forças vitais em constante combate impulsionando a vida a alcançar em todo evento vital a máxima condição de possibilidade de manter-se na existência, e participar dela afirmativamente. Ou seja, para Nietzsche, vida é vontade de viver, de permanecer no jogo imanente da existência. Vida é impreterivelmente movimento de constante afirmação imanente da existência. Posicionado desta forma, Nietzsche vincula-se intimamente ao pensamento de Spinoza, para quem vida é a constante manifestação de forças e partículas em constante movimento, em velocidades diferenciais, Deleuze em sua obra: “*Espinosa – Filosofia prática*” (2002), assim apresenta esta idéia.

O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e de lentidões num plano de imanência (...) é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos.⁶⁴⁵

Para expressar esta condição da vida como constante esforço de permanecer na existência, Spinoza elabora o conceito de *conatus*, termo derivado do *latim* que remete ao sentido de esforço. Mas, no que se refere à vida humana cujo estatuto vital se diferencia da condição da vida imersa nas forças cegas da natureza e que, portanto, tem consciência de si mesma no conjunto da vida em seu entorno, a vida figura algo para além do que simplesmente manter-se na existência. A vida humana implica a condição de expandir-se, de realizar-se num plano existencial socialmente convencionado. “O *Conatus* é pois esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres (terceira determinação, III, 28). O esforço

⁶⁴⁴ MARTON, Scarlett. Introdução: Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna” (In): MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, páginas 1-15, p. 4.

⁶⁴⁵ DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 128.

para aumentar a potência de agir não é pois separável de um esforço para elevar ao máximo o poder de ser afetado (V, 39).”⁶⁴⁶

Agamben, homem do século XX, vive, convive e reflete a crise do projeto iluminista moderno em sua aposta numa razão técnico-científica e instrumental que se abateu sobre o ocidente através do fenômeno dos Estados totalitários, na hegemonia da economia e do direito sobre a política, na imposição de uma democracia globalizada de mercado e os efeitos conflitivos dela provenientes, assumindo assim uma postura vigilante, senão cautelosa diante da necessidade de anúncios das possibilidades que se apresentam à vida neste contexto. Uma postura marcada pela sensibilidade de que é necessário retomar a tradição, o passado, se quisermos entender o presente em sua presentidade imanente, de que diante das apostas civilizatórias feitas até o presente momento, os custos vitais foram humanamente excessivos. É que, talvez, a tarefa de nosso tempo é procurar paralisar a máquina antropológica, biopolítica, governamental que se constitui no Ocidente ao longo de sua trajetória.

Para Agamben, o que importa neste contexto é devolver a vida a seu uso comum, romper com os dispositivos que a apreendem em sua condição de vida nua. Paralisar o tempo cronológico da produção e consumo da vida, para permitir-lhe no interior deste tempo cronológico uma outra temporalidade que permita à vida humana resgatar a condição vital da experiência. Ou seja, parece que Agamben esta a procura do homem em sua condição originária no ato da criação, em sua vida paradisíaca imerso na totalidade da obra da criação, sem pecado original.

Sob estas perspectivas, a vida definida como potência do pensamento em Agamben, está vinculada aos pressupostos aristotélicos de ato e potência como uma forma de se afirmar o ser. “(...) de fato, as noções de potência e de ato ultrapassam os significados relativos unicamente ao movimento (1045^a 35).”⁶⁴⁷ A distinção entre ato e potência em Aristóteles tem a intenção de articular uma resposta ao problema do não-ser que vem a ser, na medida em que o não-ser é a condição potencial do ser, do ente que se apresenta em ato à existência. Desta forma, não-ser é ser em potência na medida em que contém em si as condições necessárias a sua atualização. “(...) todas as potências conformes à mesma espécie são em certo sentido princípios, e são ditas potência em relação àquela que é potência em sentido primário e que é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra. (1064^a 5)”⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. 2002. Op-cit, p. 107.

⁶⁴⁷ ARISTÓTELES. **Metafísica Vol II**. 2002, Op-cit, p. 395.

⁶⁴⁸ Ibidem, p. 395.

Em nosso entendimento, ao definir a vida como potência do pensamento, Agamben pretende restituir-lhe o estatuto ontológico e político originário, mantendo-a afastada das pretensões científicas, técnicas e conceituais contemporâneas que a remetem a uma condição de objeto de múltiplos e variados experimentos. Ao defini-la como potência do pensamento, Agamben realiza um movimento de dessacralização conceitual a que a mesma está submetida, remetendo-a ao uso comum, à sua condição de inapreensibilidade potencial em constante atualização. Assim, a vida se constitui como constante experiência criativa de abertura para a existência, para o mundo, para além das imposições e apreensões que os dispositivos políticos, científicos, econômicos e jurídicos que dela pretendem se apossar determinando parâmetros específicos para as possíveis formas-de-vida advindas deste contexto. Enfim, a vida concebida como obra de arte, que em cada momento, em cada tempo que resta, possa permitir aos seres humanos a intensidade imanente da experiência vital.

A partir destas perspectivas conceituais iniciais, em torno das definições de vida articuladas por Nietzsche e Agamben frente à vida, chamamos a atenção para os desdobramentos do posicionamento destes filósofos frente à dinâmica civilizatória em sua contemporaneidade. Assim é possível constatar que Nietzsche, ao definir a vida como vontade de poder, orienta seu projeto filosófico para a questão do eterno retorno, do além-do-homem e da transvaloração de todos os valores, proposta esta que, de certa forma, se apresenta ainda vinculada a perspectivas de fundo iluminista. Nietzsche, homem do seu tempo, participa de uma vontade iluminista crítica e cética em relação às bases da metafísica ocidental e suas promessas, o que o conduz a apresentar um horizonte existencial ao animal de rebanho de seu tempo com pretenções de anúncio e proposta aos seres humanos vindouros, a partir de uma aposta afirmativa na vida. Porém, é preciso compreendê-lo em seu intrincado labirinto aforismático, e dispor de honestidade intelectual para não atribuir à Nietzsche uma possível aposta no progresso, na reforma do homem ou então acusá-lo de promotor de um individualismo exacerbado, de teses antissemitas que fundamentaram as práticas nazistas.

Uma das melhores formas de apresentar a proposta filosófica de Agamben é partir da análise de Walter Benjamin sobre o quadro do pintor Paul Klee, cujo título é o “*Angelus novus*”, presente na IX tese sobre o conceito de história. “*Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado.*”⁶⁴⁹ Agamben, em diversos

⁶⁴⁹ BENJAMIN, Walter, Tese IX. (In): LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”**. 2005. Op-cit., p. 87.

momentos de sua obra retoma esta passagem de Benjamin como condição de posicionar seus argumentos em relação ao estado de exceção e a condição biopolítica em que nos encontramos. Ou seja, com seus olhos arregalados, boca aberta, o anjo está assombrado ao deparar-se que o caminho que leva ao futuro é preenchido por um rastro de violência, destruição e morte. Michel Löwy, assim comenta esta tese:

Trata-se do texto de Benjamin mais conhecido, citado, interpretado e utilizado inúmeras vezes nos mais variados contextos. Certamente marcou a imaginação de nossa época – sem dúvida porque toca de maneira um tanto profunda na crise da cultura moderna. Mas também porque tem uma dimensão profética: seu prenúncio trágico parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, as duas grandes catástrofes da história humana, as duas destruições mais monstruosas que vieram coroar o amontoado que “cresce até o céu.”⁶⁵⁰

Agamben propõe o desafio de pensar a vida a partir de uma perspectiva inspirada nos messianismos de Benjamin, Scholem, Carl Schmitt, nos quais está em jogo paralisar o tempo cronológico, desacelerar a ininterrupta marcha adiante do progresso, da destruição, da massificação dos milhares de seres humanos incluídos/excluídos na dinâmica efêmera da produção de mercadorias, dos experimentos em que a vida está submetida cotidianamente. Enfim, no interior do tempo cronológico, abrir o clarão do tempo que resta, permitindo o retorno da experiência vital e seu conseqüente retorno ao uso comum dos seres humanos. O tempo que resta é o tempo que vem e no qual os seres humanos são convidados a retomar as singularidades de suas vidas.

3.2.1 A vida como vontade de poder⁶⁵¹

Ao lançarmos um olhar sobre o conjunto aforismático e labiríntico da obra de Nietzsche, é possível vislumbrar uma linha mestra, algo como uma espinha dorsal a sustentar e articular os diversos momentos e intensidades de sua obra. Esta linha mestra é a vida. “Vida,

⁶⁵⁰ LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”**. 2005. Op-cit., p. 87.

⁶⁵¹ Advertimos o leitor que não faz parte deste estudo a exegese do conceito de vontade de poder no conjunto da obra de Nietzsche. Nosso objetivo é apresentar a vontade de poder como um conceito central na definição de vida em Nietzsche e, neste sentido, nos utilizaremos de diversos aforismos do autor de Zarathustra, presente ao longo de sua obra, como condição de articular o arcabouço conceitual em jogo neste ponto da tese, bem como nos apoiaremos em alguns dos seus comentaristas, considerados por nós relevantes para este estudo.

de *O nascimento da tragédia*, sempre ocupou o centro do pensamento de Nietzsche.”⁶⁵² Foi em torno da questão da vida que Nietzsche articulou incansavelmente seus esforços no sentido de edificar seu projeto filosófico em dois grandes momentos, argumento este corroborado por uma das referências brasileiras no estudo do filósofo da vontade de poder, Scarlett Marton.

Defendi então a tese de que a filosofia nietzschiana é uma filosofia à *doublé volet*. Apresenta, de um lado, a face corrosiva da crítica, com a noção de valor e o procedimento genealógico, e, de outro, a face construtiva da cosmologia, com o conceito de vontade de potência, a teoria das forças e a doutrina do eterno retorno.⁶⁵³

Ao introduzir o conceito de vontade de poder em sua obra em *Assim Falou Zarathustra*, no aforismo intitulado: “Dos mil e um alvos”, em que faz referência aos valores culturais dos povos como condição necessária de sua afirmação e diferença, Nietzsche coloca em curso a intensidade de sua proposta filosófica que tem, por pretensão, a superação do niilismo, resultante da visão de mundo metafísico que rebaixou e domesticou os impulsos vitais humanos à moralidade de rebanho, à vontade de consumo, de segurança e sobrevivência. Enfim, uma vida rasteira, empobrecida culturalmente, vida massificada.

Numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem da natureza a possibilidade de alcançar vários talentos. Cada qual possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se torne aquilo que é, ou seja, o descarregue em obras e ações.⁶⁵⁴

Ao proceder deste modo, Nietzsche levanta uma série de suspeitas e questionamentos em torno de sua proposta filosófica, fartamente debatida entre seus principais intérpretes. Tais suspeitas assim podem ser formuladas: ao afirmar a vontade de poder, Nietzsche permanece refém das tramas da metafísica ocidental que tanto questionou? O conceito de vontade de que se utiliza é proveniente de seu mestre Schopenhauer e da vontade cósmica como *princípium individuationis*? O conceito de vontade de poder seria uma variável darwinista da luta pela sobrevivência da espécie? Com o conceito de vontade de poder ele justifica um individualismo extremado? É uma justificativa para aqueles que detêm o poder político e econômico no conjunto da sociedade? Enfim, seria uma variante da teoria da evolução que parte do princípio de que somente os mais fortes teriam direito de

⁶⁵² FOGEL, Gilvan. Apresentação (In): **Nietzsche: A vontade de poder**. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, páginas 9-13, p. 10.

⁶⁵³ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2000, p. 13.

⁶⁵⁴ NIETZSCHE, HDH, 2000. Op-cit., p. 181 (Dons -Aforismo 263).

sobreviver? Ou, então, a vontade de poder seria uma prerrogativa existencial presente apenas num tipo de seres humanos, os quais deveriam sobrepor-se aos demais povos e culturas? É possível ver na vontade de poder um conceito derivado do conceito de *conatus* proveniente de Spinoza?

Evidentemente, não pretendemos responder a todas estas questões ao longo deste texto. No entanto, tais perguntas precisam ser feitas e, seguramente, muitas outras poderiam ter sido aqui apontadas, na medida em que nos auxiliam a delinear um roteiro de aproximação ao conceito de vontade de poder, como conceito operatório da proposta filosófica nietzschiana como afirmação incondicional da vida.

Acrescente-se a isto, o fato de que Nietzsche não chegou a escrever um livro em que o referido conceito se articulasse ao conjunto de sua obra. As publicações que surgiram após sua morte com o título “*A vontade de poder*” são aforismos e fragmentos de texto, agrupados a partir de anotações de seus cadernos de estudo escritos ao longo de década de 1880, que se caracterizou para Nietzsche como uma década de intensa produtividade e, ao final da qual, entrou em um longo período de convalescência até sua morte em 25 de agosto de 1900. Portanto, a referida obra é composta de aforismos agrupados e não uma obra de Nietzsche. Em 1901, após sua morte, foi publicada uma primeira edição a partir de uma coletânea de 483 aforismos.

Uma segunda edição, de 1906, com 1.067 fragmentos, constitui a versão mais conhecida e divulgada (...). Tal coletânea foi organizada por Elizabeth Förster-Nietzsche (livros 2 e 4) irmã do filósofo, e por Peter Gast (livros 1 e 3), dileto amigo, segundo um plano de Nietzsche, datado de 17 de março de 1887. Há outros planos, diferentes esboços de Nietzsche, visando a organização de uma tal obra (*A vontade de poder – tentativa de uma transvaloração de todos os valores*) que, por diversas circunstâncias, principalmente relacionadas à saúde, jamais veio à luz. Elizabeth Nietzsche e Peter Gast, apoiados no referido plano, subdividindo-o em capítulos segundo critérios próprios, ainda que com acenos nos escritos, tomando a divisão proposta no plano escolhido em quatro livros e servindo-se do acervo póstumo existente, foram *enchendo* esse esqueleto, *preenchendo, incorporando e engordando* esses livros, (...). Não se sabe, evidentemente, se Nietzsche levaria a cabo a realização de uma tal obra planejada, qual seria o plano a seguir, se algum existente ou outro que viesse a ser concebido. Evidentemente, caso o fizesse, a disposição, a organização dos textos, assim como os próprios textos jamais seriam esta ou estes. Daí tratar-se, sim de *textos* de Nietzsche, mas não de uma *obra* de Nietzsche.⁶⁵⁵

Coerente com sua concepção histórico-genealógica perspectivista de que não existe um evento originário, uma unidade primordial, um sujeito uno e indiviso, características

⁶⁵⁵ FOGEL, Gilvan. Apresentação (In): **Nietzsche: A vontade de poder**. 2008. Op-cit., pp. 09/10.

fundamentais da metafísica ocidental presentes nas tradições socrático-platônico, judaico-cristã e reafirmadas por Descartes na aurora da modernidade, Nietzsche toma o conceito de vontade como um querer desprovido de finalidade ou de uma determinação que lhe seja externa. A vontade para Nietzsche designa o querer fazer algo, inerente a todo o ser que se apresenta à existência. Um querer que joga livremente com a existência inserida num caudal de forças em constante combate. “Toda força impulsionadora, para Nietzsche, deve ser compreendida como “vontade de poder”, em que “poder” implica o onde e o quê da vontade. Ao contrário (...) de Schopenhauer (...) Hobbes e Spinoza, ele argumenta que a “autoconservação” não caracteriza o objeto ou objetivo das forças e energias da vida.”⁶⁵⁶ Com este movimento conceitual, Nietzsche afasta-se da metafísica da vontade de Schopenhauer em que a vontade se apresenta como o fundamento do mundo, como o *principium individuationis* que move a vida em seu intento de autoconservação.

A “vontade” é descrita por Schopenhauer como a forma numênica do corpo, ou seja, como o em-si da existência. Seguindo Platão e Kant ele postula o mundo em função de uma dualidade: o mundo como “idéia” ou “representação” (*Vorstellung*) é o exterior, o mundo físico, o reino do tempo, espaço e causação; o mundo como “vontade” é o interior, o mundo subjetivo, além do espaço e do tempo, a eterna substância de tudo o que vive. Todo indivíduo encarna essa vontade de lutar pela vida, explicada por Schopenhauer como uma força cega e agressiva, com insaciável apetite de aniquilamento e destruição. (...). A redenção da incessante batalha da vontade de viver pode ser alcançada, a qualquer momento, na contemplação involuntária da arte e no estado conhecido como “nirvana”. Em essência, a vontade de viver de Schopenhauer expressa a vontade de uma *carência*.⁶⁵⁷

Portanto, para Nietzsche a vontade de poder refere-se a um processo de vir-a-ser que envolve um querer desprovido de fundamento, de um sujeito de desejo que se esforça para manter-se na existência. A vontade de poder é, acima de tudo, afeto de comando, um querer algo. Desta forma, também se afasta dos antropomorfismos e psicologismos que apresentam a vontade como faculdade especificamente humana a determinar suas ações em relação a determinados fins.

A vontade (em Nietzsche) não se vincula a uma condição antropológica e ontologizante, que justifique a forma de ser e estar dos seres humanos num determinado tempo e espaço. A vontade é a manifestação unitária da multiplicidade de forças que compõem o mundo, a vida. “Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se,

⁶⁵⁶ PERSON-ANSELL, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Tradução Mauro Grama; Caludina Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997, p. 59.

⁶⁵⁷ Ibidem, pp. 58/59.

no múltiplo organizado, de “quanta de poder”, se, pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder.”⁶⁵⁸ O mundo não tem fundamento, sentido e/ou finalidade previamente e externamente estabelecidos. O mundo é, sobretudo, vontade de poder, manifestação do conjunto de forças que lhe são inerentes. “A partir de agora, a vontade de potência passará a determinar a realidade em geral; ela designará, pura e simplesmente, o ‘mundo’.”⁶⁵⁹

E sabeis também o que “o mundo” é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por “nada” como por seu limite.⁶⁶⁰

Ao afirmar o mundo como manifestação imanente da multiplicidade de forças que se manifestam na vontade de poder, Nietzsche se afasta dos dogmatismos materialistas e/ou espiritualistas. O primeiro afirma que o mundo é pura e simplesmente matéria e energia, cujo fundamento último são as minúsculas partículas indivisíveis da matéria, átomos e moléculas, regidos por leis universais em sua invariável trajetória. Desta forma, o materialismo ficaria preso a um animismo material regido por leis universais, uma variável do platonismo que dividiria o mundo em sua dimensão sensível e abstrata. Assim, o domínio das leis que regem a matéria e a energia que o compõem seria condição para o domínio deste mundo.

Para os espiritualistas, o mundo é o resultado de uma grande razão transcendente denominada Deus, ou uma grande razão cósmica. Neste caso, estamos diante de um poder transcendente que determina o mundo, conferindo uma finalidade. Nietzsche esforça-se por eliminar estas “ficções” substancialistas que se pretendem como fundamento do mundo, propondo que restem apenas quantidades dinâmicas de forças em relação umas com outras num constante e ininterrupto jogo criador e destruidor do mundo.

Desta forma, afirmando que o mundo é vontade de poder, Nietzsche procura se afastar deste mundo antropomorficamente determinado na matéria ou no espírito. Assim, o mundo que ele apresenta é perpassado por um contínuo jogo e contrajogo de forças, de vontade de poder, uma constante criação e recriação de si mesmo. “Esse meu mundo *dionisíaco* de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo, esse mundo de segredos e voluptuosidades duplas, esse meu mundo mais além do bem e do mal;” (...).

⁶⁵⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANABLUME, 1997, p. 74.

⁶⁵⁹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura**. 2005. Op-cit, p. 185.

⁶⁶⁰ NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 212, (Junho-julho de 1885 - 38 [12]).

Quereis um *nome* para este mundo? (...). *Este mundo é vontade de poder e nada além disso!*”⁶⁶¹

O termo *vontade de poder* não expressa um novo conteúdo da vontade, uma finalidade, ou meta a atingir, mas tão somente um princípio de síntese para o conjunto das forças em constante combate. É desta forma, que Deleuze a interpreta: “A *vontade de poder* é o elemento de onde dimanam simultaneamente a diferença e a quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, marca cada força.”⁶⁶² Nesta perspectiva, a vontade de poder não significa para Nietzsche a vontade de domínio sobre as demais forças. O constante combate entre as quantidades de força não visa à derrota, ao domínio e à subjugação das forças antagônicas, mas visa à sua potencialização como condição de criação, destruição e recriação de si mesmo. A vontade de poder em sua *dýnamis* é um contínuo superar-se como condição de manter-se na existência e, sob esta condição, uma força pressupõe a existência de outra força que lhe resiste e busca incessantemente superá-la.

Como já anunciamos anteriormente, em nossa concepção analítica, através do conceito de vontade de poder, Nietzsche vincula-se ao pensamento spinoziano, para quem “*Deus, sive natura*”, Deus é a própria potência da natureza que age desprovida de finalidade. “Spinoza (...) unifica no conceito de potência a dimensão do ser e da existência (...), a potência (...), a condição de possibilidade de toda existência, visto que a potência única de Deus preexiste à existência de todas as coisas de que ele é causa”.⁶⁶³ Potência que se manifesta em sua constante e inesgotável atividade de jogo de forças, conformando nela mesma, infinitas coisas e modos que se apresentam na existência. Derivado desta transcendência na imanência se estabelece o conceito de “*conatus*”, como manifestação de forças afetivas alegres ou tristes, que potencializam ou não, a manutenção da vida, a permanência na existência ou a conduzem à degenerescência, à morte. Em certa proximidade com Spinoza, há em Nietzsche a vontade de poder como manifestação lúdica das forças que compõem a vida em sua totalidade e a promovem em sua condição existencial. Assim, com o conceito de vontade de poder Nietzsche estabelece um conceito cosmológico, ontológico e político, para afirmar que a vida em sua multiplicidade de formas é manifestação efêmera do jogo de forças que compõem a vontade de poder, ou seja: “A vida é a própria fenomenalidade da vontade de potência e, conseqüentemente, a sua verdadeira realidade”.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Ibidem, p. 213, 38 [12].

⁶⁶² DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. 2001. Op-cit., p. 77.

⁶⁶³ MIQUEU, Christophe. SPINOZA: A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. (In): MARTINS, André. **O MAIS POTENTE DOS AFETOS: SPINOZA E NIETZSCHE**. 2009. Op-Cit., páginas 113- 146, p.135.

⁶⁶⁴ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura**. 2005. Op-cit, p. 198.

Georg Simmel, em sua obra “*Schopenhauer y Nietzsche*” (2005), parte do pressuposto de que Nietzsche extraiu do pensamento da evolução - este como se sabe, foi difundido no século XIX entre alguns dos principais pesquisadores do campo da paleontologia, da zoologia e da biologia nascentes naquele contexto, e foi anunciado publicamente através da obra de Darwin, “*A origem das espécies*”, publicada em 1859 -, um conceito completamente novo de vida. Sob tais prerrogativas evolutivas, o conceito de vontade de poder como perspectiva cosmológica amparada na evolução possibilitou a Nietzsche, apresentar a vida como intensificação, aumento e concentração cada vez maiores de forças.

Desta forma, Nietzsche remeteria à própria vida a realização do fim, eliminando o problema da finalidade existencial e sua procura transcendente, ou em outras esferas para além do processo natural imanente em que a vida se insere. Simmel prossegue em sua análise chegando a afirmar que este movimento nietzschiano busca uma representação da vida, numa espécie de absolutização poético-filosófica da ideia darwiniana da evolução, o que marca sua radicalização através da afirmação de que a vida possui em si mesma as possibilidades de sua intensificação, de seus valores vitais, de sua finalidade. Portanto, partindo do pressuposto evolutivo vigente em sua época, Nietzsche pretende apresentar uma concepção de vida em sua plenitude de possibilidades.

Nietzsche, en oposición a Schopenhauer, ha extraído del pensamiento de la evolución un concepto completamente nuevo de la vida: el de que la vida es, en su ser más íntimo y propio, intensificación, aumento, concentración cada vez mayor de las fuerzas ambientes en el sujeto. (...), la vida puede llegar a ser su propio fin, y con eso queda eliminado el problema de un fin último que estuviese colocado más allá de su proceso natural.⁶⁶⁵

Jean Granier em sua obra “*Nietzsche*” (2009) pelo contrário, chama a atenção para o fato de não imputarmos à Nietzsche um suposto biologismo que substituiria a luta pela vida advinda das teses de Darwin. A vontade de poder em Nietzsche não se apresenta como uma redução do ser à vida biológica, mas, outrossim, confere-lhe um tratamento filosófico que possibilita concebê-la sob uma perspectiva genealógica e existencial, permitindo compreender a vida em sua totalidade como força plástica e criadora, constante movimento de tornar-se o que é, superando-se a si mesma em suas possibilidades. Assim, a vida biológica prefiguraria apenas um dos momentos da vontade de poder.

⁶⁶⁵ SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. 2005. Op-cit., p. 16.

Estabelecida sob tais prerrogativas, surge a questão: a vontade de poder é a definição que Nietzsche confere à vida ou, a vida é apenas uma das manifestações da vontade de poder? Num primeiro momento reafirmamos a argumentação apresentada até o presente momento ao dizer que vida e vontade de poder não se apresentam como fenômenos transcendentais, mas sim, como fenômenos imanentes. Assim, a vida se encontra inserida na dinamicidade das forças que compõem a realidade fenomênica. Vida é multiplicidade de forças fisiológicas que permeiam os corpos dos entes presentes na existência. Isto permitiria deduzir que a vontade de poder manifesta-se primordialmente nos seres vivos.

Porém, é preciso alertar para os diversos posicionamentos que Nietzsche assume ao longo de sua obra, no que se refere à relação entre vida e vontade de poder. Em determinados momentos, inclusive este é o argumento que desenvolvemos até o presente momento, Nietzsche refere-se à vontade de poder como a dinâmica das forças em ininterrupto jogo de criação e recriação cosmológicas, o que permitirá pensar que a vontade de poder é inerente à totalidade do mundo, da existência, da vida. Porém, em outros momentos, Nietzsche refere-se ao fato de que a vontade de poder estaria também presente na matéria inorgânica e ainda é possível identificar uma terceira perspectiva, em que o filósofo identifica a vida como um fenômeno específico da vontade de poder. Neste sentido, Scarlett Marton (2000) esclarece:

Enunciada pela primeira vez em *Assim Falava Zaratustra*, a idéia de que vida e vontade de potência se identificam reaparece em várias passagens. Numa delas, Nietzsche declara: “mas o que é a vida? Aqui se faz necessária uma versão nova, mais precisa do conceito de ‘vida’. Minha fórmula a esse respeito anuncia: vida é vontade de potência.” Contudo, em outra acena com a possibilidade de a vontade de potência estar presente na matéria inorgânica (cf 26 [274] do verão/inverno de 1884) e, numa terceira, afirma de modo explícito: “A vida é apenas um *caso particular* da vontade de potência.” (14 [121] da primavera de 1888). Um exame atento dos textos revela, portanto, que vida e vontade de potência estão relacionadas de duas maneiras distintas. Ora acham-se claramente identificadas, ora a vida aparece como caso particular da vontade de potência. E vida é vontade de potência, isso não significa necessariamente que a vontade de potência se restrinja à vida.⁶⁶⁶

Porém, ao afirmar que a vontade de poder é a unificação da multiplicidade de forças que em constante movimento de atração e repulsão compõem o cosmo em suas mais ínfimas partes, Nietzsche assume a perspectiva de que a vida é a condição resultante do equilíbrio de forças, da vontade de domínio que coloca em jogo as forças que compõem o mundo. É a própria ideia de força que remete à efetivação de algo em movimento enquanto um efetivar-se. Assim, a força em seu efetivar-se não produz efeitos, o que significaria situá-la como

⁶⁶⁶ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2000. Op-cit., pp. 64/65.

causa como princípio transcendente em relação a algo. Ou seja, a vontade de poder como força, como impulso criador perpassa a matéria orgânica e inorgânica, manifestando-se no homem em toda a sua intensidade e plenitude vitais.

O conceito vitorioso de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”, ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar o poder; ou como o emprego, o exercício do poder como impulso criador etc. (...). Não adianta nada: é preciso compreender todo movimento, todo “fenômeno”, toda “lei” apenas como sintomas de um acontecimento interior e servir-se, por fim, da analogia do homem. No animal, é possível deduzir todos os seus impulsos a partir da vontade de poder: igualmente todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte.⁶⁶⁷

Neste ponto, faz-se mister dirigir a atenção para uma perspectiva de que Nietzsche lança mão na articulação do termo “vontade de poder”. Ela diz respeito ao uso do termo “força”, que advém dos estudos do filósofo sobre trabalhos e pesquisas de física, disponíveis e publicados em sua época. Neste sentido, é preciso levar em conta que o século XIX é o auge da expressão do espírito científico que anima a modernidade, das crenças na possibilidade da ciência em interpretar, avaliar e, conseqüentemente, modificar o mundo, as forças naturais nas quais o homem se insere. Nietzsche vive e respira esta atmosfera, o que o leva a deter-se sobre avanços científicos nas mais diversas áreas como possibilidade de composição e articulação dos argumentos que compõem determinadas concepções de sua proposta filosófica.

Mas a noção de força (...) onipresente nos trabalhos de Física que Nietzsche gostava de consultar, (...) além de lhe ser indispensável para dotar a vontade de potência com sua significação *quantitativa*, definindo-a como investimento variável das quantidades de energia, ela lhe oferece também o conceito-piloto dessa inferência amplificadora à qual Nietzsche recorre para edificar sua *cosmologia da vontade de potência*: entendamos por uma interpretação do mundo por universalização do conceito de vontade de potência (...).⁶⁶⁸

Para o filósofo da transvaloração dos valores, a totalidade de vida se manifesta a partir da constante luta de potências, de centros de forças antagônicas que buscam, numa constante auto-superação, a condição de sua realização. “A vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é a expressão de formas de crescimento de poder.”⁶⁶⁹ Um constante e sempiterno superar-se a si mesmo: é, desta forma, que Nietzsche conceberá a vida como

⁶⁶⁷ NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 210 (Junho-Julho de 1885 36 [31]).

⁶⁶⁸ GRANIER, Jean. Nietzsche. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 94.

⁶⁶⁹ NIETZSCHE, VP, 2008, p. 356 (Aforismo 706).

vontade de poder. Assim, se nos é permitido falar de uma ontologia nietzschiana, ela se caracteriza pela dinâmica do devir a que todos os entes estão submetidos em sua condição existencial e vital, da multiplicidade de possibilidades que reside em cada ente, na pluralidade de formas de ser e estar no mundo que a vida pode assumir em cada situação.

Sob tais premissas, a vida humana caracteriza-se a partir da expressão de uma multiplicidade de forças e de vontade de poder que configuram as perspectivas vitais em jogo em determinado momento. A vida assim concebida dispensa a existência de um mundo verdadeiro, afasta-se da vontade de verdade e necessidade de princípios universais que regem a totalidade da existência em seu afã na busca de certezas, de segurança, de ânsia por longevidade e conservação vital, de valores morais que reprimem a vida em função de demandas teleológicas a se realizarem num futuro próximo e/ou noutra vida, na vida além-túmulo. “Com isso, porém, reconhece-se que essa *hipótese do que é* [*Seienden*] é a fonte de toda *difamação do mundo* – “o mundo melhor, o mundo verdadeiro, o mundo do além, a coisa em si.”⁶⁷⁰

Ao tomar a vida como vontade de poder, Nietzsche reafirma o perspectivismo como forma de conceber o mundo e a vida, reafirmando o caráter relativo, interpretativo e antropomórfico do conhecimento e do fazer humano. A vida concebida como vontade de poder, ancora-se no perspectivismo como aposta vital na imanência. Além de ser um princípio epistemológico, o perspectivismo se apresenta como uma condição ontológica na qual o conhecimento humano sobre a totalidade da existência é a resultante de pontos de vista que se estabelecem em determinado contexto resultante da sobreposição de forças vitais que se constituem efetivas em determinada situação.

(...) o perspectivismo constitui uma doutrina da imanência, que recusa a hipótese de toda instância transcendente ou subjacente ao mundo. Ele não consiste na doutrina epistemológica segundo a qual o conhecimento varia de acordo com o ponto de vista, mas na doutrina *ontológica* de que não há um ponto de vista exterior ao mundo – ou seja, um mundo do Ser, de substâncias essências, de identidade e permanências.⁶⁷¹

Desta forma, a vida se realiza em cada instante no caudal da diversidade de forças caóticas em fluxo constante, desprovida de sentido e finalidade previamente estabelecidos e, é na confluência da multiplicidade de forças desprovidas de um princípio unificador que a dinâmica do devir se mantém *ad infinitum*. Ou seja, enquanto força eficiente, a vontade de poder é força criadora de novas configurações vitais. Neste contexto, a vida é resultante de

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 358 (Aforismo 7068 – *Do valor do “devir”*).

⁶⁷¹ ROCHA, Silvia P. Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo*. 2003. Op-cit., p. 17.

uma variedade de significados e perspectivas inseridas no jogo de forças, o que significa dizer que a vida não é unicidade, totalidade, mas sim multiplicidade de forças que buscam incessantemente efetivação.

Desta concepção de vida como vontade de poder, reafirma-se em Nietzsche a perspectiva genealógica, enquanto método de avaliação das diversas morais, que se estabeleceram ao longo da dinâmica civilizatória ocidental. O critério genealógico por excelência é a dimensão imanente em que viceja a vida. Portanto, o olhar histórico lança o genealogista no caudal civilizatório não pela busca da origem de determinados valores, mas acima de tudo, na tentativa de procurar entender as perspectivas, as vontades e as forças em jogo em determinado momento e que se mostram determinantes no estabelecimento de pressupostos morais e avaliativos em relação à vida. É neste sentido que Diogo Sánchez Meca na obra “*En Torno al Superhombre: Nietzsche y la crisis da la modernidad*” (1989), afirma: “Nietzsche (...) su objetivo básico; rebasar la ontoteología moral de la tradición occidental através de planteamiento genealógico.”⁶⁷²

Nietzsche, ao postular a vontade de poder como perspectiva definidora da vida, não a apresenta como uma condição contemplativa a ser assumida pelo ser humano de modo passivo, mas, ao contrário, exige-lhe uma postura ativa, o que significa dizer que viver ativamente é se desafiar constantemente a afirmar a singularidade que compõe sua existência. “Ela é expressão do querer-poder. Nela se quer que os futuros criadores de valores se compreendam como *vontades de poder*”.⁶⁷³

Poderíamos nos arriscar a dizer que Nietzsche, homem do século XIX, está inserido no espírito iluminista do seu tempo que se caracteriza pelo afã de apontar um caminho, uma saída para as mazelas humanas que se lhe apresentam naquele universo temporal. Assim, se Hegel, através de sua filosofia da história, procurou compreender seu tempo (para o filósofo só esta é a tarefa da filosofia) e, assim justificando as contradições humanas no caudal do processo civilizatório, Marx o pretende colocar de cabeça para baixo, querendo transformar o mundo através da equalização das disparidades/desigualdades geradas pela relação entre capital e trabalho no seio da sociedade industrial burguesa da época. Nietzsche, por sua vez, respeitadas as diferenças em relação à perspectiva hegeliana e marxista, esta em seu caráter transformador coletivizante, pretende uma transformação vital a partir dos indivíduos que se mostrarem com força o suficiente para assumirem a vida sob uma experiência estética.

⁶⁷² MECA, Diogo Sánchez. **EN TORNO AL SUPERHOMBRE: Nietzsche y la crisis de la modernidad**. 1989. Op-cit., p. 9.

⁶⁷³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A DOCTRINA DA VONTADE DE PODER EM NIETZSCHE**. 1997. Op-cit., p. 135.

“Também a Nietzsche o que importa é não apenas “interpretar” o mundo, mas transformá-lo. Ele compreendeu, com efeito, que todo transformar é interpretar e todo interpretar é transformar.”⁶⁷⁴

Porém, se tomarmos as reflexões de Karl Löwith, talvez seja oportuno dizer que diferentemente do destino filosófico de Marx em nossos dias, Nietzsche permanece como o filósofo de nosso tempo, na medida em que seu olhar genealógico lançado à trajetória da civilização ocidental, lhe permitiu encher a estrutura moral sobre a qual se instaurou a repressão e o apequenamento dos instintos vitais humanos. Se Hegel observa a marcha da razão no ocidente, Marx o desenvolvimento dos modos de produção, o fio condutor da dinâmica civilizatória descoberto pelo método genealógico nietzschiano é o niilismo, decorrente das estruturas metafísicas conformadoras da vida em crenças na existência do além-mundo, seja pela via platônica no estabelecimento da verdade como princípio de unicidade, eternidade e imutabilidade, seja pela dinâmica judaico-cristã de crença na existência de uma vida além-mundo, seja pela via das transcendências modernas, o Estado, a ciência, a técnica, a democracia, o socialismo, o liberalismo como garantidores de segurança e bem-estar cotidiano aos indivíduos produtores e consumidores. “Al mirar hacia al pasado, Nietzsche vio anticipadamente el acontecimiento del “nihilismo europeo”. De acuerdo con semejante visión, proclamó que después de la desaparición de la fe cristiana en Dios, y con ella de la moral, *nada era ya verdadero y todo estaba permitido.*”⁶⁷⁵

Por isso, ao definir a vida como vontade de poder, Nietzsche anuncia uma nova postura ética pautada nas virtudes do homem, solicitando-lhe uma postura de promoção das forças vitais, de formas-de-vida que encontrem na dinâmica do jogo, da dimensão lúdica da existência a alegria do viver. Esta forma de conceber a vida, desprovida de verdades e certezas existenciais, perpassa a obra de Nietzsche e tem amparo na dinâmica trágica a partir da qual os gregos concebiam a própria existência. Ao dar-se conta de que a vida humana é parte do grande jogo das forças cosmológicas em que está envolvida, o que importa é apostar na potencialização da vida, enquanto única oportunidade concedida ao homem no marco do limite temporal de sua existência pela condição da morte, no caudal de um tempo marcado pelo eterno retorno do mesmo.

Desta condição destacam-se três perspectivas. A primeira, a de que, para além de seus críticos e detratores, a vontade de poder não se vincula à vontade de domínio sobre os

⁶⁷⁴ Ibidem, p. 135.

⁶⁷⁵ LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionária del pensamiento en el siglo XIX.** 2008. Op-cit, p 249.

mais fracos. Também não se presta para justificar a necessidade de concentrar o poder político, desdobrando-se nas propostas totalitárias e ditatoriais que marcaram profundamente a experiência humana no século XX, consumindo milhares de vidas. Neste aspecto, as reflexões provenientes da Escola de Frankfurt, de Arendt e tantos outros pensadores, apontam para o niilismo reativo já denunciado por Nietzsche no auge do iluminismo moderno e suas crenças na ciência e na técnica, que viriam a se materializar na racionalidade instrumental, com todas as suas consequências humanas e desafios que se apresentam até nossos dias. Desta forma, a vontade de poder apresenta-se acima de tudo como a possibilidade do ser humano de realizar uma intensa experiência estética com a própria vida, em relação com as demais vidas em jogo em determinado contexto.

Porém, aqui se torna importante chamar atenção para as acusações que se dirigem à filosofia de Nietzsche como uma proposta de esteticização da vida desprovida de condições mínimas para que os seres humanos possam enfrentar os desafios e os limites que a existência lhes impõe. Para além de uma esteticização da existência, o que Nietzsche propõe é tomar a vida como arte, em seus impulsos artísticos. “Para Nietzsche, a arte representa uma forma de “verdade” (talvez a mais alta forma de verdade acessível ao ser humano), uma vez que desvenda aos indivíduos a natureza sublime de seu sofrimento, de sua dor, suas fraquezas e falhas.”⁶⁷⁶ É diante da percepção da condição finita, sofrível e trágica da existência que os seres humanos intensificam sua condição existencial moral, ética e política. Se houver outro mundo que transcende os limites desta vida, o que importa é fazer deste mundo e desta vida a melhor experiência possível. “Nietzsche assegura que, na ausência da verdade da arte, os seres humanos são dominados pelo niilismo moral, já que o sofrimento, a crueldade, e assim por diante se tornam *ininteligíveis*.⁶⁷⁷

A segunda perspectiva assim se apresenta: Se Nietzsche nos convida a colocar a vida em jogo, a fazer de nossas vidas cotidianas a constituição de uma obra de arte a finalizar-se no momento de nossa volta ao não-ser, na eternidade do tempo que nos envolve e em que estamos inseridos, a exigência primeira é de nos livrarmos do homem pequeno, do animal de rebanho, dos espíritos de gravidade que habitam em nós e assumir uma postura de além-do-homem que aposta na intensidade, na precariedade e na contingência da vida. Significa que a aposta de Nietzsche se localiza primordialmente no aprimoramento cultural do homem moderno. O niilismo ativo implica em Nietzsche a oportunidade que se abre aos homens

⁶⁷⁶ PERSON-ANSELL, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. 1997. Op-cit, p. 70.

⁶⁷⁷ Ibidem, p. 71.

modernos de darem um salto cultural sobre seus medos, suas crenças, suas visões rasteiras de mundo, de existência, de vida.

E a terceira perspectiva incide na vontade de poder. Está no fato de que assumir a vida a partir da dinâmica da vontade de poder exige conceber o tempo sob outra dimensão. Nietzsche se deu conta de que o tempo cronológico a que estamos submetidos não é condição para a efetivação da multiplicidade de forças e possibilidades que compõem nossa condição vital. A experiência vital nietzschiana, marcada pelo jogo, pelo lúdico, senão pelo trágico no qual se manifesta a intensa alegria de participar de uma forma-de-vida artisticamente vivenciada com outros artistas, que coabitam temporalmente e espacialmente o mundo conosco, exige outra concepção vital de tempo. Nietzsche apresenta este outro tempo a partir de sua concepção do eterno retorno, temática com a qual nos envolveremos na sequência dos textos da tese.

3.2.2 A vida como potência do pensamento

Voltando a Agamben, percebe-se que sua obra é marcada por uma pluralidade de temáticas que se articulam em diversos planos. Como pano de fundo geral, talvez se possa anunciar seu interesse em compreender as fraturas e as cisões a partir das quais nos tornamos humanos, a ruptura entre o humano e o animal, entre *physis*, natureza, *nomos* e cultura, que compõem a estrutura metafísica sobre a qual se estabeleceu a dinâmica civilizatória, mais especificamente a ocidental. Num segundo momento, constata-se que em sua ansiosa busca compreensiva destes eventos civilizatórios, Agamben mobiliza objetos de interesse linguístico-literário-poético, artísticos e filosóficos, bem como se envolve em minucioso trabalho filológico e arqueológico, na tentativa de compreender os múltiplos interesses em jogo em determinado contexto e que influenciaram decisivamente a trajetória civilizatória ocidental até à contemporaneidade.

Assim, Agamben coloca em marcha o método genealógico-arqueológico na busca da constituição das “*signaturas*”⁶⁷⁸ que se apresentam contemporaneamente em nossa cosmovisão ontológica, política, ética e econômica. “(...), la signatura no expresa simplemente

⁶⁷⁸ Em geral este termo também é traduzido por “assinatura”.

una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; mas bien es aquello que, insistiendo en esta relación pero sin coincidir con ella, la desplaza y disloca en otro ámbito, y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas.”⁶⁷⁹ Esta estratégia de pesquisa, investigação, reflexão e ação, exigem que Agamben se envolva com inúmeros filósofos e pensadores já citados em outros momentos desta tese.

Alguns dos contornos que delineiam um consistente projeto de intervenção intelectual e política, por sua vez tributário de um rigoroso processo de delimitação e definição de conceitos, e seu entrelaçamento, questionamento e adensamento, ou seja, desdobramentos de uma atividade teórica e crítica em contínuo e exigente exercício, algo característico do trabalho de Giorgio Agamben (...), um filósofo que tem por hábito, e princípio, explorar até as últimas conseqüências relações entre conceitos, aportes teóricos e categóricos e eventos de que trata. (...). Há temas, remissões teóricas, argumentos e mesmo autores e obras que comparecem em diferentes livros e contextos, sempre retrabalhados, questionados e tensionados.⁶⁸⁰

Destas estratégias e desdobramentos adotados pelo filósofo resulta que na obra de Agamben, não se encontra uma definição de vida explicitamente sistematizada, assim como a encontramos em Nietzsche. Mesmo no filósofo da vontade de poder, falar em sistematização do conceito de vida é algo que não se apresenta de forma pacífica, uma vez que, como já foi exposto anteriormente, apesar de anunciar em diversos momentos um plano, uma intencionalidade em escrever uma obra em torno daquela temática, não alcançou êxito em sua realização, bem como é característico de sua forma de pensamento e escrita, retornar e redefinir constantemente suas idéias e conceitos. Outrossim, a exposição de suas ideias ancoradas num estilo literário-aforismático, se apresenta como posicionamento crítico diante da vontade de sistema, presente na quase totalidade dos projetos filosóficos desde Platão aos seus dias. Mas, é possível reconhecer, sob determinada perspectiva, que sua obra, desde os escritos juvenis até sua convalescença, tem como principal eixo a questão da vida.

Na condição desta ausência de formulações explícitas em torno de uma definição de vida em Agamben, muito mais do que uma ausência, o que está em jogo é um recurso metodológico, senão filosófico de revelar sua presença, em sua ausência, em sua inapreensibilidade. Parece que reiterada e insistentemente Agamben nos alerta para a condição de que uma das últimas fronteiras que ainda escapa aos imperativos científicos, técnicos, pragmáticos e utilitaristas de nosso tempo é a vida. O fenômeno vital está distante de se apropriado em suas potencialidades, inventividades e criatividade que se manifestam

⁶⁷⁹ AGAMBEN, SR, 2009, p. 57.

⁶⁸⁰ CAPELA, Carlos Eduardo Schmidt. *Categorias italianas*. (In). PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. 2008. Op-cit., pp. 166/167.

prontamente nos seres vivos em sua totalidade, por mais devassado, esmiuçado pelos avanços da engenharia genética, da biotecnologia em seu esforço de mapeamento genético, de reconhecimento de especificidades das estruturas físico-químicas que compõem as intrincadas redes celulares e neuronais.

Neste manifestar-se potencial da vida, especificamente da vida humana, no que se refere à sua condição política e ética, o que se constata em todos os tempos é a manifestação de sua potencialidade em criar novas formas de organização social e política. Podemos dizer, à luz do que já refletimos aqui, que esta é uma das mais significativas apostas de Agamben diante dos imperativos biopolíticos, do Estado de exceção, da economia transformada num fim em si mesmo, dos dispositivos técnicos, de produção e consumo, presentes nas sociedades democráticas contemporâneas. A vida é inapreensível. Reside em toda e qualquer condição vital a potencialidade para o aleatório, para o novo, para aquilo que vem, e vem em sua singularidade subvertendo o *logos*, o discurso que se quer hegemônico e duradouro.

O mais instigante deste posicionamento potencial de Agamben é o fato de que, ao anunciar a vida como inapreensível, ele o faz ao longo de sua obra, através de uma opção literário-filosófica em constante movimento de deslocamento, retorno, reposicionamento de argumentos e, perspectivas que apontam para vários caminhos e direções, ora demonstrando de que forma a vida humana foi cindida, fraturada em relação à totalidade da vida, ora apontando para a necessidade de uma retomada da condição originária, no sentido de fazer frente à sua apreensibilidade pelos dispositivos produzidos ao longo da dinâmica civilizatória e, em especial, em seu contexto moderno e contemporâneo.

Ao transitar pelo pensamento de Agamben em busca das pistas conceituais em torno de uma possível definição de vida, constatamos que, em cada um de seus livros já escritos, residem vários outros livros ainda não escritos, à espera de que alguém se desafie a fazê-lo. Portanto, uma obra filosófica que não se propõe a definir o que é a vida, a defender teses e imperativos com a intenção de apontar caminhos frente aos desafios que se apresentam às formas-de-vida humana na contemporaneidade. “Agamben parte para outro caminho ao afirmar que toda obra resguarda em seu cerne um ato de descrição, no qual o que foi e o que não foi, acabam restituídos à unidade originária na mente de Deus. E o que podia não ser e foi se dissipa no que podia não ser e foi”.⁶⁸¹

No texto *experimentum linguae*, do livro *Infância e história*, está colocado que toda obra escrita é um prólogo, uma introdução, um prelúdio, um

⁶⁸¹ PUCHEU, Alberto. Estâncias (1977). (In) PUCHEU, Alberto (Org.) **Giorgio Agamben: poesia, filosofia, crítica**. 2010. Op-cit, p. 59.

suplemento, um acréscimo, um esboço, um sumário de uma obra jamais escrita, de uma obra ausente que se mantém enquanto tal. Fragmento do perdido ou do inexistente, o texto inexistente se posiciona como modo de lembrança de uma obra ilegível que não se encontra disponível por outro modo que o de sua ausência que dê sentido do que se dispõe enquanto legível.⁶⁸²

Outro aspecto característico do pensamento de Agamben a ser levado em consideração para que possamos nos aproximar da definição de vida como potência do pensamento é a vinculação de sua filosofia com a matriz aristotélica. Nesta perspectiva, ao apresentar tal argumento temos presentes as implicações que se vinculam a este posicionamento em função da intensidade, da profundidade e das múltiplas variáveis interpretativas que a obra de Aristóteles assumiu no ocidente até nossos dias.

De qualquer forma, procurando calcular os riscos implicados nesta argumentação, podemos afirmar que o pensamento de Agamben vincula-se ao de Aristóteles em pelo menos três momentos interligados, articulando a unidade de seu exercício filosófico. O primeiro momento vincula-se ao projeto filosófico de Aristóteles que, ao questionar determinados pressupostos da filosofia de seu mestre Platão, sobretudo seu dualismo de cunho transcendente, a partir do qual o mundo das ideias se apresenta como parâmetro ideal do mundo sensível, desdobrando-se assim numa condição cosmológica de implicações ontológicas, políticas e éticas, procura estabelecer, amparando-se, por meio da lógica, no estudo sobre o mundo físico em sua condição de imanência em seus pressupostos cosmológicos, ontológicos, políticos e éticos.

Sabe-se que, para Platão, as Idéias representam as essências das coisas sensíveis. Ora, uma das principais censuras que faz o fundador do Liceu a seu mestre é, precisamente, a de separar a essência da coisa da qual ela é a essência. Como o homem em si poderia ser a essência dos homens particulares, objeto-lhe, se não é imanente a eles? Isto é evidentemente impossível. Mas a teoria das Idéias não é somente absurda aos olhos de Aristóteles, ela é ainda inútil: ela não explica a realidade. (...). A quiddidade do homem é idêntica ao ser que é homem. E se o homem não é homem por si, a Idéia de homem não poderá fazer com que ele o seja. A essência da substância é idêntica a seu ser (...).⁶⁸³

Sob o fundamento unitário substancial no qual se ergue o edifício racional, cosmológico e ontológico humano, Aristóteles, ao se afastar da Teoria das Ideias de Platão,

⁶⁸² Ibidem, p. 58.

⁶⁸³ MANSION, Suzane. A PRIMEIRA DOUTRINA DA SUBSTÂNCIA: A SUBSTÂNCIA SEGUNDO ARISTÓTELES. (In): ZINGANO, Marco (Coord.). **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009, páginas 73-92, p. 85.

teve como desafio viabilizar pressupostos filosóficos que dessem sustentabilidade explicativa convincente a duas perspectivas convergentes: a) Explicar a multiplicidade dos seres que se apresentam à existência em seu movimento de vir-a-ser, de existir, enquanto cumprimento de determinada finalidade. b) Estabelecer o princípio de unidade sobre o qual se articula a multiplicidade dos entes e fazer com que a partir de tal princípio fosse possível compreender como o homem constituiu um *logos*, um discurso sobre o mundo, sobre a vida.

Na primeira perspectiva, Aristóteles mobiliza o argumento do ato e da potência. Para o estagirita, o ser se diz em vários modos. Ou seja, o ser se apresenta em sua concretude, em sua individualidade e determinação. O ser compreende qualidades e categorias como a essência, o acidente e a potência, o poder-ser (*dynamis*). Desta forma, a potência apresenta-se como o poder-ser, na medida em que a potência não é o ser, mas, em contrapartida, também não é puro não-ser. A potência, o poder-ser é um estágio intermediário entre o ser em ato e o não-ser: “todas as potências conforme à mesma espécie são em certo sentido princípios, e são ditas potências em relação àquela que é potência em sentido primário e que é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra.”⁶⁸⁴ Assim, a realização do poder-ser, da potência, caracteriza-se pelo movimento, na medida em que a natureza do ser está para além daquilo que ele demonstra em ato, compreende também tudo aquilo que o ser ainda não é, e pode vir a ser.

Aristóteles propõe o par conceitual ato e potência como forma de solucionar o problema da relação entre ser e vir-a-ser, entre ser e não-ser, entre ser e movimento e, ao mesmo tempo soluciona o impasse teórico entre Heráclito e Parmênides. “Em primeiro lugar, devemos tratar da potência em seu significado mais próprio, embora não seja o que mais serve ao fim que pretendemos alcançar agora; de fato, as noções de potência e de ato ultrapassam os significados relativos unicamente ao movimento.”⁶⁸⁵ Para Aristóteles, a potência é força (*dynamis*) que promove o movimento ou a mudança de um estado a outro, a potencialidade para passar a um novo estado, o que a vincula com a materialidade ou, ainda, por outro lado, a potência-de-não-passar-ao-ato, materializando-se em sua potencialidade.

Neste sentido, se a potência pode ser considerada um princípio de movimento, deduz-se que sem potência não há movimento. A potência é a possibilidade de algo estar ou não em movimento. Desta forma, Aristóteles chama atenção para o fato de que o ser em potência é a condição necessária para o movimento, mas, não suficiente. “A potência é então uma disponibilidade para a forma, não é ainda a forma. Implica por isso mesmo imperfeição e

⁶⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2005, p. 395, (Θ 5-10 -1046^a).

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 395, (Θ 35 -1045).

carência; ainda não é efetivamente tudo o que pode vir-a-ser. Por exemplo, a semente ainda não é a árvore, mas a possibilidade da árvore.”⁶⁸⁶ Contudo, tal potência não precisa realizar-se para que tenha sentido na existência e, nesta direção Agamben complementa: “Lo que es así “tenido” no es una simples ausencia, sino que tiene más bien la forma de una privación (...), es decir, de algo que atestigua la presencia de lo que falta al acto. Tener una potencia, tener una facultad significa: tener una privación.”⁶⁸⁷

Na perspectiva de Aristóteles, o ato é a forma atualizada, realizada (materializada) e presente no ser. É a manifestação do ente em suas determinações essenciais. Ou seja, o ato é materialização das potencialidades, das forças que existiam apenas como possibilidade e disponibilidade. O ser determinado, que se expressa em sua realidade ôntica na existência, contém, além de seu ser atual, o ato, as potencialidades que lhe permitem manter-se em ato, o que significa dizer que somente a potência em seu constante atualizar-se mantém o ato e, ao manter-se em ato, atualiza a própria potência.

O movimento não é uma passagem do ser ao não-ser ou do não-ser ao ser, mas a passagem de um tipo de ser – a potência – a outro tipo de ser – o ato. O movimento na realidade, é uma incessante busca de plenitude. (...) Move-se continuamente em busca dessa plenitude, que, tal como o horizonte está sempre mais distante.⁶⁸⁸

A interpretação que Agamben faz da perspectiva aristotélica da potência, se apresenta no modo de ser da potência, enquanto, manifestação de uma privação, como possibilidade de sua não efetivação no ato, ou ainda, como disponibilidade para a privação, para o limite constitutivo do efetivar-se. Toda atualização é também não atualização, é a experiência do que é possível e do que não é possível, dos limites daquilo que se efetiva em ato. Assim, a potência é potência de não atualizar-se como possibilidade de manter-se em sua condição potencial, o que significa dizer que o homem “(...) es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer, un poder no-conocer.”⁶⁸⁹

La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación. El

⁶⁸⁶ FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Aristóteles: A plenitude como horizonte do ser**. São Paulo: Moderna, 1994, p. 52.

⁶⁸⁷ AGAMBEN, **PP**. 2007, p. 354.

⁶⁸⁸ FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Aristóteles: A plenitude como horizonte do ser**. 1994. Op-cit., p. 52.

⁶⁸⁹ AGAMBEN, **PP**. 2007, p. 360.

arquitecto es potente en cuanto puede no-construir y el guitarrista es tal porque, a diferencia de quien es llamado potente sólo en sentido genérico y que simplemente no puede tocar la guitarra, puede no tocar la guitarra. (...). Está en cuestión, así, el *modo de ser* de la potencia, que *existe* en la forma de la *héxis*, del señorío sobre una privación. Hay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia.⁶⁹⁰

Para Agamben é a partir do reconhecimento da condição potencial em que se encontra inserida a vida humana, que o ser humano pode fazer a experiência de manter-se em constante abertura artística e criativa com o mundo, com os demais seres humanos e consigo mesmo. “Solo en el momento en que alcanzamos este Tártaro y hacemos la experiencia de nuestra propia impotencia, llegamos a ser capases de criar, llegamos a ser poetas.”⁶⁹¹ O que impulsiona e justifica a condição política que funda o humano e seu mundo é seu constante esforço de superação do vazio constitutivo da existência em sua totalidade. É o constante desafiar-se a anular o nada através de uma ação política criativa e criadora que estabeleça na privisoriedade em ato o ser, o fundamento do mundo humano. “Y lo más difícil de esta experiencia no es la nada o las tinieblas, en las cuales quizás muchos quedan presos para siempre, lo más difícil es ser capaz de anular esa nada y hacer, a partir de la nada, algo.”⁶⁹²

A partir destes pressupostos e para compreender a vinculação de Agamben com a matriz aristotélica, é preciso ter presente que o estagirita é partícipe da tradição grega, cuja condição central se insere na correspondência entre pensamento e ser, entre linguagem e realidade, potência e pensamento. E é neste sentido que, para Aristóteles, a metafísica⁶⁹³ se apresenta como a mais elevada disciplina filosófica, a filosofia primeira. “Aristóteles – costuma-se dizer – não usava o termo “metafísica”, mas designava esta disciplina filosófica como a mais elevada de todas, pela expressão “filosofia primeira”.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Ibidem, p. 356.

⁶⁹¹ AGAMBEN, Giorgio; DELEUZE, Gilles ; PARDO, José Luis. **PREFERIRIA NO HACERLO; BARTLEBY EL ESCRIBIENTE. SEGUIDO DE TRES ENSAYOS SOBRE 'BARTLEBY**. España: Valencia: Pré-textos, 2009. Páginas 93-136, p.110.

⁶⁹² Ibidem, p. 110.

⁶⁹³ Sobre a origem e significado do termo Metafísica na obra de Aristóteles, indicamos, o seguinte artigo: REINER, Hans. O Surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. (In): ZINGANO, Marco (Coord.). **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009, páginas 93-122. Neste artigo, o autor procede arqueologicamente na tentativa de recompor as mais antigas heranças da tradição aristotélica, e que chegaram aos nossos dias na tentativa de aproximar-se o mais possível de Aristóteles, questionando se o termo metafísica possui vinculação com as concepções aristotélicas de sua filosofia primeira. É um estudo minucioso (dentro dos limites de um artigo) e esclarecedor no que tange à forma como a obra de Aristóteles foi apropriada, organizada e editada desde os tempos mais remotos.

⁶⁹⁴ MANSION, Augustin. Filosofia Primeira, Filosofia Segunda e Metafísica Em Aristóteles. (In): ZINGANO, Marco (Coord.). **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009, páginas 123-176, p. 123.

Sendo assim, o segundo momento que vincula Agamben a Aristóteles, implica a relação entre metafísica e linguagem. A questão da linguagem em Aristóteles ocupa lugar central em suas discussões filosóficas na medida em que a considera como *pharmakon*, condição capaz de conduzir os homens, ou como *organon*, instrumento do conhecimento. Este posicionamento marca seu distanciamento em relação aos Sofistas e a Platão. Platão, através da teoria das ideias, considerava que o verdadeiro objeto do conhecimento, “a Ideia”, arquétipo, modelo ideal existente em si mesmo, como um outro nível da realidade, distancia-se do mundo sensível, da manifestação imperfeita das ideias. Sob tais pressupostos, Platão parte do princípio de que as palavras não expressam a coisa sensível, mas a Ideia em seu princípio de perfeição.

Por outro lado, os sofistas partem do pressuposto de que a linguagem é fruto de convenções humanas, na medida em que não há correspondência possível entre nome e coisa. Os nomes, os significados que uma determinada coisa ou objeto recebem, vinculam-se às convenções e aos acordos que os homens estabelecem entre si, o que significa partir do pressuposto de que não é possível dizer por que uma determinada coisa recebe um determinado nome, na medida em que são os homens que estabelecem entre si convenções, amparados em suas experiências cotidianas, em suas sensações, em suas tradições, como condição de sua comunicabilidade.

Porém, Aristóteles confere à linguagem um estatuto privilegiado. Se num primeiro momento reconhece com os sofistas que uma das funções primordiais da linguagem é a comunicação, reconhece também sua função política e pedagógica. Na obra “*A política*”, define o homem como animal detentor de linguagem e de discurso político por natureza, “*Zoon echon logon Politikón*”, o que permite aos humanos fundar a cidade-comunidade, a *polis*. Mas, o filósofo vai além e confere à linguagem, para além de seu *status* convencional relacional entre o nome e a coisa nomeada, sua condição metafísica, na medida em que a estrutura do discurso reflete e espelha a própria estrutura do ser.

Para as coisas deste mundo, onde a forma é um princípio imediato de explicação indispensável, busca-se a explicação última em um mundo superior, mundo de formas imateriais, que concerne a uma ciência igualmente superior. Porém, não se pode e não se quer dizer nada ainda concernente à essência própria das formas, as quais poderiam se reduzir a apenas uma, entenda-se, a Deus, Primeiro motor, cuja essência deverá, então ser concebida como totalmente diferente da essência das coisas materiais e tomada em estado puro e sublimado.⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ Ibidem, pp. 124/125.

Para Aristóteles, a metafísica é a filosofia primeira por se referir à primeira categoria do ser, à substância e às suas atribuições e antecedendo em grau a física que se refere aos entes em sua aparência existencial e que, neste sentido expressa a condição de que o universo físico não constitui provavelmente a totalidade da realidade. Os princípios de que faz uso a física devem ser buscados em seus fundamentos num ramo superior do conhecimento, “(...) quando se tratava do estudo da forma, a teologia, ciência de Deus, identifica-se à filosofia primeira porque ela tem um objeto imaterial, superior às substâncias físicas; é, pois, antes de tudo, um objeto dessa ordem que caracteriza formalmente a filosofia primeira”⁶⁹⁶ Desta forma, segundo Aristóteles, a linguagem torna-se a condição metafísica *sine qua non* de articulação da potência do pensamento, na constituição cosmológica, ontológica, política e ética na qual se insere a condição humana. A linguagem como substrato da potência do pensamento em seu afã de compreensão da totalidade da existência em sua substancialidade e singularidade. “Por ello, Aristóteles se cuida de precisar que el *nous* ‘carece de otra naturaleza que no se la de estar en potencia y, antes de pensar, no es actualmente nada en absoluto’”.⁶⁹⁷

La mente no es, pues, una cosa, sino un ser puramente en potencia, y la imagen de la tablilla de escribir en la que aún no hay nada escrito sirve justamente para representar el modo de existencia de la pura potencia. Toda potencia de ser o de hacer algo es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer (...). Pues de otro modo la potencia se trascendería siempre en al acto y se confundiría con el (...). Esta “potencia de no” es el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace de toda potencia en cuanto tal una impotencia (...) el pensamiento existe como potencia de pensar y de no pensar, como una tablilla encerada en la cual no hay nada escrito (...). Y así como la capa de cera sensible al trazo se deja grabar por el punzón del escriba, la potencia del pensamiento, que no es en sí mismo cosa alguna deja lugar al acto del entendimiento.⁶⁹⁸

E neste ponto nos deparamos com um terceiro momento de vinculação do projeto filosófico agambeniano com a perspectiva aristotélica. A proposta de Agamben é restituir à linguagem a condição metafísica originária, articulando linguagem poética e linguagem filosófica. Para Agamben, é decisiva a constatação de que, na tradição metafísica ocidental a linguagem filosófica abandona a poética. Esta fratura linguística implica, na ocidentalidade, uma racionalidade discursiva e, portanto, ontológica, política e ética sobre o mundo, sobre a

⁶⁹⁶ Ibid., p. 126.

⁶⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio; DELEUZE, Gilles ; PARDO, José Luis. **PREFERIRIA NO HACERLO; BARTLEBY EL ESCRIBIENTE. SEGUIDO DE TRES ENSAYOS SOBRE 'BARTLEBY**. 2009. Op-cit, p. 98

⁶⁹⁸ Ibidem, pp. 98/99.

existência, marcada por dispositivos pragmáticos e utilitaristas reducionistas da condição vital humana. Nesta perspectiva, “(...) não é pequena a proposta de Agamben. Trata-se de propor que o problema do ser, que por mais de dois mil anos importuna o pensamento filosófico ocidental, seja tratado como o problema do ter-lugar da linguagem, que o ser seja o ter-lugar da linguagem.”⁶⁹⁹

Isso parece ser decisivo na perspectiva de Agamben, se a linguagem filosófica objetiva o mundo no intuito de compreendê-lo em seus modos de funcionamento, a linguagem poética pronuncia o mundo preservando-lhe seu caráter de inacessibilidade. Na medida em que a linguagem filosófica, ao objetivar o mundo com o intuito de estabelecer a verdade sobre o ser, o reduz ao plano da materialidade imanente, a linguagem poética, ao falar do mundo e no mundo, expressa os limites do conhecimento humano e de sua pretensão de sacralização técnico-científica do mesmo. Desta forma, a pretensão de Agamben é superar a fratura, a cisão que se estabeleceu na cultura ocidental entre filosofia e poesia, cujas consequências se expressam na sacralização política, econômica, científica e técnica que produzem cotidianamente os campos de concentração em que se tornaram os tempos e os espaços da vida na contemporaneidade.

Não se trata naturalmente, de conclamar os poetas a fazerem obras de filologia e os filólogos a escreverem poesia, mas de se colocarem ambos em um lugar em que a fratura da palavra que, na cultura ocidental, divide poesia e filosofia torne-se uma experiência consciente e problemática, e não uma canhestra remoção. (...). A coesão originária de poesia e política – que, em nossa cultura, é sancionada desde o início pela circunstância de que o tratado aristotélico sobre a música está contido na *política* e o lugar temático da poesia e da arte tenha sido situado por Platão na *República* (...) a questão não é tanto saber se a poesia seria ou não relevante com respeito à política, mas se a política estaria ainda à altura de sua coesão originária com a poesia.⁷⁰⁰

Aqui se torna oportuno chamar a atenção para a proximidade da concepção de filosofia e do papel do filósofo presente em Nietzsche, em relação à concepção de filosofia de Agamben, acima exposta. Para o pensador a marteladas, há uma vinculação necessária entre filosofia e arte. Ou seja, posicionar-se diante da vida a partir da transvaloração dos valores, condição vital do além do homem, desvinculando-se da moralidade dos escravos, dos ressentidos que reprimem e apequenam o homem em sua potencialidade vital, lançando-o na condição de animal de rebanho, exige um tipo de filósofo que tenha coragem de questionar a cosmovisão metafísico-racional que se instaurou desde Sócrates aos nossos dias. Num

⁶⁹⁹ OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. (In). PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. 2008. Op-cit., p. 123.

⁷⁰⁰ AGAMBEN, IH, 2005, pp.166/167.

segundo momento, o filósofo do futuro caracteriza-se por colocar o pensamento em compasso de dança. Pensar, refletir, questionar o tempo existencial em curso, implica num exercício crítico, criativo, lúdico, pleno de alegria vital como condição de transformar a vida numa obra de arte.

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da sua natureza *querer* continuar sendo enigmas em algum ponto -, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados *tentadores*. Essa denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação.⁷⁰¹

A questão da linguagem como criadora de um mundo de aparências e ilusões também se apresenta em Nietzsche em diversos momentos, a ponto de o filósofo proferir a seguinte sentença: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...”⁷⁰² Para o filósofo da vontade de poder, a linguagem ao nos tornar humanos, nos escravizou às crenças em substâncias, em princípios de unidade e totalidade. A linguagem opera pela redução da multiplicidade de entes presentes na existência em devir, à unidade do ser permanente na existência, conferindo a um “Eu” pensante a responsabilidade de justificar a realidade, de lhe conferir certeza e segurança existencial sob o fundamento de um Ser uno, eterno e imutável. “As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A ‘coisa em si’ (...) e, também para o formador da linguagem inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena.”⁷⁰³

Nossa crença em coisa, em substância e na existência é resultado de preconceitos gramaticais. Nossa confiança em nomes e verbos, por exemplo, a falar de um “eu” (um ego) que está separado de seus atos e a construir entidades fixas estáveis. Através da reificação da linguagem, esquecemos que a “realidade” é constituída de processos e caracteriza-se pelo movimento constante e pela mudança permanente.⁷⁰⁴

A partir dos argumentos até aqui arrolados, articular a vida como potência do pensamento em Agamben, significa, antes de tudo, afirmá-la em sua inapreensibilidade, em sua não definibilidade técnica e científica, em seus usos políticos vinculados à sistemática da produção de vida nua no estado contemporâneo de exceção. A vida definida como potência do

⁷⁰¹ NIETZSCHE, **ABM**, 2005, pp. 43/44 (Aforismo 42).

⁷⁰² NIETZSCHE, **CI**, 2000, p. 29 (A Razão na filosofia – Aforismo 5).

⁷⁰³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 55.

⁷⁰⁴ PERSON-ANSELL, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. 1997. Op-cit., p. 31.

pensamento remonta na perspectiva de Agamben, aos conceitos opostos de ato e potência presentes na metafísica e na física aristotélica, constitutivos da estrutura filosófica e científica que atravessa o ocidente, vinculando à potência a idéia de domínio e de poder. O conceito de potência que se estabelece na cosmovisão ocidental e, mais especificamente a moderna, vincula-se à ideia de poder, de força, de controle e domínio. “(...) estoy convencido, por el contrario, de que este concepto no dejó nunca de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la praxis de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su *potencia* al punto de imponer su *poder* sobre todo el planeta.”⁷⁰⁵

Ao definir a vida como potência do pensamento, Agamben procura, a partir do resgate do conceito de potência presente no pensamento de Aristóteles, demonstrar de que forma aquilo que nomeamos de vida é inapreensível, pois, se a vida é potência que se realiza em ato, o seu oposto também é verdadeiro, ou seja, de que é constitutivo da potência a não passagem para o ato, permanecendo em estado de atualização potencial. “Y por ello Aristóteles se ve obligado a definir lo potente-posible (*dynatós*) en estos términos: “Una cosa es potente-posible si, cuando se realiza el acto de aquello de lo que se dice que tiene potencia, no queda en ella potencia de no ser” (*Met.*, 1047^a 24-26).”⁷⁰⁶ O que significa dizer que aquilo que se define como vida é apenas uma parte da multiplicidade de possibilidades que a vida contém em si potencialmente. Se a vida é potência que se atualiza em ato, ela é também potência de não realização, de privação.

Lo que es así “tenido” no es una simple ausencia, sino que tiene más bien la forma de una privación (en el vocabulario de Aristóteles, *stéresis*, “privación”, está en relación estratégica con *héxis*), es decir, de algo que atestigua la presencia de lo que falta al acto. Tener una potencia, tener una facultad significa: tener una privación. (...). La potencia es, por tanto, la *héxis* de una *stéresis*: “A veces - se lee en *Metaph.* 1019 b 5-8 – el potente es tal porque tiene algo, a veces porque algo le falta. Si la privación es de algún modo una *héxis*, o porque tiene la *stéresis* de ella.”⁷⁰⁷

Desta forma, numa primeira acepção agambeniana, a vida definida como potência do pensamento é condição de sua constante abertura para o mundo, para a inventividade criativa que lhe é inerente. Numa segunda perspectiva e, talvez de maior intensidade, a vida definida como potência do pensamento, pressupõe a potência como potência, a idéia de que o ser humano é acima de tudo potência de potência, é constante vir-a-ser, potencialidade,

⁷⁰⁵ AGAMBEN, **PP**, 2007, p. 351.

⁷⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio; DELEUZE, Gilles ; PARDO, José Luis. **PREFERIRIA NO HACERLO; BARTLEBY EL ESCRIBIENTE. SEGUIDO DE TRES ENSAYOS SOBRE 'BARTLEBY**. 2009. Op-cit. p.126.

⁷⁰⁷ AGAMBEN, **PP**, 2007, pp. 354/355.

criatividade e inventividade de si mesmo. O fundamento do humano é a ausência de seu fundamento como constante abertura, atualização de seu mundo e de sua condição vital e, é a partir desta condição potencial que se pode dar um sentido à vida, ficando na imanência, ou ao negar a potência vital, buscar em algo transcendente a condição de vida em ato. “El viviente, que existe en el modo de la potencia, puede la propia impotencia, y solo en este modo posee la propia potencia. Puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser e no-hacer.”⁷⁰⁸

A vida humana em sua abertura ontológica e política para o mundo, se caracteriza pelo reconhecimento de sua finitude, de sua condição de irreversibilidade no plano biológico, mas, no plano do pensamento, ela se apresenta como constante renovação em si mesma de suas possibilidades. A vida é este constante movimento potencial que se apresenta em determinado tempo e espaço de realização e não-realização de si mesma. Como potência do pensamento, caracteriza-se por esta contínua tensão entre atualização de si mesma e manifestação em ato de suas potencialidades, mantendo sua abertura para o que vem na intensidade cotidiana dos acontecimentos vividos.

Anunciada desta forma, vida é facticidade em sua cotidianidade, constante resistência em sua forma potencial e ao mesmo tempo condição de renovação de si e do mundo em que se move. Portanto, o que está em jogo é o modo de ser da vida humana, de sua presença em potência e realização em ato, de suas condições de possibilidade de contínua resistência e, concomitantemente, de criação do novo como abertura para o que vem.

La grandeza – pero también la miseria – de la potencia humana es que ella es, también y ante todo, potencia de no pasar al acto, potencia para la tiniebla. (...) esta vocación anfibia de la potencia la dimensión que ella le asigna al hombre es el conocimiento de la privación, es decir, nada menos que la mística como fundamento secreto de todo su saber y de todo su actuar (...). Si la potencia fuera, de hecho, sólo potencia de ver o de hacer, se existiera como tal sólo en el acto que la realiza (...), entonces no podríamos jamás hacer la experiencia de la oscuridad y de la anestesia, no podríamos jamás conocer, y por lo tanto dominar, la *stéresis*⁷⁰⁹

A vida, definida como potência do pensamento implica em pensar o pensamento como pura potência, em sua condição de constante pensar, de imaginar e projetar possibilidades, de fazer continuamente experiência com o pensamento a cada instante, num movimento reflexivo que abre à vida humana, múltiplas e singulares formas vitais. Assim, a experiência do pensamento apresenta-se como “(...) a onipotência do pensamento do

⁷⁰⁸ Ibid., p. 361.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 360.

pensamento, ‘é o isolamento da potência em relação ao seu acto, a organização da potência’, a experiência de colocar-se atrás do pensamento (...) é um ato que experimenta a impotência do passar ao ato a potência do Comum.”⁷¹⁰

Na perspectiva de Agamben, pensamento e linguagem emanam das experiências potenciais da vida humana. “Llamaos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. (...) a una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humanas.”⁷¹¹ O pensar, o imaginar, implica como substrato experiências vividas no contínuo fluxo temporal em que a existência se presentifica e o expressar através da fala, da linguagem, as reflexões, porque são reflexos das experiências transformados em pensamentos... é a tentativa humana de transformar em ato a potência do pensamento. Mas, a condição paradoxal na qual estamos imersos é que quanto mais falamos, nomeamos o mundo, a existência, mais experimentamos a impossibilidade de alcançar um fundamento, uma garantia, uma certeza vital.

Pensamos e falamos porque experimentamos, mais do que a possibilidade, a impossibilidade de fazê-los, a falta de fundamento das atividades humanas. Assim como nenhuma normatividade consegue atualizar a promessa gratuita do amor, nenhum pensamento consegue atualizar a potência do pensamento. Não há como passar ao ato o recebimento externo – mas impotência que daí deriva não provoca mais dor, mas o prazer de ser irreparavelmente profano.⁷¹²

Sobre os argumentos até aqui expostos, tomar a vida em Agamben como potência do pensamento, significa reafirmar como condição a inapreensibilidade da vida humana frente à racionalidade científica e técnica constitutiva de nosso tempo. Outrossim, significa afirmar que a vida humana em sua singularidade potencial constitui o *locus* da resistência aos imperativos biopolíticos, aos seus excessos e suas exceções, na produção massificada de vida nua, na conformação das massas produtoras e consumidoras submetidas à voracidade de *Kronos* e sua lógica temporal cronométrica, contábil de precisos cálculos de custo e benefício a que a totalidade do mundo e das relações humanas é submetido.

A definição da vida como potência do pensamento em Agamben aproxima-se, em certa medida, da vida como vontade de poder em Nietzsche, na medida em que está implícita no posicionamento destes dois pensadores, uma crítica ao niilismo, ao reducionismo do

⁷¹⁰ NODARI, Alexandre. O pensamento do fim. (In). SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (Org.). **O comum e a experiência da linguagem**. 2007, Op-cit., p. 63.

⁷¹¹ AGAMBEN, MSF, 2001, p. 18.

⁷¹² NODARI, Alexandre. O pensamento do fim. (In). SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (Org.). **O comum e a experiência da linguagem**. 2007, Op-cit., p. 64.

horizonte vital humano na contemporaneidade. Tanto em Nietzsche quanto em Agamben constatamos este movimento de tomar a vida como o *locus* da resistência a esses poderes de apequenamento da vida humana, como por outro lado o *locus* da instauração de outras possibilidade e formas vitais.

Este ser ausente de fundamento, incriado, não é precedido nem precede o tempo, mas o instaura, como única forma do mundo abrir-se para ele, mostrando nesta abertura, todavia nada além de seu fechamento. Arrancando do mundo e sem lembrar de Deus, a humanidade redimida vaga pelo limbo, feliz no profano cenário da descrição messiânica.⁷¹³

Se em Nietzsche, a vontade de poder como condição de afirmação da vida apresenta-se na forma do além-do-homem, que surgiria do mais profundo abismo niilista provocado pela metafísica ocidental em seu afã de idealizar e moralizar o mundo, a vida, em Agamben a vida como potência do pensamento aponta para uma vida que vem como superação das cisões e fraturas que constituíram a civilização ocidental. A partir destas perspectivas, o que nos parece convergente e, o tentamos aprofundar nos próximos subtítulos do capítulo, são os posicionamentos do filósofo alemão e do filósofo italiano, no fato de que a vida se apresenta liberta dos imperativos da moralização cristã na busca de além mundo, do sujeito histórico e suas pesadas tarefas em função da possibilidade de outro mundo, de utopias políticas, de fundamentalismos econômicos, de apostas otimistas na ciência, na técnica, na lógica do progresso *ad infinitum*. A vida humana continua sendo tudo e apenas a vida humana num mundo que excede nossa pretensa capacidade de determinação do que as coisas são. O pensamento, a linguagem, a vida em sua potencialidade nos desautoriza, a todo instante, de querer afirmar a verdade do ser, recomendando a abertura para as intensidades vitais que se manifestam neste mundo que vem; “(...) el hombre es el animal que *puede la propia impotência*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia.”⁷¹⁴

Nietzsche, ao situar a vida como vontade de poder, como manifestação do constante combate de forças que procuram superarem-se a si mesmas, elevarem-se a uma condição cada vez mais desejável, procura preservar a vida num âmbito de inapreensibilidade, em constante vir-a-ser, em seu caráter artístico e lúdico, frente às imposições morais e metafísicas que conformaram e reprimiram a vida em seus instintos vitais e, contemporaneamente, Agamben, ao situar a vida como potência do pensamento, em contraposição às demandas ocidentais e contemporâneas, sedimentadas em dispositivos técnico-científicos, políticos e jurídicos que

⁷¹³ Ibidem, p. 65.

⁷¹⁴ AGAMBEN, PP, 2007, p. 362.

apreendem a vida, transformando-a em vida nua, converge – salvas as diferenças apresentadas anteriormente – em torno de um humanismo iluminista sem ilusões. Em Nietzsche e em Agamben reside uma aposta no homem em suas potencialidades vitais.

Trata-se de posicionar a condição humana e suas formas de vida numa condição cultural que permita aos seres humanos pensar formas de vida a partir da crítica e da resistência às transcendências de toda ordem. Transcendências advindas da crença na razão calculadora, instrumental e sua marcha cega e irrefreável em direção ao progresso, em suas utópicas políticas de construção de um mundo de realização e felicidade humana ou das promessas teológicas da economia de satisfação pela via da plena produção e consumo de mercadorias democraticamente distribuídas. Transcendências que prometem afastar os seres humanos da dor, do sofrimento, de ter que enfrentar o fato de que em algum momento ou de alguma forma haverá o encontro com a morte, de dar-se conta de que se almejamos a longevidade, a eterna juventude, a morte ainda não pode ser descartada como descartamos mercadorias e objetos de consumo. Trata-se de devolver ao ser humano a percepção dos limites da existência e da vida, de perceber que toda potência humana é também impotência humana e de que neste par reside aquilo que escapa à razão, que torna o mundo, a vida em seu constante vir-a-ser, algo que vem, e vem em sua inapreensibilidade.

Potente es aquello que acoge y deja suceder el no ser y este acoger del no ser define la potencia como pasividad y pasión fundamental. Y es en este doble carácter de la potencia donde, como es evidente *en* el término mismo con que Aristóteles expresa lo contingente (...), radica el problema de la contingencia, da posibilidad de no ser. (...), podemos decir entonces que el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no. Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser e poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. (...); el hombre es el animal *que puede la propia impotencia*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia.⁷¹⁵

3.3 Para uma crítica da filosofia da história a partir de Nietzsche e Agamben

O surgimento da filosofia da história é um fenômeno característico da modernidade. Mais do que isto, a filosofia da história é a resultante do movimento de transição, senão de

⁷¹⁵ AGAMBEN, PP, 2007, pp. 361/362.

secularização da teologia da história, característica da visão de mundo cristão, constitutiva da cosmovisão medieval. A teologia da história tem em Santo Agostinho um dos seus primeiros e principais expoentes. Ele parte de uma concepção teleológica e escatológica de tempo. O mundo, a existência, a vida participam da grande obra de um Deus criador. O Deus judaico-cristão em sua absolutidade simplesmente é, contém em si a temporalidade. A eternidade simplesmente é. Sobre esta condição da eternidade do Criador, Santo Agostinho, em suas investigações sobre o tempo nos fornece pistas reflexivas de uma beleza e rigor argumentativo inigualável. Apreciemos:

Precedeis, porém, todo o passado, alteando-Vos sobre ele com a vossa eternidade sempre presente. Dominais todo o futuro porque está ainda para vir. Quando ele chegar, já será pretérito. “Vós, pelo contrário, permaneceis sempre o mesmo, e os vossos anos não morrem. Os vossos anos não vão e nem vêm. Porém os nossos vão e vêm, para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir *todos*, quanto já todos não existirem. Os vossos anos são como um só dia, e o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, mas é perpétuo “hoje”, porque este vosso “hoje” não se afasta do “amanhã”, nem sucede ao “ontem”. O vosso “hoje” é a eternidade. Por isso gerastes coeterno o vosso Filho, a quem dissesdes: “Eu hoje te gerei”. Criastes todos os tempos e existis ante de todos os tempos, não é concebível um tempo em que possa dizer-se que não havia tempo.”⁷¹⁶

Porém, o ato voluntarioso da criação institui o tempo, o tempo das criaturas. Novamente detenhamos-nos nas palavras de Agostinho que definem a vontade do criador: “A vontade de Deus não é uma criatura. Está antes de toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus.”⁷¹⁷ Portanto, Deus, ao criar o mundo e inserir nele o homem, cria o tempo. O tempo é o referencial de que dispõem os homens em sua finitude para se orientarem existencialmente na dinâmica da obra da criação. Pois então, sob o ponto de vista cristão, embaixo do céu há tempo para tudo, tempo para nascer e tempo para morrer e, entre estes dois eventos vitais se apresenta a presentidade do tempo em que nos movemos teleologicamente à espera do fim dos tempos, da redenção final junto ao Criador.

É neste contexto, de um plano existencial teleológica e escatologicamente orientado que se instaura a necessidade da interpretação histórica enquanto interpretação da dinâmica temporal vital humana. Sob tais interpretações, Karl Löwith em sua obra: “*História del*

⁷¹⁶ AGOSTINHO, Santo. **O HOMEM E O TEMPO**. Tradução Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973, páginas 233-257, p. 243 (Confissões XI 13 - O eterno “hoje”).

⁷¹⁷ Ibidem, p. 241 (Confissões XI 10 - Que faria Deus antes da Criação?).

Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia” (2007), nos adverte de que a concepção de história está profundamente vinculada em suas origens aos pressupostos da fé judaico-cristã, suas raízes remontam à teologia da história, secularizada na transição para o mundo moderno. “nuestra concepción de historia querría mostrar que la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico.”⁷¹⁸ Assim, o exercício reflexivo de interpretação histórica dos fatos e acontecimentos que compõem nossa marcha civilizatória presente em nossos tempos, deriva, em seus fundamentos, desta necessidade de o homem se localizar temporalmente na obra da criação, de procurar captar sentido e finalidade. “La interpretación de la historia es, en primera y en última instancia, un intento de concebir el sentido del obrar y del padecer en la historia.”⁷¹⁹

Löwith chama a atenção também para o fato de que, para a mentalidade moderna movida pela busca da novidade, da abertura de novas fronteiras, da marcha em direção ao progresso, apresenta-se dificultoso compreender em que medida a filosofia da história é herdeira dos pressupostos da teologia da história judaico-cristã. Neste sentido, um dos caminhos apresentados pelo filósofo é partir do pressuposto de fundo hegeliano de questionar profundamente o presente em seus paradoxos e contradições como condição de empreender um retorno aos fundamentos conceituais estabelecidos pelas gerações que nos antecederam. “Es más fácil comprender la antigua fe en la providencia por medio de un análisis crítico de los presupuestos teológicos de la creencia secular en el progreso que, al revés, desarrollar la creencia moderna en el progreso desde una teología de la historia más antigua.”⁷²⁰

Esta forma de compreender a história a partir da presentidade da condição humana, de apreender num esquema analítico, a partir do qual a racionalidade historiográfica desenvolve suas interpretações, exige que se inverta o esquema tradicional no qual se move parte da concepção historiográfica que pretende remontar fatos e acontecimentos ocorridos em uma sequência causal até o presente.⁷²¹ Esta estratégia interpretativa parte do pressuposto de que o passado se apresenta como categoria temporal que pode ser desvelado e remontado conceitualmente até o presente. O passado se apresenta como conjunto de eventos causais que necessariamente nos conduzem a uma determinada forma-de-vida no presente.

⁷¹⁸ LÖWITH, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. Tradución Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 14.

⁷¹⁹ Ibidem, p. 15.

⁷²⁰ Ibid., p. 15.

⁷²¹ Nesta perspectiva, o mais comum é separar as duas leituras da história, a de Hegel e a de Nietzsche, diferentemente da forma como o fazemos no decorrer deste ponto da tese.

Se Hegel, ao formular sua filosofia da história, num esforço de fusão entre teologia e filosofia subverte este esquema analítico e conceitual tradicional, posicionando a condição de compreensão do presente através do retorno aos eventos passados na tentativa de compreendê-los em toda sua potencialidade na presentidade, foi Nietzsche quem sistematizou esta perspectiva interpretativa através do método genealógico. Em sua segunda consideração extemporânea publicada em 1874: “*Da utilidade e desvantagem da história para a vida*”, o filósofo alemão tece duras críticas a uma forma assumida pela historiografia de seu tempo, a história monumental.

Somente se a terra iniciasse sempre de novo sua peça de teatro depois do quinto ato, se estivesse firmemente estabelecido que o mesmo nó de motivos, o mesmo *deus ex machina*, a mesma catástrofe, retornassem a intervalos determinados, poderia o forte desejar a história monumental em toda a sua *veracidade* icônica, isto é, cada fato precisamente descrito em sua especificidade e singularidade: provavelmente, portanto, não antes que os astrônomos se tenham tornado outra vez astrólogos. Até então, a história monumental não poderá usar daquela veracidade total: sempre aproximará, universalizará e por fim igualará o desigual; sempre depreciará a diferença dos motivos e das ocasiões, para à custa das *causas*, monumentalizar os *effectus*, ou seja, apresentá-los como modelares e dignos de imitação: de tal modo que, porque ela prescinde o mais possível das causas, poderíamos denominá-la, com pouco exagero, uma coletânea de “efeitos em si”, de acontecimentos que em todos os tempos farão efeito.⁷²²

Ao situar a interpretação historiográfica a partir da lógica temporal do presente, Hegel e Nietzsche questionam o fato de preexistir uma consciência historiográfica que se apresente numa linha sequencial causal do passado em relação ao presente. Hegel parte do princípio de que é no presente em curso que se realiza o fim último da história, como ideia da liberdade humana, competindo à consciência histórica analisar e interpretar a história segundo seu fim último, o qual moveu e guiou a razão humana até a presentidade. “Temos de considerar a história universal segundo o seu fim último; este fim último é o que no mundo é querido. (...) o que temos de contemplar é, pois, a Idéia, mas no elemento do espírito humano; em termos mais precisos: é a Idéia da liberdade humana.”⁷²³ Porém, Nietzsche se apresenta como duro crítico dessa concepção hegeliana de história, nos seguintes termos:

Essa história entendida hegelianamente foi chamada com escárnio a perambulação de Deus sobre a terra, Deus este que, entretanto, por seu lado, só é feito pela história. Esse Deus, porém, tornou-se no interior da caixa

⁷²² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. II – Da Utilidade e Desvantagem da História para a vida (In) **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999, páginas 273-288, p. 276.

⁷²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A RAZÃO NA HISTÓRIA: Introdução à Filosofia da História Universal**. Tradução Arthur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1995, p. 51.

craniana de Hegel, transparente e inteligível para si mesmo e já galgou os degraus dialéticos possíveis de seu vir-a-ser, até chegar a essa auto-revelação; de tal modo que para Hegel o ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidem em sua própria existência berlinense.⁷²⁴

Nietzsche, por sua vez, somente concebe uma justificativa à história se esta estiver a serviço da vida. A vida é um evento atemporal. Seu acontecimento não está vinculado à temporalidade logicamente determinada dos eventos históricos. Estabelecer marcos temporais é uma necessidade humana, e não da vida em sua totalidade. Desta forma, a história se apresenta como manifestação pontual e contingente da necessidade humana, num tempo de realidade vital que se manifesta na intemporalidade não-histórica do mundo. “A inteligibilidade e justificação metafísica da história só pode ser alcançada na revelação da forma imutável de que ela é a manifestação contingente – neste caso a *vida*. O eterno e o necessário da vida na sua espontaneidade funda o efêmero e o contingente.”⁷²⁵

Salvaguardadas as diferenças interpretativas, talvez possamos dizer que Hegel e Nietzsche convergem em torno do argumento de Karl Löwith, presente na obra supra-citada de que: “La consciencia histórica sólo puede comenzar en si misma, si bien su intención es hacer presente el pensamiento de otros tiempos y otros hombres. La historia debe, una y otra vez, ser recordada, pensada e investigada nuevamente por las siempre nuevas generaciones.”⁷²⁶ A interpretação histórica e a consciência histórica que dela derivam, justificam-se na medida em que permitem aos seres humanos se defrontarem com as experiências vitais da dor, do sofrimento, da morte, advindas da ação humana que se realiza entre os seres humanos e em suas relações com o mundo.

Diante das experiências vitais nas quais os homens, num determinado momento, se percebem envolvidos (nascimento, saúde, doença, dor, sofrimento, morte) estes seres, em todos os tempos buscaram explicações e respostas que permitissem sua localização no mundo. Novamente Löwith nos ajuda ao mostrar as diferenças que se apresentam nas respostas conferidas pelos humanos na Antigüidade clássica grega em relação ao mundo judaico-cristão, a partir do qual se constituem, na modernidade, as apostas e as crenças humanas em esclarecer os enigmas, os paradoxos e as contradições vitais em que se encontram inseridos.

Los griegos eran más humildes. No se permitieron indagar por el sentido último de la historia del mundo. Estaban conmovidos por el orden visible y

⁷²⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. II – Da Utilidade e Desvantagem da História para a vida (In) **Obras Incompletas**.1999. Op-Cit., pp. 283/284.

⁷²⁵ NABAIS, Nuno. **METAFÍSICA DO TRÁGICO; Estudos sobre Nietzsche**. 1997. Op-cit., p.141.

⁷²⁶ LÖWITH, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. 2007. Op-cit. pp. 14/15.

la belleza del cosmos natural, y la ley cósmica del devenir y el perecer fue para ellos el prototipo de su comprensión de la historia. Según la concepción griega del mundo, todo se mueve en un eterno retorno de lo mismo, en virtud del cual lo que surge retorna al punto de partida. Esta concepción contiene una comprensión natural del universo que reúne el conocimiento de cambios temporales con el de regularidades periódicas, permanencia e inmutabilidad.⁷²⁷

A condição do homem grego que procurava compreender seu mundo a partir de um plano imanente, partícipe do *cosmos* em sua totalidade de grandeza de forças, lhe permitiu o reconhecimento de uma ordem, de beleza e harmonia cosmológicas existenciais permanentes e estáveis, nas quais a vida e suas demandas vitais encontravam-se inseridas. O que estava em jogo para os gregos era participar ativamente e intensamente desta ordem cosmológica, na qual ele se encontrava inserido, de ter presente e aceitar a condição trágica da vida em que não é possível apreender logicamente o sentido e a finalidade de certos eventos vitais como a dor, o sofrimento e a morte, de que se tais condições vitais, se permanecessem ocultas ou inacessíveis ao entendimento humano, justificavam-se no seio da ordem cosmológica. “Los griegos se preguntaron, en primera e última instancia, por el *logos* del *kosmos*, no por el *señor* de la historia.”⁷²⁸

A partir das prerrogativas e dos apanágios com os quais nos movemos na cosmovisão moderna, podemos reafirmar aquilo que Nietzsche, Heidegger, Arendt e o próprio Agamben, entre outros pensadores, afirmam explicitamente em suas obras, de que o mundo grego está perdido para sempre para nós modernos. A importância do conhecimento, de suas perspectivas teóricas se justifica como parâmetro de análise e compreensão de quanto nos afastamos de nossas origens civilizatórias. Neste sentido, a modernidade caracteriza-se e se diferencia do mundo grego ao colocar a pergunta abissal e pretensiosa pelo sentido e pela finalidade do curso da história. A modernidade desnaturalizou e desdivinizou o cosmo, o mundo, a dinâmica vital e assumiu como tarefa encontrar um fundamento lógico, racional e científico que lhe conferisse garantias, certezas e segurança diante da realidade necessária e contingencial na qual se encontra inserida.

O paradoxo moderno apresenta-se na perspectiva de que ele jamais foi moderno. Nietzsche denunciou esta condição ao demonstrar que se a morte de Deus foi um feito de profunda coragem e astúcia do homem moderno é preciso reconhecer que, por outro lado, este homem jamais conseguiu esconder o cadáver de Deus. A questão fundamental que a filosofia da história se coloca na modernidade tem suas origens no pensamento e na cosmovisão

⁷²⁷ Ibidem, p. 16.

⁷²⁸ Ibid., p. 17.

judaico-cristão medieval. O edifício racional metafísico moderno é, em grande medida, senão quase em sua totalidade, a secularização da metafísica especulativa medieval. No que se refere ao objeto em discussão, Löwith assim argumenta:

El hecho de que, en general, preguntemos por el sentido o por la ausencia de sentido de la historia como un todo está condicionado históricamente: el pensamiento judío y el pensamiento cristiano dieron a luz a esta pregunta desmedida. Preguntar seriamente por el último sentido de la historia trasciende toda capacidad de saber, nos corta al aliento y nos acerca a un vacío, que sólo la esperanza y la fe pueden llenar.⁷²⁹

Sob tais pressupostos, os fundamentos da filosofia da história inaugurada pela modernidade residem em última instância na crença proveniente da teologia da história que tem na dimensão temporal do mundo e da existência humana como resultante da obra da criação, uma escatologia que justifica uma finalidade na história. Projetar uma finalidade para o mundo, para a vida em sua totalidade e, especificamente, a vida humana, numa cadeia de eventos que se realizam numa dimensão temporal, requer duas condições: A primeira, uma concepção de tempo tripartido (passado, presente e futuro), conferindo aos seres humanos a possibilidade de mensurar, quantificar, projetar e controlar o tempo. A segunda condição deriva da crença de um tempo criado e projetado que se realiza no movimento da facticidade cotidiana das vidas humanas e que, sob estas condições, pode permitir aos homens alimentar a esperança de conseguir interpretar o tempo futuro, seu sentido, sua finalidade. Enfim, tecer algumas certezas em relação às metas futuras da vida humana, da sociedade, inscritas no desenrolar dos acontecimentos históricos.

También los acontecimientos históricos tienen sentido solo si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos y, dado que la historia es un movimiento temporal, el fin debe ser una meta futura. En cuanto tales, ni los acontecimientos individuales ni una serie de acontecimientos tienen un sentido o una meta. La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo. (...). La dimensión temporal de una meta definitiva es, así, un futuro escatológico, y el futuro sólo existe para nosotros en la espera y en la esperanza. El sentido último es el punto candente de un futuro esperado, del que sólo se sabe en el modo de la esperanza y de la fe.⁷³⁰

A potencialidade desta crença teológica e filosófica na história alimentou na modernidade inúmeros projetos utópicos, de melhoramento da humanidade. A condição que alimentou as esperanças da ocidentalidade medieval e, herdado pela moderna que se propôs com toda a intensidade a pensar outro mundo de felicidade e de plena realização humana,

⁷²⁹ Ibid., p. 16.

⁷³⁰ Ibid., p. 18.

encontra sua origem na tradição judaica da expulsão de Adão e Eva do paraíso. A partir daquele momento, o homem se deu conta de que era mortal e limitado em sua capacidade de conhecer e agir sobre o mundo, que sua condição humana impulsionada por desejos e vontades apresenta-se ambígua, paradoxal e conflitiva consigo mesma, com os outros à sua volta.

Sob estas condições de exílio em que o ser humano foi lançado na medida de sua desobediência à ordem estabelecida no plano da criação e a partir de uma interpretação nietzschiana, pode-se dizer que o ser humano, ao introjetar a consciência de culpa pelos males, pelas dores e sofrimentos que o afligem, passa a imprimir sobre a vida e o mundo uma valoração moral negativa. Negando sistematicamente este mundo o que passa a conferir sentido e finalidade à vida humana é pensar, projetar e construir outro mundo, uma outra vida que se apresente liberta da dor, do sofrimento, da morte.

A felicidade está além-túmulo. Se tomarmos a interpretação agambeniana para tentar explicar este ímpeto humano de projeção utópica em relação ao mundo e à vida, veremos que a vontade e a necessidade humanas de sentido e finalidade à existência surgem no momento da fratura entre homem e o animal, fratura provocada e potencializada pelo domínio e desenvolvimento, por parte do homem, de uma linguagem estruturada que procura abarcar, apreender, e/ou compreender a existência. No momento em que o homem, por meio da linguagem funda o mundo humano, ele se dá conta de seus limites biológicos e epistemológicos. Parece ser esta a tese de Agamben reiterada: é na linguagem que se experimenta a potência humana, a potência enquanto potência que, ao mesmo tempo sinaliza o eterno como contingente, o tempo como sempre passageiro e no como algo que vai para um fim intemporal. Portanto, a construção e justificação histórica do mundo humano, das formas de vida humana suportáveis em cada contexto existencial, constituem os fundamentos dos esforços metafísicos, ontológicos e políticos até à atualidade.

Desta forma, tomando apenas a modernidade como foco reflexivo da busca de sentido e finalidade histórica, pode-se dizer que, desde as promessas democráticas liberais de liberdade no plano individual e liberdade econômica, até mesmo as pretensões das propostas anarquistas, socialistas, utópicas e científicas com Marx e Engels e, em sua efetivação prática como Lênin e Stalin, isso sem esquecer as trágicas utopias nazista e fascista de constituição de um III Reich de mil anos e que se alimentaram de milhares de vidas humanas nos campos de combate e de concentração, as utopias de construção de um mundo melhor, de paz, felicidade e realização plena da condição humana se apresentaram em toda sua intensidade na

modernidade. Atentemos para o comentário de Löwith sobre a crença de Marx na redenção dos males da sociedade burguesa por meio da ditadura do proletariado.

La dictadura del proletariado nos conduce desde el reino de la necesidad al de la libertad, superando los antagonismos prehistóricos. Pues la actual sociedad capitalista es la “última” forma antagónica del proceso de producción social, que genera en su propio seno las condiciones para una solución definitiva del antagonismo entre capital e trabajo, entre opresores y oprimidos. La sociedad capitalista burguesa “cierra [...] la prehistoria de la sociedad humana”.⁷³¹

O que se evidencia com estas propostas utópicas revolucionárias, ou reformistas, que se propõem alterar uma ordem supostamente corruptível e decadente de mundo, substituindo-a por uma nova ordem carregada de promessas de felicidade e paz, é a crença que reside em grande parte destes pensadores em torno de uma natureza humana supostamente bondosa, ou mesmo, propensa a trilhar caminhos que podem levar a um novo mundo, mas que, na presentidade de sua condição, encontram-se aviltadas pela precariedade e injustiça das relações sociais, políticas, econômicas em que se encontram inseridas. Nesta perspectiva, Nietzsche faz uma dura crítica a Rousseau que parte do princípio de que o homem em estado de natureza e sob os desígnios da providência expressa sua inocência bondosa, usufruindo de condições de igualdade e justiça.

(...) a regra se baseia no sentimento; a natureza como fonte de justiça; o homem chega à completeza à medida que se *aproxima da natureza* (...). A defesa da *Providência* por Rousseau (...) ele necessitava de Deus para poder lançar a maldição contra a sociedade e a civilização, tudo tinha que ser bom em si, pois Deus o tinha criado; *somente o homem deteriorou o homem*. O “bom homem”, como o homem natural, era pura fantasia; mas com o dogma da autoria da criação de Deus, algo verossímil e fundamentado.⁷³²

Nesta mesma direção, esta crítica pode ser dirigida a Marx - seguramente um dos filósofos de maior impacto na estruturação política do mundo ocidental na contemporaneidade e, sob este aspecto, uma das obras filosóficas mais lidas, debatidas, aceitas, refutadas, ou mesmo, colocada sob o crivo da crítica filosófica até nossos dias, descortinando-lhe contradições e paradoxos por inúmeros pensadores, entre eles Arendt e Foucault. Marx é herdeiro desta visão antropológica de Rousseau que ancora numa visão paradisíaca e idílica de natureza, de mundo ideal de mundo e de vida humana.

⁷³¹ Ibid., p. 51.

⁷³² NIETZSCHE, VP, 2008, pp. 75/76 (Aforismo 100 – Rousseau).

Mesmo tendo presente os limites em que se move esta tese e, que este não é o espaço adequado para a discussão em torno do alcance e dos limites do pensamento de Marx, entendemos que estes argumentos justificam-se no contexto da análise que estamos fazendo na tese. É embaraçoso constatar o fato de Marx partir de um otimismo antropológico, tomando como pressuposto incontestado esta concepção rousseauiana de homem, sem submetê-la à crítica e, de certa forma, dogmatizá-la no ideal de homem comunista. Justamente Ele, que se apresenta como um dos mais contundentes críticos do modo de produção capitalista, e de suas estruturas de exploração e dominação nas relações entre capital e trabalho e, dos conflitos de classes sociais derivados destas relações marcadas pela desigualdade. Há de se perguntar claramente: este posicionamento de Marx justifica-se pelo grau de crença no sentido e na finalidade da história a realizar-se na sociedade comunista?

Talvez se possa dizer que Marx é um homem do século XIX, revestido do otimismo gnosiológico de seu tempo, que sabe que o fim irá acontecer, basta saber interpretar cientificamente as leis da história, pois já se sabe, teoricamente, que a sociedade sem classes vai acontecer. E este seu "otimismo gnosiológico", se costura com seu otimismo antropológico. Outro aspecto, vinculado ao otimismo gnosiológico e antropológico de Marx é sua pressuposição da primazia do econômico sobre todos os demais aspectos da condição humana e, não procura de forma alguma encontrar um motivo para esta primazia. Ele não pergunta por que o econômico é fundamental. Agamben, por sua vez, o faz na sua obra, apresentando distinções e distanciamentos significativos, na forma como a dimensão econômica sai do espaço do *oikos* entre os gregos, para a condição de justificação da vida biológica na modernidade. Marx parece dizer que esta determinação econômica é como que insofismável, indiscutível, dado, e pronto. Como se o econômico se fundasse no próprio econômico, e só houvesse motivos econômicos para esta primazia. Como se não houvesse exterioridade alguma ao econômico. Neste sentido, para ele é só pela mudança no econômico e do econômico que a sociedade alcançara solução. A partir de tais idéias, pode-se ainda dizer que reside em Marx uma crença num mundo perfeito, o que também constitui um iluminismo radical: os seres humanos por sua ação conseguirão alcançar um mundo perfeito.

Uno se pregunta si alguna vez Marx tuvo en claro los presupuestos humanos, morales y religiosos de su exigencia: crear un mundo nuevo mediante la creación de un hombre nuevo. Parece totalmente ciego a las condiciones de un posible renacimiento y haber estado dogmáticamente satisfecho con la fórmula abstracta de que el nuevo hombre es el comunista, el partero de la nueva sociedad, el *zoon politikon*, el "ser colectivo" de la moderna "cosmópolis". La matriz de estos hombres nuevos es, según Marx, la más miserable criatura de la sociedad capitalista, el proletario alienado de sí

mismo hasta el extremo porque, por un salario, ha debido vender-se al propietario capitalista de los medios de producción. Lejos de conmovirse por el destino individual del proletariado, Marx vio en el proletariado el instrumento que permitirá a la historia del mundo la meta escatológica de toda la historia por medio de una revolución mundial. El proletariado es el pueblo elegido del materialismo histórico, justamente porque está excluido de los privilegios de la sociedad dominante.⁷³³

Ainda nesta direção, convém referenciar o posicionamento à direita da matriz hegeliana da filosofia da história com Auguste Comte⁷³⁴ e sua elaboração de uma filosofia positiva. “Como Hegel, también Comte está convencido de que ningún fenómeno puede ser concebido filosóficamente si no se le enfoca históricamente, esta es, si no se expone sobre su origen y su determinación temporales, su función y su relativa justificación en el curso total del acontecer histórico.”⁷³⁵ Sob o influxo destes princípios da filosofia da história, Comte⁷³⁶ propõe a reforma científica da sociedade, elevando-a a criação de uma ciência, inicialmente intitulada de física social, vinculada a uma visão naturalista e biologicista do mundo, da existência humana em suas articulações sociais. A física social teria sob seus encargos levar adiante a reformulação da sociedade.

Comte funda a religião da ciência: a observância de seus cânones e ritos racionais conduziria a humanidade à sua realização plena, e a ciência, por excelência, para a reforma da sociedade seria a física social na medida em que pauta sua visão analítica e operativa de mundo, de realidade social, em valores absolutos derivados de leis universais presentes e observáveis na estabilidade das leis naturais. Esta concepção de ciência de Comte tem como pressuposto uma espécie de materialismo, ou de metafísica naturalista, que justificará opções e propostas políticas e econômicas caracterizadas pelo darwinismo social⁷³⁷.

⁷³³ LÖWITH, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. 2007. Op-cit., pp. 53/54.

⁷³⁴ Quando afirmamos uma matriz hegeliana no pensamento de Augusto Comte, o fazemos a partir de um posicionamento analítico e interpretativo do espírito de época, marcado pelo iluminismo e sua derivada aposta na razão, na ciência, na história, como possibilidade de interpretar o tempo a luz do desenvolvimento de uma perspectiva histórica como grande razão. Com isto não estamos querendo dizer que Hegel influencia diretamente o pensamento de Comte, na medida em que é preciso reconhecer duas matrizes que com suas especificidades na gênese do pensamento sociológico. A matriz francesa e sua aposta nas ciências exatas e naturais, e a matriz alemã e sua vinculação a um pensamento de ascendência especulativa, dedutiva, ontológica e metafísica.

⁷³⁵ LÖWITH, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. 2007. Op-cit., p. 90.

⁷³⁶ Vale ressaltar de forma geral um argumento que pode auxiliar na compreensão das aproximações e diferenças entre Comte e Nietzsche. Em ambos observa-se uma visão marcadamente naturalista, com a diferença de que, em Nietzsche a contingência não é uma lei natural universal à que os seres humanos estariam submetidos, o mundo é resultante da capacidade lúdica e artística do homem em sua condição vital trágica. A vida como manifestação da vontade de poder, das relações de forças em seu caráter lúdico e criativo confere ao homem a possibilidade no uso de sua liberdade de fazer da vida uma obra de arte.

⁷³⁷ 1. Em sentido lato, o conjunto das doutrinas do século XIX (de direita ou de esquerda) que procuraram aplicar a teoria darwiniana da evolução (ou alguns de seus aspectos) ao campo ético-político. 2. Em sentido restrito (e

El objetivo general del *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) consiste en exponer “la marche fondamentale e du développement humain” y examinar en su totalidad el progreso del espíritu humano. En el estadio científico de nuestra civilización occidental, el todo de la continuidad histórica ha alcanzado su último grado de madurez, Comte sustituye, intencionalmente, el concepto de *perfectionement* por los de “desarrollo” y “progreso”, lo que – en tanto conceptos científico-positivos-excluyen una valoración moral, sin negar, por cierto, que el desarrollo continuo conlleva – necesariamente – mejoramiento, perfeccionamiento. (...). El estudio del desarrollo general le permitió a Comte deducir “la grande y fundamental ley” de que cada rama de nuestra civilización y de nuestro saber pasa sucesivamente por tres estadios diferentes: el teológico o ficticio (que corresponde a la niñez), el metafísico o abstracto (a la juventud) y el científico o positivo (a la madurez). Igual que la época cristiana, considerada la última, así también la era científica es un tiempo terminal, que cierra la tradición del progreso histórico de la humanidad.⁷³⁸

A despeito das perspectivas até aqui anunciadas, Löwith alerta para uma diferença capital entre as teses da filosofia da história de Hegel em relação aos pensadores que o precederam, assim como aos que o sucederam com seus ímpetus revolucionários e reformistas em relação ao mundo e à sociedade. Em Hegel, a filosofia da história e a lógica do progresso apontam para o desenvolvimento e a plenitude da razão que se realiza no curso da história. A filosofia da História de Hegel não está vinculada a pretensões revolucionárias de construção de uma nova ordem social vital, ou com a determinação do contexto em que a razão humana teria atingido o fim da história, culminando com a capacidade humana em conduzir os rumos da história. Hegel, partindo do entendimento de que a tarefa da filosofia é procurar entender o próprio tempo em pensamento, procura interpretar as condições de possibilidade que estiveram em jogo ao longo da marcha da história dos povos e que os conduzem à situação em que se encontram. Filosofia somente tem relação com o que se fez e é, não com o que será. Por isso, a coruja é o símbolo da filosofia.

La tesis de Hegel de la producción secular del principio cristiano “en la figura de la razón y la libertad humanas” es común a todas las filosofías de la historia de ilustración. Sin embargo, Hegel se distingue de sus predecesores, así como de sus sucesores radicales, por el hecho de que la fe en el progreso de la Ilustración incorpora la afirmación teológica de que con Cristo el tiempo alcanza su consumación. En la filosofía de la historia de Hegel el progreso no es revolucionario: apunta al desarrollo y a la plenificación de un principio, en si ya consumado, del curso total de la historia.⁷³⁹

significativo), o conjunto das teorias que, partindo dos conceitos biológicos de “luta pela existência” e de “sobrevivência do mais apto”, tentaram dar um (suposto) fundamento “científico” às desigualdades sociais (e raciais). Algumas teses desse tipo de darwinismo social foram retomadas, de forma mais ou menos explícitas, pela chamada “sociobiologia”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2007. Op-cit., p. 267.

⁷³⁸ LÖWITH, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. 2007. Op-cit., p. 92.

⁷³⁹ Ibid., p. 81.

Diferente da crítica que dirige aos socialistas, aos anarquistas e aos defensores da democracia na modernidade como arautos da busca da pequena felicidade do animal de rebanho no fim dos tempos, Nietzsche dirá que Hegel atinge o ápice da racionalidade metafísica ocidental por meio de sua dialética, ao transformar o negativo no constante movimento de superação das condições fisiológicas em constante combate de forças que compõem o mundo e a totalidade da vida, transformando, elevando à realidade a condição de conceito logicamente estabelecido. Nietzsche acusa Hegel de divinar a história como reveladora da condição dialética de interpretação do mundo em sua presentidade. Ou seja, residiria na filosofia da história de Hegel um exercício especulativo, herdeiro dos esforços escolásticos medievais, vinculado à aposta iluminista na razão, que, ao justificar as contradições humanas em cada contexto civilizatório, pretende reconciliar a luta dos opostos na forma do Estado moderno como manifestação do espírito de cada povo.

Hegel debe quedar desenmascarado como otro obstaculizador del derrumbamiento del cristianismo y de su moral por su teologización de la historia. Esa fe hegeliana en el sentido de la historia, que obliga a la sumisión devota ante lo que acontece, se presenta como un sucedáneo de la religión. La multiplicidad del universo sigue apareciendo digna de ser superada desde la perspectiva de un “panteísmo en el que el mal, el error y el dolor no son sentidos como argumentos contra Dios”. Porque si el espíritu absoluto es un bien en sí, que se despliega hacia su propio cumplimiento, entonces todo es como debe ser.⁷⁴⁰

É possível apontar uma crítica feita por Agamben aos pressupostos hegelianos da filosofia da história. Agamben paralisa o movimento dialético no negativo, no sentido de afirmar que a retenção do negativo em sua negatividade é condição para refrear a incessante marcha do progresso a correr sob a égide de um tempo cronologicamente ordenado em seus dispositivos de apreensão da dinâmica vital humana na contemporaneidade, de fazer com que a vida permaneça em sua condição de inapreensibilidade, de torná-la o *locus* por excelência da resistência em relação à tecnificação e ao consumo em escala global de vida nua.

Sobre tais argumentos talvez seja possível afirmar que nenhuma outra condição nos afasta tão profundamente do mundo antigo quanto à crença moderna na cientificidade da história como condição *sine qua non* de transformação e/ou reforma do mundo. A modernidade estabelece a ideia de progresso como pressuposto ontoteológico, tentando assim de uma cosmovisão pautada na necessidade de reconhecer sentido e finalidade ao fazer humano, à dinâmica cultural, fruto da ação humana sobre o mundo. Concomitantemente com

⁷⁴⁰ MECA, Diego Sánchez. **EN TORNO AL SUPERHOMBRE: Nietzsche e la crise de la modernidad**. 1989. Op-cit., pp. 33/34.

a modernidade se estabelece uma linha de continuidade desde o mundo judaico-cristão, porém, secularizando os pressupostos da teologia da história que já se apresentavam como descontinuidade em relação aos pressupostos cosmológicos do mundo antigo. O que esta em jogo é uma leitura da modernidade em seus movimentos de secularização. Em Nietzsche a secularização da modernidade se concretiza no anúncio da morte de Deus. Em Agamben a secularização da modernidade se vincula a necessidade da profanação do mundo, da vida. Ou seja, de devolver ao uso comum àquilo que foi sacralizado, retirado da comunidade dos seres humanos.

Para los pensadores griegos, una “filosofía de la historia” hubiera sido un contrasentido. Historia es historia política y, por ende, menester de los hombres de Estado y de los historiadores políticos. Para judíos e cristianos “historia” significa, ante todo, historia de la salvación. En cuanto tal, es un asunto de profetas y predicadores. El *factum* de la filosofía da la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación.⁷⁴¹

Merecem menção aqui, as diferenças que Agamben estabelece entre secularização e profanação. Enquanto, a secularização traz para o plano da imanência, do mundo humanamente concebido e articulado, conceitos, idéias e formas de agir, ancorada em pressupostos transcendentos, sacralizados, mas mantendo na dimensão secular as estruturas de poder em sua forma originária sacra, a profanação implica na neutralização daquilo que foi profanado. Assim, se sacralizar significa retirar do uso comum dos homens, mesmo que secularizado, remetendo as estruturas de poder à uma esfera inalcançável pelos seres humanos, ficando a mercê dos dispositivos, dos ritos e sacrifícios justificados em sua sacralização, profanar implica em devolver ao uso comum aquilo que foi sacralizado.

É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.⁷⁴²

⁷⁴¹ Ibidem, p. 17.

⁷⁴² AGAMBEN, P., 2007, p. 68.

Salvaguardadas as diferenças de cunho teórico e conceitual entre Nietzsche e Agamben, o que os aproxima em seus posicionamentos críticos frente à filosofia da história, refere-se aos custos vitais que implicam sobre a dinâmica vital humana. Em ambos os filósofos constata-se um olhar crítico. Em Nietzsche de forma incisiva, às vezes rompante, sobre a difusão da pequena esperança de alcance da pequena felicidade humana pela via da repressão dos próprios impulsos vitais, pela homogeneização de hábitos e costumes, pela democratização da mediocridade informativa que se abate sobre a totalidade do espaço e do tempo em que se movem as massas humanas na facticidade de sua cotidianidade. Nietzsche, na obra: “*A vontade de poder*” (2008), apresenta no aforismo 71 intitulado: “*A modernidade, sob a metáfora da alimentação e da digestão*”, um diagnóstico digno de transcrição, apesar da extensão.

A sensibilidade indizivelmente mais excitável (...) a grande quantidade de impressões disparatadas, maiores do que nunca: - o *cosmopolitismo* das comidas, literaturas, jornais, formas, gostos, mesmo paisagens etc. O *andamento* dessa inundação é um prestíssimo; as impressões se apagam; as pessoas se impedem, por instinto, de ficar com algo dentro de si, profundamente dentro de si, de “digerir” algo; - Resultado disso o enfraquecimento da força de digestão. Surge uma espécie de *adaptação* a essa sobrecarga de impressões: o homem desaprende de agir; *ele apenas reage ainda* a abalos vindos de fora. Gasta a sua força em parte na *apropriação*, em parte na defesa, em parte na *oposição*. *Profundo enfraquecimento da espontaneidade*: - o historiador, crítico, analista, o intérprete, o observador, o colecionador, o leitor – todos talentos *reativos*: *toda a ciência!* *Preparação* artificial de sua natureza para o “espelho”; interessado, mas como que simplesmente interessado epidermicamente; uma frieza fundamental, um equilíbrio, uma temperatura mantida *mais baixa* logo abaixo da fina superfície sobre a qual há calor, movimento, “tempestade”, ondas. Contraposição da mobilidade *externa* a um certo *peso profundo e um cansaço*.⁷⁴³

Agambem, por sua vez, constata que o homem contemporâneo sujeito à crença no progresso, aprisionado pela multiplicação dos dispositivos jurídicos que lhe prometem garantias de reconhecimento institucional e estatal, de uso e desfrute cidadão da vida, associado às garantias de resolução eficiente e eficaz de todos os problemas humanos, através dos dispositivos técnicos e científicos que cotidianamente se apresentam na efemeridade de um tempo destinado minimamente para o consumo e descarte de objetos e relações humanas, busca angustiadamente o sentido e a finalidade de sua condição existencial.

Porém, o paradoxo em que se encontra inserido o homem contemporâneo é o de que, na medida da multiplicação de tais dispositivos que lhe oferecem além das promessas,

⁷⁴³ NIETZSCHE, VP, 2008, p. 62 (Aforismo 71).

garantias de segurança vital, extingue as possibilidades de fazer experiências de vida que sejam plurais e com significado vinculado aos esforços de uma vida qualificada no âmbito da esfera pública. A segurança, o sentido e a finalidade no uso e no consumo privado, autofágico da própria vida, sob a égide de um tempo cronologicamente estruturado, na efemeridade da única dimensão temporal válida, o presente fugidio, adaptado e adequado às sensações e impressões que se multiplicam diante dos indivíduos articulados em torno de uma sociedade de controle e normatizadora das experiências vitais disponíveis ao consumo, impossibilitam tomar a vida como experiência temporal em sua singularidade, articulada no âmbito do espaço público, no encontro das pluralidades, justificando assim a condição humana.

O homem contemporâneo encontra-se destituído da possibilidade de fazer uma experiência vital com o tempo. Mergulhado num trefismo cotidiano, na labuta pela sua sobrevivência, exposto à vertiginosa velocidade dos meios de comunicação e informação que lhe sobrecarregam de imagens, informações, anúncios de novos produtos e objetos de consumo, o homem encontra-se aturdido, violentado em sua relação consigo mesmo, com os outros, como o mundo e o tempo no qual está inserido. Multiplicam-se sobre ele os experimentos cotidianos e falta-lhe tempo para apreciar, contemplar, fazer a experiência com o mundo, a vida. “A experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito a idéia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano.”⁷⁴⁴ Ausenta-se de seu universo conceitual a noção de tempo ou, aquilo que se define como tempo, nada mais seria do que a sucessão de eventos episódicos freneticamente consumidos. “Aliás, a contradição fundamental do homem contemporâneo é precisamente a de não haver mais tempo adequado a sua idéia de história, sendo por isso angustiosamente dividido entre o seu ser-no-tempo, como fuga inaferrável dos instantes, e o próprio ser-na-história, entendido como dimensão original do homem.”⁷⁴⁵ Portanto, para Agamben “(...) uma crítica do instante é a condição lógica de uma nova experiência do tempo.”⁷⁴⁶

Sobre a possibilidade de uma crítica da filosofia da história, Nietzsche e Agamben se aproximam uma vez mais, através da ousadia da crítica que desenvolvem cada um a seu modo, em relação à articulação das formas-de-vida que se estabelecem em torno da concepção de tempo em jogo na contemporaneidade. Longe de ser uma crítica meramente criativa (uma vez que vivemos num contexto de desgaste do termo criativo, diagnosticado na

⁷⁴⁴ AGAMBEN, **IH**, 2005, p. 117.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 122.

proliferação de discursos que requerem o caráter de criatividade em todos os âmbitos do fazer e do consumir humanos), a crítica desenvolvida por Nietzsche em meados do século XIX e, por Agamben em nossos dias, mantém uma vinculação com certo aspecto do pensamento hegeliano, no que se refere ao caráter de negatividade implícito na intensidade da crítica.

A condição de negatividade presente na crítica desenvolvida pelo filósofo alemão e pelo filósofo italiano confere-lhes a possibilidade de anunciar que a tarefa do pensamento, ao pensar o próprio tempo, requer que nos desafie a vivenciar outras possibilidades de experiência com o tempo. E uma profunda e intensa experiência com o tempo⁷⁴⁷ pode permitir ao homem contemporâneo, reconhecer seus limites existenciais, científicos, técnicos, econômicos e políticos e, mesmo assim, afirmar-se, procurando fazer de sua vida uma obra de arte, pensada, construída e compartilhada publicamente todos os dias.

Certamente é indício da decadência dessa tradição de pensamento o fato de haver hoje, entre aqueles que nela mais ou menos conscientemente buscam autorização, muitos que reivindicam o caráter “criativo” da crítica, precisamente quando há tempo a arte já renunciou a toda pretensão de criatividade. (...), se a crítica se identifica hoje de fato com a obra de arte, isso não acontece por ela também ser “criativa”, mas sim por ela também ser negatividade. Ela não é senão o processo de sua irônica autonegação: precisamente um “nada que se autonega” (...), a saber que a negatividade da ironia não é aquela provisória da dialética, que a varinha mágica da *Aufhebung* estaria já sempre transformando em algo positivo, mas é uma negatividade absoluta e sem recuperação, que no entanto não renuncia por esse motivo ao conhecimento.⁷⁴⁸

Será importante reconhecer que Nietzsche vincula-se à matriz hegeliana da filosofia da história, mesmo que tenha denunciado Hegel em seu esforço de teologização filosófica da história e, assim, substancializando o mundo, conferindo-lhe fundamento, sentido e finalidade que se realizam no curso da razão na história. Hegel teria refundado, o que, segundo Nietzsche, desde Platão, é recorrente na história da filosofia, uma ontoteologia que apreende e determina a totalidade da vida sob a égide do pensamento racional, da multiplicidade vital, reduzida à condição de realidade conceitual, de estabelecimento de princípios, da lógica de unidade que pretende demonstrar o ser que confere essencialidade à realidade, em detrimento de um mundo articulado no jogo de forças em constante devir.

A partir de todos os argumentos já apresentados em torno da constituição do arcabouço intelectual de Agamben e que compõem o vasto campo de interesses de pesquisa e

⁷⁴⁷ A concepção de tempo de Nietzsche como eterno retorno do mesmo e de Agamben como o tempo que resta serão desenvolvidos na sequência desta discussão.

⁷⁴⁸ AGAMBEN, E, 2007, p. 10.

investigação da literatura para a filosofia, passando pela filologia e por inúmeros filósofos de importância capital na contemporaneidade, cito novamente: Heidegger, Arendt, Foucault, Walter Benjamin, Hegel não poderia ficar de fora porque, em nosso entendimento, Agamben é um filósofo hegeliano. E a exemplo de Nietzsche, um filósofo que não se enquadra nos esquemas formais de classificação das correntes hegelianas à direita, à esquerda, ou ao centro.

Também é preciso reconhecer diferenças entre o hegelianismo de Nietzsche e de Agamben, na medida em que, no pensamento daquele ou em sua filosofia da história, o negativo da dialética hegeliana se constitui como possibilidade de superação do niilismo que se abateu no Ocidente. A leitura que Nietzsche faz do niilismo em três tempos – passivo, reativo e ativo – demanda, na condição de niilismo reativo, a condição necessária da superação niilista, através do conceito de vida ancorado na ideia de vontade de poder, conduzindo ao estabelecimento de uma nova linhagem de seres humanos que se apresentam para o além-do-homem. Seres humanos dotados da capacidade de fazer experiências vitais intensas e profundas, experiências temporais que se apercebem inseridas numa dinâmica temporal abissal que faz com que tudo retorne novamente como sempre foi: o eterno retorno do mesmo, como condição do melhoramento da humanidade.

O hegelianismo de Agamben procura deter o negativo da dialética de Hegel em sua negatividade. O problema capital da filosofia da história de Agamben é parar o curso, o fluxo do tempo civilizatório ocidental. Concepção esta de tempo que se estabeleceu como fratura, ruptura, cisão com a totalidade da vida e da existência no momento em que a linguagem e suas necessidades lógicas unificadoras separaram homem e animal. É este tempo fraturado, seccionado em passado, presente e futuro, articulado pela lógica da constante marcha em direção à pátria futura, à vida além-túmulo, à necessidade de conferir à vida sentido e finalidade que Agamben propõe outra condição de experiência temporal numa perspectiva messiânica, de vivenciar o tempo que resta. A vida como potência do pensamento, como possibilidade de uma retomada da experiência como condição constitutiva da existência, exige um tempo que simplesmente vem. Um tempo liberto da lógica do movimento ascendente, cronológica e cronometricamente estabelecido em direção à meta futura, a uma finalidade. É este tempo que resta e que pode livrar a vida humana das amarras dos dispositivos temporais, que controlam e asseguram a forma-de-vida contemporânea.

Agamben não apenas se diferencia de Nietzsche. Também se posiciona como crítico de sua filosofia da história, pelo fato de ainda manter-se refém de uma perspectiva iluminista de querer reformar e melhorar a humanidade. Seguramente isto faz com que Agamben se aproxime uma vez mais de Heidegger no que se refere à crítica de aspectos da filosofia de

Nietzsche, salvas as diferenças que envolvem a natureza da crítica desenvolvida por ambos os filósofos.

Porém, se, em muitas perspectivas conceituais, Nietzsche e Agamben se afastam, em outros se aproximam intensamente. Se partirmos do princípio de que Nietzsche e Agamben não se caracterizam como filósofos estritamente ligados a um hegelianismo à esquerda, à direita ou ao centro, então é preciso reconhecer que seus pensamentos se apresentam numa condição extemporânea. Extemporâneos são aqueles pensadores que vivem no tempo presente mas, ao mesmo tempo, se encontram fora dele. Afastam-se do seu tempo na condição de pensá-lo sob todos os ângulos possíveis, como no movimento de um caleidoscópio, onde a totalidade de seus pensamentos é o constante exercício da potência do pensamento, de descobrir outras configurações, outras formas de pensamento, outras possibilidades vitais presentes e em curso no próprio tempo presente.

Esta condição de experimentador do tempo presente somente o faz aqueles homens que alcançaram a fortaleza de espírito necessária para transcender a obviedade do próprio tempo em sua rotineira cotidianidade e que, por conta disto, pagam o preço exigido pelos animais de rebanho que, em seu arrastar-se vital rente ao solo, à relva, ficam impossibilitados de alcançar as alturas dos espíritos livres.

3.3.1 Vida e Eterno Retorno em Nietzsche

O projeto nietzschiano de superação do niilismo em suas formas passiva e reativa exige uma postura afirmativa diante da vida em suas possibilidades e limites imanentes. Afirmar a vida na imanência do jogo de forças em constante combate é afirmá-la como único critério de valor possível para o mundo, para a existência em sua totalidade. Nesta perspectiva, o projeto filosófico nietzschiano, em seus diversos momentos e características, possui como um de seus principais fios condutores na crítica à metafísica ocidental. Nascida na antiga Grécia, articulada à cosmovisão especulativa judaico-cristã e presente na visão secularizada sobre a qual a modernidade se constitui em suas diversas instâncias e instituições (Estado, ciência, técnica, democracia, socialismo, sujeito), desde seus primórdios se caracterizou pela afirmação desse fundamento, da unidade, do ser que subjaz à multiplicidade

daquilo que aparece sensivelmente. A metafísica se constituiu como busca e explicação de um mundo assentado sobre bases que lhe garantissem sentido, finalidade e veracidade.

Desde seus movimentos originários, a metafísica ocidental é assim essencialmente moral na medida em que a busca das causas últimas de todas as coisas pressupõe negar o mundo em sua sensibilidade imanente, negar a realidade na forma como se apresenta em seu constante devir. Diante da multiplicidade de entes que se apresentam na existência e da dinâmica transitória a que estão submetidos, a metafísica procurou construir um mundo estável, um mundo cujo fundamento fosse transcendente, para além da transitoriedade imanente do vir-a-ser em sua facticidade cotidiana. “Todo pensamento metafísico é essencialmente moral porque sempre provém de uma tomada de posição contra o modo de ser constitutivo do real e da instauração de uma dimensão transcendente como critério de avaliação deste modo de ser.”⁷⁴⁹

Nietzsche compreende que a estrutura da metafísica ocidental é, desde suas origens, marcada pela manifestação intrínseca do niilismo, pela negação e repressão dos instintos vitais em sua multiplicidade de possibilidades de manifestação. Movimentando-se em busca da verdade, ora como adequação do mundo, da vida, dos sentidos no plano das ideias racionalmente estabelecidas, ora como revelação de verdades transcendentais aos homens, a metafísica ocidental notabilizou-se pela habilidade de arquitetar outros mundos, onde o ser fosse o fundamento permanente e estável da vida em seu constante vir-a-ser e, desta forma, conferindo-lhe sentido e finalidade. Enfim, um mundo em que a justiça, a paz, a harmonia, a beleza pudessem ser justificadas em sua perenidade, num fundamento que transcendesse a transitoriedade temporal sensivelmente ilusória que caracteriza as percepções vitais humanas.

Portanto, o niilismo é o resultado da dinâmica civilizatória ocidental em seu afã de dominar, controlar, conferir sentido e finalidade ao conjunto dos eventos e fenômenos vitais que compõem o mundo. O mundo como o conhecemos é fruto do engano, da transitoriedade e da precariedade, sem sentido e finalidade em si mesmo. É preciso negar este mundo das aparências para que outro mundo, bem verdadeiro e estável se apresente. Também o homem necessita superar opiniões, crenças, como condição de alcance de um conhecimento verdadeiro. Sob tais condições, o homem foi domesticado em suas forças vitais, tornando-se um animal de rebanho, um ser obediente, cumpridor de tarefas e de deveres à espera que uma outra vida, um outro mundo lhe sejam concedidos como prêmio por ter negado a si mesmo, a vida e o mundo em seu jogo de forças imanentes.

⁷⁴⁹ CASANOVA, Marco Antonio. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche**. 2003. Op-Cit., p. 308.

Se Nietzsche identifica o niilismo como elemento constitutivo da metafísica ocidental, também o percebe em sua contundente manifestação na modernidade, através do enfraquecimento da vontade dos homens em tornarem-se o que são, num contexto de mundo em que tudo se transforma em espetáculo, na busca por uma pequena felicidade terrena por meio da produção e do consumo frenético de mercadorias e das próprias relações humanas, da crença na ciência, na técnica, num tempo cronometricamente projetado e que alimenta esperanças de seguir rumo à evolução, ao progresso humano. “Não nos iludamos! O tempo corre para diante, - gostaríamos de acreditar que também tudo o que está nele corre para diante... essa é a aparência pela qual os mais refletidos são seduzidos (...)”.⁷⁵⁰

Nietzsche, ao denunciar que o niilismo é a condição constitutiva do Ocidente, também anuncia que sua radicalização é condição necessária para a retomada do mundo no plano da imanência, para um retorno aos valores da terra, para assumir a vida no constante combate entre suas forças constitutivas enquanto vontade de poder. O alcance do niilismo em sua forma ativa será a manifestação incontestada de que os pequenos homens morreram; de que seus pequenos ideais, suas pequenas felicidades, suas almeçadas recompensas pela adesão e obediência cega e repressora em relação à vida e suas potencialidades morreram com ele. No momento em que a terra se apresenta devastada, arrasada pela descrença do homem em todas as construções metafísicas e morais até então tidas como verdades transcendentais, apresentar-se-á o além-do-homem, ciente de que a vida é vontade de poder que se manifesta na condição lúdica temporal do eterno retorno do mesmo.

No projeto filosófico nietzschiano, a doutrina do eterno retorno está vinculada à concepção de mundo e de vida concebidos como manifestação da vontade de poder que se apresenta como condição cosmológica e ética desprovida de sentido e finalidade transcendente. Afirmar os valores da terra, a condição vital imanente inserida no ser do vir-a-ser, exige outra concepção de temporalidade. Exige desvencilhar-se das estruturas metafísicas que alicerçaram a cosmovisão ocidental, conduzindo ao apequenamento do homem, transformando-o em animal de rebanho submetido à aniquiladora rotina do trabalho, elevado à condição primeira da vida, cronologicamente controlado em seu afã produtivo, massificado como ideal de uma vida vinculada à ideia de que o progresso e sua condição material, técnica e científica, conduzirá o homem ao reino da segurança, da paz e da felicidade. Portanto, exige romper com uma concepção temporal e histórica sedimentada cosmológica e eticamente nos últimos dois mil anos no Ocidente.

⁷⁵⁰ NIETZSCHE, VP, 2008, p. 67 (Aforismo 90 - *Progresso*).

A doutrina do eterno retorno em Nietzsche foi alvo, ao longo dos tempos, de inúmeras interpretações e posicionamentos. Há quem tome o eterno retorno como uma doutrina mística em Nietzsche ou, ainda, uma simples transposição de ideias e de teses presentes entre os pré-socráticos, em Pitágoras, Heráclito e Empédocles, conhecida dos estóicos, ou proveniente das tradições orientais. Scarlett Marton em artigo intitulado: “*O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*”(2007), assume o seguinte posicionamento:

Mas no que se diferencia a doutrina nietzschiana? Afinal, a idéia do eterno retorno já se acha nos antigos. Anaximandro e os pitagóricos, Heráclito e Empédocles, Eudemo e os estóicos estavam familiarizados com ela. Brâmanes e budistas, zoroastrinos e zurvanistas encontravam-na nos textos sagrados. Filólogo, Nietzsche conhecia bem os gregos; amigo de Deussen e discípulo de Schopenhauer, teve contato com o budismo; quando professor em Basiléia, já se interessava pela literatura védica e pelas religiões persas. Desde seus anos de formação, aliás, acreditou encontrar na Antiga Grécia rastros de pensamentos orientais. Se julgava impróprio atribuir aos gregos uma cultura autóctone, tampouco aceitava que tivessem importado a filosofia.⁷⁵¹

O que diferencia a concepção do eterno retorno de Nietzsche, das concepções presentes no mundo antigo é o fato de que, em Nietzsche, tal doutrina está atrelada aos avanços das ciências naturais de seu tempo, mais especificamente da física e da biologia. Ele era assíduo leitor destas pesquisas e publicações científicas e procurava inserir-se no debate físico-biológico e filosófico daqueles tempos que colocava em questão a dimensão finita ou infinita do cosmo. Sua origem estava ligada a uma causa, a um evento originário ou ligada a manifestações produzidas em escala cósmica ao acaso, entre outras perspectivas. “Os textos e as leituras de Nietzsche mostram que, desde antes de 1881, sua informação sobre os fenômenos cosmológicos era suficientemente vasta. Mas, durante o verão de 1881, no momento em que ‘surge no horizonte’ de seu pensamento a ideia do eterno retorno, Nietzsche se entrega mais intensivamente a este tipo de leitura.”⁷⁵²

Para além de posições mecanicistas e organicistas derivadas de uma certa leitura da física e/ou da junção de teses físicas e biológicas, a partir das quais se moviam algumas das principais teses cosmológicas de seu tempo, Nietzsche procura pensar o mundo como uma totalidade intensiva de forças em constante movimento, em constante combate. Esta seria uma

⁷⁵¹ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? (In), NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, páginas 289-317, p. 303.

⁷⁵² IORIO, D’ Paolo. O eterno retorno. Gênese e interpretação. (In): MARTON, Scarlet (Editor Resp.) **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, 2006, Nº 20, páginas 7-121, p. 89.

primeira diferença entre a doutrina do eterno retorno presente nos antigos e em Nietzsche. O filósofo da vontade de poder procura destacar que a principal marca distintiva de sua doutrina do eterno retorno reside na condição de que ela é concebida a partir da perspectiva que toma o mundo como resultante de intensidade de forças em constante combate como condição de sua existência e manutenção.

E se Nietzsche acha que sua idéia é absolutamente nova, não é certamente falta de conhecimento dos Antigos. Ele diz que o que ele chama de eterno retorno, nos introduz numa dimensão não ainda explorada. Nem quantidade extensiva ou movimento local, nem qualidade física, porém domínio das intensidades puras.⁷⁵³

Neste contexto introdutório carece ressaltar que Nietzsche não chegou a desenvolver, em nenhum momento de sua obra, uma exposição detalhada ou apresentar articulações conceituais elaboradas que pudessem fornecer uma visão de totalidade da doutrina do eterno retorno, mesmo tendo presente que tal doutrina seria o coroamento de sua proposta filosófica. “Além disso, em nenhuma parte de suas obras publicadas se encontra uma exposição teórica desta doutrina, que, entretanto, ele considerava como o ponto culminante de sua filosofia e que, neste verão de 1881, tinha produzido nele um abalo profundo.”⁷⁵⁴

A doutrina do eterno retorno articula-se a partir de pressupostos cosmológicos que incidem sobre as dimensões éticas e políticas sobre as quais se constitui a vida humana. Se a doutrina do eterno retorno enquanto tentativa de explicação física, matemática e biológica do cosmo não é verificável e confirmável cientificamente até o presente momento e, também há de levar em consideração os equívocos presentes nas interpretações e nos cálculos do filósofo, isto não invalida sua cosmologia e as implicações éticas contidas na mesma.

O que é significativo constatar é que a doutrina do eterno retorno, em sua dimensão cosmológica articula de forma coerente a definição de vida em Nietzsche como vontade de poder, com uma concepção de tempo em que a vida pode manifestar-se em sua plenitude. O eterno retorno é a dimensão temporal concebida por Nietzsche como manifestação da experiência vital que se constitui no imanente e incessante jogo das forças que compõem o

⁷⁵³ DELEUZE, Giles. Conclusões (do VII Colóquio Internacional de Royaumont “Nietzsche” SOBRE VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO. (In): ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) Deleuze... [et al.]. **Por que Nietzsche?** Rio de Janeiro: Achiamé, 1972, páginas, 19-29. p. 24.

⁷⁵⁴ IORIO, D’ Paolo. O eterno retorno. Gênese e interpretação. (In). MARTON, Scarlet (Editor Resp.) **Cadernos Nietzsche**. 2006. Op-cit., p. 74.

mundo. Com a vida concebida na dimensão temporal do eterno retorno, pretende a demolição das estruturas metafísicas temporais sobre as quais o ocidente reprimiu e conformou sua vida.

(...) la anunciación nietzscheana del eterno retorno es un escándalo y un disparate para aquellos que todavía creen en la religión del progreso o en una decadencia progresiva. Loca o sabia, la doctrina del eterno retorno es la clave de la filosofía de Nietzsche. Su significación histórica radica en que reavivó la controversia entre el cristianismo primitivo y el paganismo clásico.⁷⁵⁵

A primeira formulação contundente do eterno retorno, a encontramos na obra: *A Gaia Ciência*, cujos quatro primeiros livros foram publicados em 1882 e enquanto o quinto livro é, publicado em 1887. Existem outras passagens em que Nietzsche faz menção ao eterno retorno em obras que antecedem *A Gaia Ciência*. São elas: *A filosofia na época trágica dos gregos* de 1873, e a *Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* de 1874. Porém, nestes dois momentos, Nietzsche apenas faz menção ao termo, sem desenvolvê-lo mais especificamente. No aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, em uma das primeiras elaborações, Nietzsche apresenta uma formulação de implicações éticas sobre a forma de se conceber a vida, segue a seguinte formulação:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é lhe inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?⁷⁵⁶

Nietzsche inicia o aforismo apresentando o eterno retorno como um anúncio feito por um demônio ao homem, à noite, em meio à solidão. Talvez, não houvesse outra cena mais apropriada para o anúncio deste evento avassalador. O mensageiro é o próprio demônio,

⁷⁵⁵ LÖWITZ, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. 2007. Op-cit, p.262.

⁷⁵⁶ NIETZSCHE, GC, 2001, p. 230, (Aformismo 341 – O maior dos pesos).

aquele que etimologicamente carrega em seu nome a condição de querer tudo dividir, separar, desunir. Aquele que encarna a mentira, as sensações, a ilusão, o mal, o pecado, vem anunciar ao homem que, em sua solidão e, portanto, em condição fragilizada, pois não há pessoas junto com ele onde possa buscar proteção de tal mensageiro e de sua mensagem ou, ao menos, colocar em discussão tal anúncio. Também o fato de o anúncio ser feito em período noturno aumenta o desespero do homem, pois, não há para onde correr, não há outro abrigo seguro, qualquer passo a ser dado pode ser um passo em falso, no escuro, e tudo estará perdido. O anúncio é ensurdecedor porque não há mais salvação, não há mais vida além-túmulo, diz o demônio. Há apenas esta vida aqui, e agora, em suas manifestações de dor e prazer, é nesta vida terrena que as apostas terão que ser feitas. E apostas se caracterizam pela sua ambivalência, pela sua insegurança e, sobretudo, pela disposição e coragem do apostador em aceitar de antemão a possibilidade do resultado negativo da aposta como condição inerente e iminente à aposta, mas, mesmo assim, querer o desafio, o risco da aposta.

Sim, Nietzsche quer que o anúncio seja impactante, estremeceador, porque ele se refere à vida. E vida é o único critério de valoração moral da existência em sua totalidade. O anúncio do eterno retorno é, assim, um evento abissal na medida em que liberta a vida em sua vontade de poder de mais de dois mil anos de farsas metafísicas que a aprisionavam a crenças na existência da vida além-túmulo, de que há um sentido e uma finalidade preestabelecidos para cada manifestação vital. Dar-se conta de que a vida pode assumir outras possibilidades e perspectivas temporais significa implodir o mundo verdadeiro no qual estamos inseridos.

Mas, é na obra *Assim Falou Zaratustra*, que Nietzsche fornece os elementos de ordem metafísica da doutrina do eterno retorno. Aliás, Zaratustra é o último homem, é ele quem apresentará aos homens o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação da existência que qualquer ser humano possa ter presenciado ou vivenciado neste mundo. Em sua autobiografia, *Ecce Homo*, publicada em 1888, Nietzsche conta o local de nascimento do Zaratustra como o anunciador do eterno retorno.

Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação do que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com os subscrito: “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento. – Retrocedendo alguns meses a partir desse dia, encontro, como signo premonitório, uma súbita e profundamente decisiva mudança em meu gosto, sobretudo na música, talvez

se possa ver o Zaratustra inteiro como música; - certamente um renascimento da arte de ouvir era uma pré-condição para ele.⁷⁵⁷

O eterno retorno como forma incondicional de afirmação da vida apresenta-se na obra “*Assim Falou Zaratustra*” como anúncio de uma boa-nova. Para anunciar a boa-nova do eterno retorno, Nietzsche colocou em jogo um estilo literário-filosófico marcado pela forma poética, também na forma de parábolas, na medida em que a grandiosidade da revelação exigia a liberação da palavra da universalização conceitual a que está presa a linguagem formal na estrutura metafísica com suas pretensões de afirmação da veracidade do mundo em fundamentos essenciais, em princípios causais, em sua exigência de unidade e totalidade dotada de sentido e finalidade. O anúncio da boa-nova do eterno retorno requer alegria, dança e boa música, porque é a condição de a vida manifestar-se em suas plenas potencialidades, na intensidade de sua vontade de poder.

O anúncio do eterno retorno requer dos homens a capacidade e a coragem de fazer intensas experiências vitais, de ter presente que não há outra possibilidade do que viver a vida na presentidade das forças em jogo em determinado momento, de que não mais haverá garantias de alcance da pequena felicidade; de que, com a morte de Deus, desaparecem os fantasmas transcendentais que alimentavam as esperanças dos animais de rebanho numa vida melhor, num mundo melhor. O mundo e a vida são o que existe neste instante imanente. Afirmar a vida neste contexto é dar-se conta desta condição humana desprovida de garantias e certezas e, mesmo assim, querer a vida em sua forma plena.

Assim falou Zaratustra (...) projeto de fazer da poesia o meio de apresentação de um pensamento filosófico não conceitual e não demonstrativo. Um pensamento emancipado, portanto, da razão. (...) Em *Assim falou Zaratustra*, a forma poética de filosofar tem como ápice o eterno retorno, pensamento trágico que só pode ser adequadamente enunciado através do canto, da palavra poética. (...), o eterno retorno, “a mais alta fórmula de afirmação até hoje atingida”, como diz *Ecce Homo*, tem como forma de expressão apropriada o ‘ditirambo dionisíaco’, forma suprema da palavra, (...). O eterno retorno está ligado a um novo canto, a nova lira (...).⁷⁵⁸

O anúncio do eterno retorno requer que ele seja dançante, alegre e festivo na medida em que se apresenta exigente, profundo, intenso e, até mesmo, pavoroso. Se, por um lado, ele propõe ao homem assumir a vida por própria conta e risco como condição de elevar o homem, por outro esta tarefa o assusta; fá-lo tremer diante da falta de garantias, diante da percepção de que não progrediremos incessantemente, de que nossas dores são as mesmas dores que

⁷⁵⁷ NIETZSCHE, EH, 1995, p. 82 (Aforismo 1).

⁷⁵⁸ MACHADO, Roberto. ZARATUSTRAS, *Tragédia nietzschiana*. 1997. Op-cit., pp. 23/24.

afligiram nossos antepassados, de que não há novas respostas aos velhos problemas que insistem em acompanhar os seres humanos em sua breve aventura vital. As respostas que pretendemos oferecer com a pretensão de solucionar os problemas vitais vêm carregadas de efeitos colaterais potencializadores dos velhos problemas. “Ao viver seu declínio, seu ocaso, com a predileção dos fortes pelo que exige coragem, Zaratustra compreende que o grande desafio é atingir uma postura sem medo ante o terrível e problemático que permita vencer o ideal e dizer sim à realidade.”⁷⁵⁹

Nietzsche expressa esta tensão - este grande medo que se abate sobre o homem na medida em que tem que se tomar a si mesmo nas próprias mãos, tornar-se aquilo que é - no aforismo “*Do espírito de gravidade*” 2 em *Assim Falou Zaratustra*, Zaratustra se pronuncia na seguinte forma:

Quem, um dia, ensinar os homens a voar, terá deslocado todos os marcos de fronteira; as próprias fronteiras terão ido pelos ares para ele, que batizará de novo a terra – como “a leve”. Corre o avestruz mais ligeiro que o mais ligeiro cavalo, mas, também, mete pesadamente a cabeça na terra pesada; e assim faz o homem que ainda não sabe voar. Pesadas são, para ele, a terra e a vida; e assim o *quer* o espírito de gravidade! Mas, quem deseja tornar-se leve e ave, deve amar-se a si mesmo: assim eu ensino. Não, decerto, com o amor dos seres enfermos e alquebrados: porque, nesses, cheira mal até o egoísmo! Deve o homem aprender a amar a si mesmo – assim eu ensino – de um amor sadio e saudável: para resistir no interior de si mesmo e não vaguear por aí. (...). Mas somente o homem é um pesado fardo para si mesmo! E isso procede de que carrega às costas demasiadas coisas estranhas. Tal como o camelo, ajoelha-se logo e deixa que o carreguem bem. Especialmente o homem forte, com espírito de suportarão, ao qual inere o respeito: de demasiadas palavras e valores *estranhos* e pesados carrega ele mesmo suas costas – e, então, a vida parece-lhe um deserto!⁷⁶⁰

Com o anúncio do eterno retorno, Zaratustra proporciona aos homens o conhecimento do ser, a verdade do ser em seu eterno vir-a-ser e, em conformidade a esta concepção de ser, Zaratustra proporciona um novo modo de viver. Uma nova forma-de-vida, livre das amarras da metafísica, para além das dicotomias do bem e do mal que aprisionam a vida em seus impulsos vitais. Enfim, uma forma-de-vida em que o homem possa se sentir orgulhoso pelo fato de não mais necessitar das bengalas do transcendente para sustentar-se na existência, *uma vida que canta, que dança, que ri e chora*, em pleno sol do meio-dia, sol a pino que liberta o homem de sua sombra, do peso da consciência de culpa, do instinto de rebanho. O meio-dia, o ponto mais elevado do dia, a visão da totalidade da existência que já

⁷⁵⁹ Ibidem, p. 119.

⁷⁶⁰ NIETZSCHE, AFZ, 1998, pp. 198/199/200 (Do espírito de gravidade – 2).

flui no espaço e no tempo e que está por vir; é o instante vital que anseia por fazer experiências com a vida na perspectiva de elevá-la a condições superiores, à efetivação de suas forças. Nesta perspectiva, para Karl Löwith, se Zaratustra anuncia a boa-nova do eterno retorno em tom poético, por outro lado inaugura uma nova linguagem metafísica à luz das parábolas do Novo Testamento e que implicam a adesão aos valores da terra, à imanência do vir-a-ser.

El mediodía es el supremo instante del cumplimiento, del punto más elevado y de la inflexión, con la que la visión de la eternidad irrumpe de una vez y para siempre. La experiencia de este eterno instante es descrita como una inspiración extática en la que todo “ser” deviene “verbo” en parábolas fieles a la verdad. Las parábolas de Zaratustra no pretenden, pues ser mera poesía, sino un nuevo lenguaje metafísico, que repite la vieja forma literaria de los poemas doctrinarios y las parábolas del Nuevo Testamento.⁷⁶¹

Zaratustra somente pode anunciar o eterno retorno aos homens, aos espíritos de gravidade, aos animais de rebanho, porque fez a experiência abissal, porque decifrou o enigma da esfinge, porque ousou enfrentar os temores herdados ao longo de dois milênios de falácias metafísicas. Zaratustra fez a experiência vital que lhe permitiu renascer e adquirir uma “grande saúde”. Mas uma grande saúde somente se alcança na medida em que se tenha passado pela experiência da convalescência da dor e do sofrimento. “La experiencia determinante de Zaratustra es la vivencia de una conversión y de un renacimiento a una nueva “gran salud”, luego de una gran enfermedad o desesperación, una enfermedad moral.”⁷⁶²

A experiência do eterno retorno vivenciada por Zaratustra, e anunciada aos homens, é a própria experiência com o tempo. O eterno retorno consiste em negar que o tempo tenha um instante inicial. Não há um ato criador, um impulso inicial do qual tenha surgido o mundo, a vida em sua totalidade. Esta forma de conceber o mundo confere-lhe uma condição teleológica que segundo ele (argumento que se encontra em Schopenhauer), no decorrer de todo tempo que passou já se teria cumprido e, assim, o mundo estaria inerte, desprovido das trocas de intensidades de forças.

Esta crítica de Nietzsche atinge duas variáveis científicas da metafísica moderna: o mecanicismo e sua vinculação com a segunda lei da termodinâmica, e o organicismo que, em certo sentido, vincula-se ao evolucionismo. Desta forma, o eterno retorno é o tempo em seu instante passageiro sem início nem fim. Zaratustra assim o apresenta no aforismo 2 “*Da visão*

⁷⁶¹ LÖWITH, Karl. **História del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. 2007. Op-cit, p. 265.

⁷⁶² Ibidem, p. 265.

do *Enigma*”, que em sua viagem à ilha das bem-aventuranças, ao subir um morro, acompanhado e carregando nas costas o anão que representa o espírito de gravidade que o puxa para baixo (o peso da moral metafísica sobre os seus ombros), entabula o seguinte diálogo:

Alto lá, anão!, falei. Ou eu ou tu! Mas eu sou mais forte dos dois: tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse* – não poderias suportá-lo!” Então aconteceu algo que me aliviou: porque o anão pulou das minhas costas ao solo, esse curioso! E foi encarapitar-se numa pedra à minha frente. Mas tínhamos parado, justamente, diante de um portal. “Olha esse portal, anão!”, prossegui; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim. Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade. Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’. Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?” “tudo o que é reto mente”, murmurou, desdenhoso, o anão. “toda a verdade é torta, o próprio tempo é um círculo.”⁷⁶³

Nietzsche-Zaratustra não anuncia o eterno retorno como uma concepção de tempo cíclico. Quem o faz é o anão, o espírito de gravidade que a todos os eventos e fenômenos que se lhe apresentam, pretende conferir-lhes sentido e finalidade. Zaratustra chama atenção para o nome do portal escrito no alto: “Momento”, ou seja, o eterno retorno é a forma de conceber o tempo na intensidade do momento em que a vida se apresenta em jogo. Neste instante/momento em que a vida participa do combate de forças, o que importa fundamentalmente é o efetivar-se, superar-se a si mesmo. Não está em jogo a busca de sentido, de finalidade, de uma meta final que possa orientar a vida em sua dinâmica existencial, mas a potencialização da vida no instante em curso. O sentido está sendo decidido em cada momento. O passado não é uma categoria temporal que possa incidir e determinar a vida. Representa a memória dos eventos que nos localizam no mundo, no jogo das forças. Da mesma forma, o futuro não representa categoria temporal sobre a qual o homem poderia depositar suas esperanças de salvação. É nesta perspectiva que Zaratustra dá continuidade ao seu diálogo com o anão no referido aforismo:

“Ó espírito de gravidade!”, disse eu zangado, “não simplifiques as coisas tão de leve. Senão, deixo-te encarapitado onde estás, pernetá – eu, que te trouxe para o *alto!* Olha, continuei, este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade. Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve

⁷⁶³ NIETZSCHE, AFZ, 1998, p. 166 (Da visão e do enigma – 2).

já, uma vez ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já – ter existido”? E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a ti mesmo? Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para frente!* E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui? E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?⁷⁶⁴

Se a confirmação da tese nietzschiana de que o tempo é infinito e a matéria e a energia que compõem o mundo são finitas e que na infinitude do tempo o conjunto das probabilidades que compõem cada ser que se apresenta à existência, provavelmente já se apresentou um sem-número de vezes, não encontra comprovação nos cálculos matemáticos e físicos, isto não invalida as perspectivas cosmológicas e éticas da concepção do eterno retorno, na medida em que o que Nietzsche pretende questionar num primeiro momento é a própria estrutura temporal constituída pela metafísica ocidental e, num segundo momento, propor uma paralisação do tempo teleológico judaico-cristão e secularizado no tempo científico e técnico, de contabilização dos custos e benefícios passados, em seu presente produtivo e em seus projetos de felicidade e salvação no futuro, para tomar o tempo na intensidade da experiência vital que se realiza a cada momento, a cada instante pela eternidade.

Ao afirmar o eterno retorno como paralisação da máquina metafísica do tempo no ocidente, Nietzsche está propondo um mundo pensado a partir de suas intensidades de forças, ou seja, um mundo que somente pode ser sentido, vivenciado em suas potencialidades abissais, em sua dinâmica de forças quando Deus estiver morto e todas as demais transcendências que dele emanaram definham com ele, inclusive o animal de rebanho, o espírito de gravidade, o comediante do universo que se quer à imagem e semelhança de Deus. É este homem medroso, covarde em relação à dinâmica da vida, que deve dar lugar ao além-do-homem, o artista da própria existência, o experimentador da vida em suas potencialidades imanentes, desprovido de certezas e garantias de toda ordem.

(...) um mundo do eterno retorno é um mundo em intensidade, um mundo de diferenças, que não supõe nem o Um nem o Mesmo, mas que se constrói sobre o túmulo do Deus único como sobre as ruínas do Eu idêntico. O eterno retorno, ele mesmo, é a única unidade deste mundo que não desfruta disso

⁷⁶⁴ Ibidem, pp. 166/167 (Da visão e do enigma – 2).

senão “retornando”, a única identidade de um mundo que não tem do “mesmo” senão pela repetição.⁷⁶⁵

Portanto, em seu sentido cosmológico, o eterno retorno é a expressão da suspeita de que a eternidade concebida como algo exterior, um tempo para além do tempo da vida em curso, não tem sustentabilidade, a não ser por um ato de desespero do homem, grande comediante do universo que, ao rejeitar este mundo e esta vida em sua condição imanente, na forma como o mundo e a vida se apresentam, não suporta o peso de sua condição imanente e procura sob todas as formas criar outro mundo, outra vida que acomode suas angústias e incertezas na esperança de realização futura. Portanto, afirmar o eterno retorno é a postura de quem quer ultrapassar oposições metafísicas de valores, procurando afirmar a dignidade do tempo, da vida em sua temporalidade eterna imanente. É afirmar os valores da terra e imprimir nela a imagem humana da eternidade.

Em seu sentido ético, o eterno retorno é a incessante busca da eternização do instante vivido, pela afirmação do eterno retorno. É querer a vida a cada instante em toda a sua intensidade e plenitude. É a condição de superação do niilismo, do nada da vontade, da negação do mundo e da vida na forma assim como ela é. Sob todas as perspectivas até aqui apresentadas e, reiterando um argumento apresentado sob outras formas em diversos momentos desta discussão, é importante ter presente que o eterno retorno em seu sentido cosmológico está vinculado, senão subordinado ao seu sentido ético.

(...) Nietzsche (...), sempre considerou indispensável contrapor explicitamente à metafísica uma contra-doutrina física ou cosmológica e à moral uma contra-doutrina ética, vendo no eterno retorno algo que diz respeito tanto ao mundo quanto ao homem, e que permite, justamente, estabelecer entre eles um novo tipo de relação.⁷⁶⁶

Desta forma, o eterno retorno implica um profundo querer, um querer a si mesmo na forma como se é como o eu se apresenta naquele momento da existência. A vida se manifestando como vontade de poder é constante jogo e ininterrupto combate das forças vitais que procuram sua autossuperação. Sob esta perspectiva, aquilo que somos não pode querer ser sempre a mesma condição, o mesmo sujeito uno, eterno e imutável, nem mesmo querer ser outro para além das condições imanentes em que nos encontramos inseridos. O que está em

⁷⁶⁵ DELEUZE, Giles. Conclusões (do VII Colóquio Internacional de Royaumont “Nietzsche” SOBRE VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO. (In) ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) Deleuze... [et al.]. **Por que Nietzsche?** 1972. Op-cit., p. 25.

⁷⁶⁶ MACHADO, Roberto. **ZARATUSTRA, Tragédia nietzschiana.** 1997. Op-cit., pp. 135.

jogo é a afirmação do eu no instante vital em sua relação com o mundo, com os outros na forma como se apresentam.

Neste sentido, o eterno retorno é a morte do sujeito histórico, esta emanção transcendente do Deus cristão e, seus ímpetos utópicos de reforma do mundo, de negação da vida em suas potencialidades imanentes com pretensões de projeção na perfectibilidade de uma vida cabal na eternidade. O sujeito do eterno retorno é alguém que quer a si mesmo em sua multiplicidade de potencialidades no instante temporal em que participa do jogo de forças que compõem o mundo, a vida. É vontade de nada querer para além deste mundo e, em contrapartida, querer o mundo, a vida na intensidade do momento em suas possibilidades de novas configurações.

O eterno retorno, necessidade que é preciso querer: apenas o que eu sou agora pode querer esta necessidade de meu retorno e de todos os acontecimentos que culminaram no que sou – na medida em que a vontade aqui supõe um sujeito; portanto, este sujeito não se pode mais querer tal como foi até então, porém quer todas as possibilidades prévias; pois abraçando num rápido olhar a necessidade do retorno como lei universal, eu desatualizo meu eu atual a me querer em *todos os outros eu cuja série deve ser percorrida* para que, seguindo o movimento circular, eu transforme o que sou no instante em que me descubro a lei do eterno retorno.⁷⁶⁷

Nietzsche apresenta o eterno retorno do mesmo como o mais profundo pensamento que se pode conceber e, como decorrência desta condição, o eterno retorno se torna também o mais profundo sentimento que atinge o ser humano, mobilizando-o em sua totalidade vital a pensar e a sentir o mundo assim como ele é, a dedicar-se inteira e afetivamente à vida. A fórmula que Nietzsche apresenta para este amor incondicional à dinâmica da existência é o *amor fati*. “Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo e mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*”⁷⁶⁸

Amar incondicionalmente a vida é condição de quem afirmou o eterno retorno como condição de tornar-se o que se é. No aforismo 355 de *A Gaia Ciência* intitulado: *Viva a física*, Nietzsche alerta para o fato de que nossas concepções morais conduzem quase em sua totalidade as nossas ações, as nossas visões de mundo e de vida. Cabe ao homem portador do pensamento e do sentimento do eterno retorno do mesmo, colocá-las sob o crivo da análise de um tempo que nos coloca sob o sol do meio-dia e nos impulsiona a nos tornarmos senhores de

⁷⁶⁷ KLOSSOWSKI, Pierre. ESQUECIMENTO E ANAMNESIA NA EXPERIENCIA VIVIDA DO ETERNO RETORNO DO MESMO. (In) ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) Deleuze... [et al.]. **Por que Nietzsche?** 1972. Op-Cit., páginas 31-39, p. 31.

⁷⁶⁸ NIETZSCHE, EH, 1995, p. 51 (Porque sou tão inteligente – Aforismo 10).

nós mesmos. Tornar-se senhor de si significa “(...) depurar nossas opiniões e valorações e a *criar novas tábuas de valores* (...) é tempo de se enojar com toda a tagarelice moral de uns sobre os outros! Fazer sessões de julgamento moral deve ofender nosso gosto.”⁷⁶⁹ Mais, do que isto, tornar-se aquilo que se exige a vontade de se tornar legislador de si próprio, constituir-se de forma singular potencializando as próprias virtudes para além dos imperativos universalizantes e homogeneizantes que se abatem sobre o animal de rebanho. Enfim, é buscar atingir o máximo de intensidade vital para além do bem e mal.

Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido – enquanto até agora todos os ideais e valorações foram construídos com base na *ignorância* da física ou em *contradição* a ela.⁷⁷⁰

O pensamento/sentimento do eterno retorno é exigente. Zaratustra, o último homem ao fazer o anúncio da condição temporal da afirmação incondicional da vida, sabe que esta tarefa é reservada para o além-do-homem. Uma espécie de seres humanos que retomarão a capacidade de fazer experimentos com a vida, de transformar a vida numa obra de arte, de alegrar-se com as coisas da forma como elas são e se apresentam, de querer a vida a cada momento, sem reservas, de forma incondicional, por toda a eternidade. É querer que cada momento vivido pela sua intensidade vital retorne infinitas vezes.

Porém, aqui estamos diante de um problema que advém de certas interpretações do eterno retorno como justificativa para todos os males, injustiças, massacres e crimes de guerra que a humanidade perpetrou ou poderá promover. Porém, Nietzsche, no conjunto de sua obra não poupa esforços para estabelecer a vida como único critério de valor para todas as ações humanas.

Neste sentido, alguns intérpretes, mais especificamente Deleuze, procuram aproximar o imperativo categórico de Kant, cuja máxima assim se apresenta: “Age unicamente segundo o critério que faz com que possas querer que ela seja uma lei universal.” A paródia aparece do seguinte modo na formulação de Deleuze: “O que quiseres, queira-o de tal modo que também queiras o seu retorno.”⁷⁷¹

⁷⁶⁹ NIETZSCHE, GC, 2001, p. 224 (Viva a Física – Aforismo 335).

⁷⁷⁰ Ibidem, p. 224.

⁷⁷¹ MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 1997. Op-cit., p. 134/135

Se, por um lado, Nietzsche estabelece a vida em sua multiplicidade de potencialidades como único critério avaliativo do mundo, da existência em sua totalidade, por outro lado, não se cansa de denunciar as mais diversas formas de manifestação do niilismo, de avaliação moral repressora da vida, de estratégias metafísicas, sejam elas advindas da matriz judaico-cristã, sejam elas advindas da matriz platônica, ambas secularizadas na modernidade, na ciência, na técnica, no estado, nas utopias democráticas, socialistas, anarquistas, nacional-socialistas que reprimem a vida, que transformam o homem num animal doente, desprovido de vontade, obediente, servo de potenciais transcendentais que fogem à sua capacidade de compreensão do mundo sob outras perspectivas. “(...) o apequenamento e a governabilidade do homem são almejados como progresso”!⁷⁷²

Em todos os tempos quis-se “melhorar” os homens: este anseio antes de tudo chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra escondem-se todas as tendências mais diversas, tanto a *domesticação* da besta humana quanto a *criação* de um determinado gênero de homem foi chamada “melhoramento”: somente estes termos zoológicos expressam realidades. Realidades das quais com certeza o sacerdote, o típico “melhorador”, nada sabe – nada *quer* saber... Chamar a domesticação de um animal seu “melhoramento” soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em besta *doentia* através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome.⁷⁷³

O eterno retorno do mesmo, como concepção temporal a partir da qual o mundo e a vida são concebidos, se apresenta, entre outros argumentos até aqui expostos, como posicionamento crítico de Nietzsche frente à filosofia da história em versão positiva, com suas apostas incondicionais na ciência, na técnica como condição de interpretação e definibilidade do mundo. Nietzsche aponta assim, para o desencantamento do mundo provocado pela crença na racionalidade técnica instrumental que o projeto moderno expande e intensifica na conformação do mundo e da existência humana. Desencantamento do mundo que se abate sobre o homem contemporâneo, manifestando-se na incapacidade de fazer experiências vitais públicas, privatizando-se em sua condição vital, transformando-se em indivíduo programado para o trabalho e para consumo do mundo, das relações humanas em sua totalidade, conformando a sociedade de massas, como bem demonstrou Hannah Arendt em algumas de suas principais obras.

⁷⁷² NIETZSCHE, **VP**, 2008, p. 90 (Aforismo 129).

⁷⁷³ NIETZSCHE, **CI**, 2000, p. 52 (Os “Melhoradores da Humanidade” - Aforismo 2).

Nesta postura crítica de Nietzsche frente à filosofia da história também se apresenta a crítica às utopias do progresso e melhoramento da humanidade tanto à esquerda, quanto à direita, mas também uma crítica aos fundamentalismos democráticos de mercado que pulverizaram o ideal transcendente da economia como salvação para todas as mazelas e sofrimentos humanos. Basta que se respeite a divindade do mercado e seus interesses e as dádivas e benesses econômicas não tardarão a contemplar a ansiedade de obter a tão almejada pequena felicidade de consumidor.

O eterno retorno do mesmo é por conseguinte, o desafio que Nietzsche lançou como condição de superação da situação niilista em que nossas vidas se encontram atoladas. Neste contexto, afirmar a vida sob outra perspectiva temporal é dar-se o direito de voltar a fazer experiência com a tragicidade da vida em sua totalidade, condição para poucos, os espíritos livres.

3.3.2 Vida e o Tempo que Resta em Agamben

Partindo de um argumento já apresentado, talvez possamos afirmar, com certa segurança, que a concepção de tempo presente nas reflexões de Agamben se apresenta na forma de um posicionamento crítico em relação à filosofia da história de matriz hegeliana e sua aposta no progresso científico, técnico e humano, rumo a uma condição de perfectibilidade social, política, econômica a ser alcançada pela humanidade. Segundo Giancarlo Gaeta, no ensaio: “*Jacob Taubes: Mesianismo y Fin de la Historia*”(2006), as análises de Alexandre Kojève interpretando o conceito de fim da história em Hegel demonstram que esta condição seria alcançada com o fim dos estados-nações e o alcance de um estado política e economicamente universalizado e, como decorrência desta condição, uma sociedade homogeneizada, desprovida de conflitos de classe, de etnias, de paixões nacionais. Sob estas condições, os seres humanos estariam libertos de grande parte dos problemas nos quais consomem suas existências cotidianamente. Libertos das amarras políticas, econômicas, culturais que delimitavam fronteiras, a condição humana estaria apta a alcançar a possibilidade de uso da existência numa dimensão lúdica, criativa, sem precedentes na humanidade.

Ha sido Alexandre Kojève quien ha extraído las consecuencias últimas de la concepción hegeliana de la historia. A su juicio, “el término de la historia se ha alcanzado con la llegada del Estado políticamente universal y socialmente homogéneo, es decir, de una sociedad sin clases, en la que, desaparecida cualquier causa de conflicto, ya no tienen razón de ser ni el pensamiento original ni las grandes pasiones, y la existencia queda reducida a su dimensión lúdica”.⁷⁷⁴

Para Agamben, o que está em jogo e precisa ser levado em consideração é o fato de que, quando os seres humanos perdem a capacidade de refletir historicamente, quando sua consciência histórica está desprovida de referências temporais que o auxiliem a situar-se diante do contexto em que vivem, está-se diante de seres humanos reduzidos à condição de indivíduos restituídos e/ou direcionados a uma condição existencial puramente natural, à sua animalidade. Desta forma, o fim da história é também o fim do indivíduo, da potência do pensamento enquanto forma-de-vida intelectual, moral e espiritual. Sua capacidade e, potencialidade de fazer experiências se encontra numa perspectiva imanente com o tempo em que sua condição vital está inserida. Agamben, no primeiro ensaio do livro “*Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*” (2005), adverte inspirado em Benjamin:

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado a fazer. Pois, assim como foi privado de sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo.⁷⁷⁵

Argumenta Agamben que a impossibilidade do homem contemporâneo fazer experiências vitais significativas está vinculada à perda da noção de tempo. Ou seja, submetida à rotina diária de massificação da produção e do consumo, da busca de segurança em relação à sua sobrevivência, de garantias de acesso às benesses técnicas e mercadológicas oferecidas diuturnamente como condição do viver bem, do aproveitar a vida, a noção tradicional de tempo presente na ocidentalidade de matriz judaico-cristã que concebe o tempo como duração de uma vida entre seu nascimento e morte se esvai. A concepção e a experiência de tempo vinculada aos eventos vitais decisivos para o ser humano, que são nascimento e morte, se apresentam esvaziada na noção de um tempo efêmero em que instantes vitais se sucedem veloz e vertiginosamente através de avalanches de imagens,

⁷⁷⁴ GAETA, Giancarlo. JACOB TAUBES: MESIANISMO Y FIN DE LA HISTÓRIA. (In) MATE, Reys; ZAMORA, A. José (Ed.). **Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente**. Rubí (Barcelona); Anthropos Editorial, 2006, p. 13-96, p. 13.

⁷⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **IH**, 2005, p. 21.

informações, produtos, anúncios de descobertas científicas e avanços técnicos, proporcionando a sensação de que o mundo é uma grande máquina, funcionando à plena potência numa marcha irresistível rumo ao desenvolvimento e ao progresso humano.

(...), para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; (...). O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes – e, entretanto nenhum deles se tornou experiência.⁷⁷⁶

Agamben permite compreender que o tempo sempre se apresentou como dispositivo em relação à ordenação da vida humana em sua forma individual e em suas formações coletivas. As concepções de tempo em torno dos quais os seres humanos pensaram e concretizaram suas existências foram e são decisivas na forma como se concebe a vida no âmbito individual e social, político e econômico, científico e técnico. Sob esta perspectiva, o dispositivo temporal em curso na modernidade e na contemporaneidade apreende a vida humana numa percepção de tempo que gira sobre o vazio da efemeridade homogênea dos eventos cotidianos em que os seres humanos se movem em suas relações. Desprovidos da possibilidade de fazer e participar de experiências que signifiquem política, ética e esteticamente a vida no tempo presente, os indivíduos se lançam na busca de eventos que intensifiquem por alguns instantes o sentimento de estar vivo e, assim, sucessivamente, de evento em evento procuram conduzir as próprias existências.

O dispositivo temporal que apreende a vida na contemporaneidade submete os seres humanos à repetição incessante de eventos vitais efêmeros, que conferem ao indivíduo a impressão de participar intensamente da vida, promovendo o sentimento de querer sempre mais viver, na medida em que este viver mais está vinculado à ideia de que algo sempre escapa e, portanto, de que um imperativo se impõe na lógica de um dever aproveitar a vida. E neste sentido, aproveitar a vida pode significar consumir e consumir-se no eterno movimento efêmero das novidades. Pode ainda significar a busca da longevidade, negando o fato de que seres humanos morrem ou, de alcançar um estado de esquecimento de que a condição mortal dos seres humanos sempre tenha significado, ao longo dos tempos, a condição *sine qua non* a

⁷⁷⁶ Ibidem, pp. 21/22.

partir da qual é possível pensar a vida, a busca do bem viver, da felicidade, da dimensão política e ética da existência humana.

A concepção de tempo constituiu-se como dispositivo temporal na ocidentalidade que desde seus primórdios apreendeu a vida e limitou as potencialidades das experiências vitais humanas ao conferir-lhe uma concepção tripartite de tempo, entre passado, presente e futuro, pressupondo como inerente a esta concepção temporal um contínuo movimento teleológico e escatológico que remete à busca de realização vital numa dimensão futura da vida, na busca de uma vida além-túmulo como herança da cosmovisão judaico-cristã. Na modernidade esta condição teleológica e escatológica temporal sobre a qual a vida é apreendida, se apresentou com a pretensão de reformar e transformar o mundo cuja unidade e princípio de fundamento é o homem.

Porém, o que se evidenciou na modernidade com a morte de Deus e na contemporaneidade com a morte do homem enquanto sujeito histórico é o niilismo temporal sob o qual se constitui o Ocidente. Esta ausência de sentido e finalidade na concepção de um tempo teleológica e escatologicamente estabelecido se revela em toda sua intensidade na produção de vida nua, de vidas que podem ser disciplinarizadas, normatizadas, controladas, produzidas científica e tecnologicamente. Vida que pode ser potencializada produtivamente e descartada economicamente, de acordo com os eventos em curso em determinado contexto.

Desta forma, a concepção de tempo na qual nos movemos, transforma-o num dispositivo de apreensão e de produção de vida nua, consumível e descartável. É uma representação do tempo que impede e cerceia, em sua pretensão de ininterrupta marcha rumo ao progresso, à possibilidade de o homem fazer experiências potenciais com o pensamento, com a política, com a economia, com a cultura, no sentido de intensificar a vida em sua multiplicidade de possibilidades. Portanto, o tempo que justifica o conjunto de dispositivos técnicos, científicos, econômicos, políticos de produção da vida nua, apresenta-se como o tempo propício à efetivação de experimentos rigidamente controlados em suas variáveis como condição de êxito, de alcance de um produto final determinado em seus limites e possibilidades. A produção da vida nua na contemporaneidade é a resultante do dispositivo do tempo cronologicamente pensado, estruturado, produzido e consumido na vertiginosa velocidade com que se sucedem os experimentos a que a vida humana esta vinculada em seus limites existenciais, em seus horizontes de possibilidades ao conceber a vida como mais um produto, temporalmente determinado em seu uso e consumo.

Neste sentido, Agamben explica que o campo de concentração foi o lugar do experimento vital levado ao limite extremo de aniquilação das fronteiras entre o humano e o

animal. “Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem.”⁷⁷⁷ Este argumento encontra respaldo nas reflexões de Hannah Arendt, sobretudo no texto “*Sobre a violência*” (2009), em que politóloga argumenta procurando demonstrar a explosão da violência potencializada pela racionalidade tecnocientífica nos primórdios do século XX e que se estende aos nossos dias, que destrói o poder de agir dos homens no mundo, aniquila a política, a possibilidade da ação humana conjunta na construção do mundo. “O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado.”⁷⁷⁸ E Celso Lafer em seu prefácio à referida obra esclarece:

Nessa linha Hannah Arendt mostra como o século XX encontrou na violência e na multiplicação de seus meios pela revolução tecnológica (por exemplo, a bomba atômica) o seu denominador comum, (...), precisamente, o tomar conhecimento dessa maciça intromissão da violência criminosa, em larga escala, na política. São exemplos paradigmáticos dessa intromissão os campos de concentração, o genocídio, a tortura e os massacres em massa de civis nos conflitos bélicos, que tipificam as modernas operações militares.⁷⁷⁹

Este tempo linear, fluído, líquido, ao modo de interpretação de Bauman, apresenta-se como manifestação da violência que opera no estado de exceção como fim em si mesmo. Violência que revela a intensidade e abrangência de uma forma de racionalidade administrativa que captura a vida em sua nudez, e lhe impõe a forma exclusivamente biológica, submetendo-a a rígidos padrões de controle sanitários, de segurança, de produção. Paradoxalmente uma racionalidade administrativa amparada em formas de violência discursivamente justificadas como exaltação e promoção da vida. “El biopoder globalizado multiplica los sistemas de seguridad a costa de reproducir de manera desafortunada artefactos bélicos y de control contaminantes. Los dispositivos tecnológicos de administración de la salud exaltan la vida, pero no procuran que se la viva intensa y dignamente.”⁷⁸⁰

Portanto, para Agamben a aporia do dispositivo temporal em que estamos inseridos em sua representação como um *continuum* linear ascendente, como sendo uma ininterrupta

⁷⁷⁷ AGAMBEN, RA, 2008, p. 60.

⁷⁷⁸ ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 17.

⁷⁷⁹ LAFER, Celso. Prefácio. ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 10.

⁷⁸⁰ DÍAZ, Esther. **Biopolítica y Ética**. Artigo disponível em: <http://www.etherdiaz.com.ar/textos/biopolitica.htm>. Acessado em 03/02/2008. páginas 1-18, p. 15.

marcha para frente, alcançando sempre novas fronteiras, em permanente processo de evolução, estabelece-se no fato de que a vida apreendida nesta dinâmica temporal, passa a ser produzida em escala global como vida nua, necessária em certos contextos para alimentar a dinâmica da economia que se tornou um fim em si mesma. Vida nua, cuja condição de nudez é fundamental para justificar a multiplicação de dispositivos jurídicos de segurança e controle de povos e populações em trânsito pelo mundo, de intervenções políticas e militares na vida de povos e nações, sob o argumento de ser a defesa dos direitos do homem e do cidadão, da liberdade e da democracia. Paradoxalmente, tempo que se caracteriza como dispositivo de produção de vida nua, de produção de cadáveres, da impossibilidade de se morrer, na medida em que a vida pensada, projetada e experimentada como produto pode, no máximo, ser descartada, mas jamais morrer. Morrer é a contradição insuportável do sistema de produção de vida nua.

Em todo caso, a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror.⁷⁸¹

Os experimentos vitais em que a vida é submetida na concepção temporal em que estamos inseridos implicam a negação do envelhecimento, a negação do amadurecimento humano e a impossibilidade de fazer a experiência da morte... até mesmo de experimentar cotidianamente a morte como a condição por excelência que permite à vida humana compreender-se no mundo, no átimo do tempo em que se vive, de se dar conta de que uma dimensão temporal nos antecedeu e que após nossa diminuta passagem pela enigmática condição existencial, uma condição temporal permanecerá. E é, sobretudo, esta experiência do tempo, da vida e da morte que a modernidade, em sua concepção de tempo, procura extirpar, higienizar e substituir pela efemeridade de instantes de produção, normatização e consumo de vida nua. Desta forma, Agamben apresenta o campo como o paradigma vital da contemporaneidade e tem como suporte uma análise de fundo categorial de inspiração heideggeriana sobre a negação da morte nos campos de concentração.

A experiência da desmedida impossibilidade de existir é, assim, o modo em que o homem, libertando-se do seu extravio no mundo do Si, torna possível, para si mesmo, a própria existência fática. (...). O campo seria o lugar em

⁷⁸¹ AGAMBEN, RA, 2008, p. 78.

que é impossível fazer experiência da morte como possibilidade mais própria insuperável, como possibilidade do impossível. Ou seja, o lugar em que não acontece apropriação do impróprio e o domínio fático do inautêntico não conhece nem inversões nem exceções. Por isso nos campos (...) o ser da morte está interdito e os homens não morrem, mas são produzidos como cadáveres.⁷⁸²

Diante da constatação do dispositivo temporal em torno do qual nos movemos na modernidade e na contemporaneidade, o projeto filosófico de Agamben se vincula à necessidade de posicionar outra experiência temporal, outra representação temporal que possa superar a visão metafísica ocidental de tradição judaico-cristã, que confere ao tempo uma dimensão teleológica e escatológica. Ou seja, que categoriza o tempo em dimensões externas e transcendentais em relação ao curso imanente da vida na facticidade presente do tempo. “A tradição judaico-cristã carrega também uma compreensão do tempo no qual este é homogêneo e linear. Ou seja, uma espera pelo tempo vindouro *regulariza* a temporalidade – dá-lhe um sentido ainda a partir do exterior.”⁷⁸³ Herdeira da metafísica ocidental, a modernidade, com a morte de Deus, assume a tarefa de interpretar a dinâmica do tempo e, apoiada numa filosofia da história, determinar-lhe as leis de seu funcionamento em sua constante e ininterrupta marcha ao progresso, ao desenvolvimento científico e tecnológico da humanidade.

No entanto, os efeitos de tal concepção de tempo não se mostram apenas em suas manifestações colaterais, mas incidem diretamente sobre a própria vida dos seres humanos na contemporaneidade, transformam-se e se apresentam como um tempo-fragmento finito e efêmero, cujo sentido e finalidade se estabelecem no voraz consumo da vida reduzida em sua condição biológica e na produção de vida nua. Portanto, pensar outra concepção de tempo significa um reposicionamento diante da concepção de história, de cultura, de mundo a partir do qual a vida é pensada e se move. E é nesta perspectiva que se apresenta o esforço filosófico de Agamben, ao colocar em debate a concepção de tempo vigente no mundo ocidental moderno e contemporâneo e para além da pretensão de apresentar uma nova concepção temporal. O que está em jogo é desafiar-se a frear, a paralisar o curso de um tempo acelerado em direção a um futuro de plena racionalização, especialização e tecnificação do mundo e da vida.

⁷⁸² Ibidem, p. 81.

⁷⁸³ HONESKO, Vinicius Nicastro. **O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben.** Coordenação João C. Galvão Jr., Renato Nunes Bittencourt, Willis Santiago Guerra Filho. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009 (Revista Filosófica política do direito AGON; V. 3), p. 19.

Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz (...), toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência. (...), a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais nada “mudar o tempo”. O pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção de tempo.⁷⁸⁴

A concepção de tempo em Agamben, como o tempo que resta, está intimamente vinculada à concepção messiânica de tempo de Walter Benjamin. Em sua VIII tese sobre o conceito de história, Benjamin chama a atenção para o fato de que vivemos em pleno estado de exceção. “*A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra.*”⁷⁸⁵ E na continuidade, Benjamin alerta que é tarefa de nosso tempo alcançar um conceito de história que nos permita interpretar e nos posicionar diante de tal estado. “*Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição contra o fascismo tornar-se-á melhor.*”⁷⁸⁶

Benjamin contrapõe aqui duas concepções de história e de tempo e que implicam posicionamentos vitais, políticos e éticos diferentes. A primeira derivada da tradição metafísica ocidental corresponde à concepção de tempo desdobrada numa concepção de história, como condição de interpretação das leis necessárias no decorrer do tempo civilizatório que conduzem os seres humanos e suas formações sociais rumo ao progresso, à evolução técnica e científica, ao alcance da paz, da democracia, da liberdade. E outra concepção apresenta-se como o negativo da concepção positiva de história. Aquilo que se anuncia como progresso, avanço, evolução tecnocientífica e burocrática significa, ao mesmo tempo, o império da lei, da norma, da opressão e da barbárie. Ou melhor, da violência produtora de vida nua a ser utilizada e consumida nas tarefas cotidianas da produção e do consumo e em utopias históricas de transformação deste mundo em outro mundo melhor impostas à humanidade. Civilização e barbárie, nessa perspectiva, são duas faces, mas faces da mesma moeda.

Desta forma, o tempo messiânico afirmado por Walter Benjamin, caracteriza-se como tempo pertencente ao estado de exceção no qual vivemos tempo de emergência diante das situações limites de produção de vida nua, consumível e sacrificável, estabelecida pela

⁷⁸⁴ AGAMBEN, IH, 2005, p. 111.

⁷⁸⁵ LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história**. 2005. Op-cit., p. 83.

⁷⁸⁶ Ibidem, p. 83.

crença num tempo linear de alcance de progresso e felicidade. Trata-se, sobretudo de desvincular-se das representações cronológicas, humanísticas e judaico-cristãs de tempo e suas regularidades progressivas rumo à concretização do melhor dos mundos num tempo futuro e inserir neste contexto uma fratura temporal, um tempo de agora que se revela em sua intensidade imanente desprovida de promessas e imposições legais.

Essa cesura na cisão mesma dos tempos inaugura um estatuto *limiar* do próprio tempo e da história, esta que não poderia mais ser a intencionalidade de uma narração rememorativa dos historiadores das classes dominantes, tampouco uma nova história dos oprimidos e vencidos, mas *entre cortada, limiar, estilhaçada, kairológica*.⁷⁸⁷

Ao estabelecer a urgência de uma representação do tempo a partir do messianismo, Walter Benjamin, parte da experiência religiosa judaico-cristã cuja implicação teológica e política se fez presente na estrutura da civilização ocidental desde o mundo antigo aos nossos dias. Esta percepção messiânica também levou pensadores como Carl Schmitt a afirmar, ao longo de sua obra, os fundamentos teológicos dos conceitos políticos e jurídicos do ocidente ou estudiosos da religião judaica como Jacob Taubes, a afirmar o sentido político da religião judaico-cristã. Desta forma, Benjamin, ao estabelecer a necessidade de uma concepção de tempo que tenha o messianismo como seu fundamento, “(...) não faz mais do que levar ao extremo uma genuína tradição messiânica. O traço essencial do messianismo assenta precisamente na sua particular relação com a lei.”⁷⁸⁸

Assim, o tempo messiânico anunciado por Benjamin ao operar sobre uma outra concepção de tempo pautado na potencialidade do instante messiânico, procura tornar inoperante o tempo cronológico, linear, homogêneo, pautado no sentido e na finalidade histórica a cumprir-se no fim dos tempos. “Tanto no âmbito hebraico, quanto no cristão ou shiita, o acontecimento messiânico significa antes de mais, uma interrupção e uma crise, uma transformação radical de toda ordem da lei.”⁷⁸⁹ Sob esta concepção, a tarefa do messias é confrontar-se com o problema da lei e suas imposições políticas e econômicas sobre a vida e sua multiplicidade de potencialidades instaurando uma outra concepção de história, cujo fundamento reside numa representação de um tempo que se realiza no instante existencial, no agora vital que surge a cada momento.

⁷⁸⁷ HONESKO, Vinicius Nicastro. **O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben**. Op-Cit., p. 20.

⁷⁸⁸ BENTO, Antonio. **Forma de lei, messianismo e estado de exceção**. 2000. Op-Cit., p. 4.

⁷⁸⁹ Ibidem, p. 4

Desta forma, Benjamin propõe um tempo presente que não se apresenta como o resultado necessário de um passado que se atualiza no presente, nem mesmo como transição para outro tempo futuro, mas como um tempo que se mantém imanente na absolutidade de seu presente vital. “Benjamin opõe um conceito pleno de ‘tempo de agora’ (*Jetztzeit*), ao mesmo tempo surgimento (*Ursprung*) do passado no presente (...). O instante imobiliza esse desenvolvimento temporal infinito que se esvazia e se esgota e que chamamos (...), de história.”⁷⁹⁰

O passado não se entrega a nós; ele só nos envia sinais cifrados, que dão conta, misteriosamente, de seus anseios de redenção. Cada geração recebe uma escassa força messiânica para perceber esses anseios do passado. É a partir de nossa luta presente que podemos entrever a verdade das lutas que ocorreram antes. A recuperação do passado se dá na forma de recordações que cintilam num momento atual de perigo; (...). O passado acena para nós, de longe, mas só poderemos aproveitar a riqueza das energias humanas encerradas nele se formos capazes de agir, no presente, com genuína paixão libertadora.⁷⁹¹

Portanto, o tempo messiânico, na perspectiva que Walter Benjamin lhe confere, é um tempo que rompe com a tradição ocidental, iluminista, positivista que, em certa medida, tem a pretensão de compreender o tempo e a história de forma fragmentada e como superação de momentos que antecederam o tempo presente e este como projeção necessária de um futuro por vir. “A *redenção messiânica* não está no futuro cumpridor do Reino de Deus, num além-do-tempo profano (...), mas apenas no presente do tempo messiânico, que não é realizado senão naqueles que *são* este tempo, (...) lançados no presente, no *limiar* dos tempos, o tempo do limiar.”⁷⁹²

Portanto, a concepção de tempo em Agamben se insere numa linhagem de pensadores que procuram estabelecer os fundamentos teológicos da política moderna, de repensar as fronteiras nas quais se movem o âmbito do teológico e o âmbito do político na modernidade. Para estes pensadores o que está em jogo é investigar até que ponto é possível pensar a partir da teologicidade do político, bem como da politicidade do teológico. Neste sentido, após os fenômenos das duas grandes guerras mundiais no século XX, a preocupação de Carl Schmitt é procurar pensar uma nova orientação jurídica que garanta a vida sobre a terra. Por seu turno, Jacob Taubes parte da condição do desmantelamento do fundamento ético e jurídico que garantia a condição de unidade do mundo, o sentido e a finalidade da vida,

⁷⁹⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.97.

⁷⁹¹ KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. 1999. Op-cit., p. 105.

⁷⁹² HONESKO, Vinicius Nicastro. **O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben**. 2009. Op-cit., p. 26.

na medida em que o triunfo da racionalidade tecnocientífica matou Deus e o seu correlato humano, o sujeito, deixando em pleno descampado desértico e árido, em plena solidão, o indivíduo.

En cuanto a la cuestión que Schmitt incluye en el orden del día después de la catástrofe de las dos guerras mundiales, a las que llama justamente “civiles”, es decir definir un nuevo *nomos*, una nueva orientación jurídica en relación con los órdenes fundamentales de la existencia sobre la Tierra, Taubes, aunque la hace suya, alberga dudas de que la empresa intelectual del gran jurista “esté a la altura del tema y de la situación actual, que son verdaderamente extraordinarios”. Porque si el viejo *nomos* de la tierra, ahora ya irreparablemente desmantelado en la era del triunfo de la técnica, está desapareciendo, no se puede pensar un nuevo *nomos* que siga ateniéndose en lo esencial a una lógica jurídica y que ponga, en consecuencia, lo teológico al servicio de lo político, es decir, en última instancia, al servicio de la legitimación del poder.⁷⁹³

Taubes chama a atenção para aquilo que Nietzsche, em meados do século XIX, anunciava em seus exercícios filosóficos aforismáticos, de que o niilismo reativo, característico do homem moderno ressentido, diante da perda de referências transcendentais de mundo, diante do sem-sentido de suas tarefas históricas, diante da vanidade de suas utopias de reforma e transformação do mundo, alcançaria uma tal profundidade niilista que o que estaria em jogo seria perguntar pelo sentido do humano da vida, num mundo desprovido de alicerces transcendentais que o sustentassem. A preocupação de Taubes consiste, em saber, como responder às questões que são cruciais para a continuidade da vida num mundo após a morte de Deus e do sujeito: Quais são as chances de que os acordos que faremos garantam a continuidade da vida e evitem o mar de sangue proveniente de massacres perpetrados pelas loucuras humanas em busca de poder? Como estabelecer critérios que permitam discernir o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que é injusto? Como viver num mundo em que, se Deus não morreu, se retirou da praça pública para privatizar-se nos interesses da pequena felicidade dos indivíduos?

Es preciso invertir la perspectiva: “La pregunta por el derecho debe formularse hoy, sin duda, desde el punto de vista “teológico”; es decir, se debe preguntar: ¿qué aspecto va a tener el derecho, dado que el ateísmo es nuestro destino? Privado del derecho divino, ¿se ahogará Occidente en la sangre y la locura, o podremos, por nosotros mismos, desde la situación terrenal y mortal del hombre, llegar a distinguir lo justo de lo injusto? La situación actual es mucho más difícil que la propia del cambio de los tiempos: a pesar del “alza” momentánea en la bolsa de la religión (¡simples

⁷⁹³ GAETA, Giancarlo. JACOB TAUBES: MESIANISMO Y FIN DE LA HISTÓRIA. (In): MATE, Reys; ZAMORA, A. José (Ed.). **Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente**. 2006. Op-cit., p. 24.

ínfulas de restauración!) hoy vivimos *post Christum* en un sentido decisivo.⁷⁹⁴

É a partir destas perspectivas e no bojo desta tradição de pensadores que Agamben se desafia a pensar outra forma de representação temporal no ocidente como se isso fosse a condição necessária para encontrar uma nova política, ou uma nova comunidade e, nesta perspectiva, uma nova concepção de tempo que implica numa possibilidade de sentido para a existência individual. Como viver em meio ao ateísmo contemporâneo e estabelecer uma forma-de-vida que justifique o mundo, as relações humanas, o reconhecimento do que é justo e injusto, do belo e do pavoroso? Que representação do tempo que estamos desafiados a construir para abrigar o indivíduo liberto por um lado do peso das transcendências que aniquilavam suas potencialidades existenciais, mas que, por outro lado, lhe permitam suportar o abandono em que se encontra neste contexto? Ou ainda, que representação do tempo pode lhe proporcionar forças suficientes de apostar na vida em sua imanência absoluta? Assim, como Nietzsche, Agamben sabe que as representações temporais implicam uma condição ontológica, política e ética a partir das quais se estabelecem as possibilidades de se conceberem as formas de vida na contemporaneidade. “Vivir *post Christum* en la época del ateísmo significa reconocer que en la situación actual después de la bancarrota del humanismo, la pregunta por el destino del hombre se plantea de una manera mucho más radical (...)”⁷⁹⁵

Em seu artigo: “*Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment an Happy Life*” (2004), Catherine Mills afirma que em Agamben a vida nua é a resultante da fratura entre, *bios* e *zoé* articulado pelo exercício do poder soberano justificado no estado de exceção, no império da lei. Diante da captura da vida pela política e pelo direito e, vinculado à concepção messiânica de Benjamin, Agamben oferece algo como uma esperança redentora como forma de posicionamento diante da vida, de alcance de uma vida feliz. O que estaria em jogo para o pensador é a potencialização de uma experiência vivida na cotidianidade em sua própria unidade, a potencialidade do ser-assim em sua singularidade fora do alcance da lei. Tal postura implica numa concepção de tempo que vem, de um direito que vem, de uma política que vem, de uma vida feliz que vem. Ou ainda, uma vida feliz se apresenta como uma forma-de-vida em sua pura imanência, na potência de sua própria condição vital, contrapondo-se a condição biopolítica presente na estrutura metafísica, política e jurídica ocidental.

⁷⁹⁴ Ibidem, p. 15.

⁷⁹⁵ Ibid, p. 25.

Para Agamben, a vida feliz pode ser caracterizada como vida vivida na experiência de sua própria unidade, na sua própria potencialidade do "ser-assim", e como tal, é a vida vivida fora do alcance da lei. Desta forma, Agamben oferece uma esperança de redenção que é externa aos problemas da biopolítica; aos problemas colocados pelo estado de exceção e pela soberania na captura da vida nua são resolvidos com a inauguração de uma vida feliz, e a política que vem redime a humanidade em face da aniquilação biopolítica. (...) ele aponta para uma nova concepção de vida, descrita como "vida feliz" ou uma "forma de vida", em que nunca será possível isolar a vida nua como o sujeito biopolítico. A vida feliz será tal que não haverá separação possível entre *bios* e *zoe*, e a vida vai encontrar a sua unidade em uma pura imanência a si mesmo, na "perfeição do seu próprio poder".⁷⁹⁶

O projeto da racionalidade moderna em sua radicalidade operacional em curso nos séculos XIX e XX, como desdobramento de uma forma de conceber o tempo, a história como marcha rumo ao progresso, a outro mundo de fatura, de ausência de dor, de sofrimento, presente na estrutura metafísica que constitui o ocidente em sua cosmovisão, demonstra seus efeitos colaterais e a necessidade urgente se repensar a visão de mundo ocidental em sua matriz temporal. "Lo que ha sucedido en el siglo XX impone una suspensión para plantear la cuestión del poder en términos radicalmente escatológicos."⁷⁹⁷

Agamben, ao colocar em jogo a dimensão ontológica do tempo na fórmula paulina do tempo que resta, está ciente de que um dos caminhos possíveis para se pensar o tempo é fazer um retorno ao contexto vital depois da vinda de Cristo, em que o Apóstolo Paulo "(...) había comprendido el significado del vivir, *post Christum* como una irrupción del *eschaton* en el tiempo histórico, que inauguraba un novo *Kairós* en el que la condición humana se transforma por la anticipación del final de la historia en la actualidad de la fe."⁷⁹⁸ Ou seja, Agamben parte do princípio de que há na mensagem paulina uma experiência vital de tempo que pode nos auxiliar a pensar e refletir nossa condição vital temporal contemporânea e

⁷⁹⁶ For Agamben, happy life might be characterized as life lived in the experience of its own unity, its own potentiality of "being-thus," and as such, is life lived beyond the reach of the law. In this way, Agamben offers a redemptive hope that is external to the problems of biopolitics; the problems posed by the state of exception and sovereignty's capture of bare life are resolved by the inauguration of the happy life, and the coming politics it grounds redeem humanity in the face of biopolitical annihilation. (...) he points toward a new conception of life, described as 'happy life' or a 'form-of-life', in which it is never possible to isolate bare life as the biopolitical subject. The happy life will be such that no separation of *bios* and *zoē* is possible, and life will find its unity in a pure immanence to itself, in 'the perfection of its own power'. (Tradução nossa). MILLS, Catherine. Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life. *Contretemps* 5. December 2004, páginas 42-62, disponível em: <http://www.scribd.com/doc/31099473/Agamben-s-Messianic-Politics-Bio-Politics-Abandonment-and-Happy-Life>. Acessado em 02/11/2010, pp. 49/50.

⁷⁹⁷ GAETA, Giancarlo. JACOB TAUBES: MESIANISMO Y FIN DE LA HISTÓRIA. (In): MATE, Reys; ZAMORA, A. José (Ed.). *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. 2006. Op-cit., p. 25.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 25.

afirma esta condição nas primeiras linhas da primeira jornada de sua obra: *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani* (2000), nos seguintes termos:

A possibilidade de compreender a mensagem paulina coincide integralmente com a experiência desse tempo e – sem ela – permanece letra morta. Restituir Paulo ao seu contexto messiânico significará por isso para nós antes de tudo tentar entender o sentido e a forma interna do tempo que ele define *ho nyn kairós*, o “tempo de agora”.⁷⁹⁹

Aqui nos deparamos com o *Kairós*, à representação de tempo especificamente messiânico. Agamben demonstra que num primeiro momento se concebe *Kairós* como o oposto de *Chronos*, mas, o que é significativo é a relação que existe entre estas duas representações temporais. “Em geral *Kairós* e *Chronos* são opostos como qualitativamente heterogêneos, o que é, sem dúvida, correto. Mas decisiva é aqui não tanto ou não só a oposição quanto a relação entre os dois.”⁸⁰⁰ *Kairós* e *Chronos* contêm um ao outro em suas oposições temporais. Não há um outro tempo que configure a representação de tempo kairológico, mas sim, o fato de que *Kairós* é o tempo de agora, o tempo presente, o instante que qualifica a vida. *Kairós* é a ação temporal presente que modifica o sentido do transcorrer cronológico quantitativo dos eventos vitais. “O *Kairós* (...) não dispõe de um outro tempo, isto a que captamos quando captamos um *kairós* e não é um outro tempo, mas apenas um *chronos* contraído e abreviado. (...) É evidente que a “cura” messiânica tem lugar em *kairós*; mas isto não é senão um *chronos* captado.”⁸⁰¹

Importa perguntar qual a especificidade do Apóstolo Paulo para que seja tomado por Agamben e por outros filósofos para a compreensão dos desafios de se repensar o tempo, a vida, o mundo na contemporaneidade. O filósofo francês Alain Badiou em seu livro: “*São Paulo: a fundação do universalismo*” (2009) oferece algumas pistas, entre elas o fato de que Paulo opera uma reviravolta nas teses cristãs no contexto *post Christum*. Muito mais do que afirmar a vinda de Cristo, sua pregação e morte, questões evidenciadas no contexto da comunidade judaica e, portanto, sustentadas com certa facilidade, Paulo afirmará a

⁷⁹⁹ (...). La possibilità di comprendere il messaggio paolino coincide integralmente con l'esperienza di questo tempo e – senza di essa – resta lettera morta. Restituire Paolo al suo contesto messianico significherà perciò per noi innanzi tutto provare a intendere il senso e la forma interna del tempo che egli definisce *ho nyn kairós*, il “tempo di ora”. (Tradução nossa). AGAMBEN, Giorgio. **TR**, 2000, p. 09.

⁸⁰⁰ In genere *Kairós* e *chronos* vengono opposti come qualitativamente eterogenei, il che è senz'altro corretto. Ma decisiva è qui non tanto o non solo l'opposizione, quanto la relazione fra i due. (Tradução nossa). Idem, p. 68.

⁸⁰¹ “(...) Il *kairós* (...) non dispone di un altro tempo, ciò che afferriamo quando afferriamo un *kairós* non è un altro tempo, ma solo un *chronos* contratto e abbreviato. (...) È evidente che la “guarigione” messianica há luogo nel *kairós*; ma questo non è altro che un *chronos* afferrato.” (Tradução nossa). Id., p. 69.

ressurreição de Cristo como condição da universalização do cristianismo. Portanto, o cristão deveria se aquele que ainda espera pelo messias e não que já conta com ele.

(...) Paulo (...), reduz, por razões cruciais, o cristianismo a um único enunciado: Jesus ressuscitou. Ora, esse é exatamente o ponto fabuloso, uma vez que todo o resto – nascimento, pregação, morte – *pode*, em última análise, sustentar-se. É “fábula” o que de uma narrativa não diz respeito, para nós, a algo real, e não ser segundo o resíduo invisível, e de acesso indireto, que adere a todo imaginário patente. Desse ponto de vista, é somente como fábula que Paulo reconduz a narrativa cristã, com a força de quem sabe que, se essa questão for considerada real, ficamos sem todo o imaginário que a cerca.⁸⁰²

Em seu discurso na catedral de Notre-Dame, em março de 2009, “*Cristianismo como religião: a vocação messiânica*”, Agamben a partir de um exercício etimológico e filológico sobre o termo ‘*paroikousa*’, procura demonstrar que o cristão é alguém que vive no exílio. “*Paroiken*, viver em exílio, define tanto o habitar do cristão no mundo, quanto a sua experiência do tempo messiânico”.⁸⁰³ O exilado é assim alguém que vive no estrangeiro a espera do retorno a pátria mãe. O exílio caracteriza-se por ser um tempo de provisoriedade, em que cada instante é vivido como o último possível, pois a qualquer momento o retorno pode acontecer. Assim, o tempo do messias não é o tempo cronológico que se desloca num *continuum* em direção a uma meta futura, mas a vivência qualitativa do instante vivenciado. “O tempo do messias, (...), não é um período cronológico, mas, sobretudo uma transformação qualitativa do tempo vivido.”⁸⁰⁴

O tempo cronológico é um *continuum* fluxo temporal que em sua ininterrupta marcha adiante impede ao homem o reconhecimento de sua própria condição vital, de fazer experiências com sua própria existência, de qualificar sua existência. Por sua vez, o tempo messiânico é o tempo operativo no interior do tempo cronológico. Não se afigura como um outro tempo, mas, como o tempo que permite ao homem no interior do tempo cronológico paralisá-lo em sua a seqüência temporal, permitindo ao homem a experiência do instante temporal vital em que está inserido.

Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *no qual* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos, que olham sem tempo o tempo que desaparece, o seu incessante faltar a si mesmo, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual catamos e cumprimos a nossa representação do

⁸⁰² BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. Tradução Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 10.

⁸⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica**. 2010, p. 1

⁸⁰⁴ Ibidem, p. 01.

tempo, é o tempos *que nós* mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos.⁸⁰⁵

Agamben demonstra a forma como Paulo concebe a estrutura do tempo messiânico a partir de dois termos: a ressurreição e a *parousia*. A ressurreição implica no reconhecimento de que o messias já chegou, a salvação não virá num futuro imprevisível, mas já se encontra entre os homens. A *parousia* indica aquilo que está presente entre os homens, o tempo presente, o tempo da salvação surge a todo instante do meio dos homens, de sua presença existencial. A *parousia*, portanto, não é um complemento, ou algo que advém depois da ressurreição como condição de alcance de uma finalização, mas aquilo que já está em curso entre os homens. “O messias já chegou o evento messiânico já se completou, mas a sua presença contém no seu interior um outro tempo, que se estende a *parousia*, não por retardar, mas, ao contrário, para torná-lo compreensível”.⁸⁰⁶

(...) o tempo messiânico não é nem o completo nem o incompleto, nem o passado nem o futuro, mas a sua inversão. A relação tipológica paulina exprime perfeitamente este movimento conversivo: este é um campo de tensão no qual dois tempos entram na constelação que o apóstolo chama *ho nyn kairós*, onde o passado (o completo) encontra atualidade e se torna incompleto e o presente (o incompleto) adquire uma espécie de completude.⁸⁰⁷

Portanto, o tempo que resta é o tempo em que nós estamos e a possibilidade da experiência qualitativa do tempo vivido. “É claro que esse tempo não é outro tempo, que teria o seu lugar em algum outro lugar improvável e venturoso. É, pelo contrário, o único tempo real, o único tempo que temos, e fazer a experiência desse tempo implica em transformação integral de nós mesmos e do nosso modo de viver.”⁸⁰⁸

Afirmar a ressurreição de Cristo como acontecimento universal, como o sacrifício que garante a salvação de todos os homens como justificativa primeira do cristianismo,

⁸⁰⁵ Mentre la nostra rappresentazione del tempo cronológico, como tempo *in cui* siamo, ci separa da noi stessi, trasformandoci, per così dire, in spettatori impotenti di noi stessi, che guardano senza tempo il tempo che sfugge, il loro incessante mancare a se stessi, il tempo messianico, como tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, è il tempo *che* noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo que abbiamo. (Tradução nossa), AGAMBEN, RA, 2000, p. 68.

⁸⁰⁶ Il messia è già arrivato, l'evento messianico è già compiuto, ma la sua presenza contiene al suo interno un altro tempo, che ne distende la *parousía*, non per differirla, ma, al contrario, per renderla afferibile. (Tradução nossa). Ibidem, p. 71.

⁸⁰⁷ (...), il tempo messianico non è né il compiuto né l'incompiuto, né il passato né il futuro, ma la loro inversione, la relazione tipologica paolina esprime perfettamente questo movimento conversivo: essa è un campo di tensione in cui i due tempi entrano nella costellazione che l'apostolo chiama *ho nyn kairós*, dove il passato (il compiuto) ritrova attualità e diventa incompiuto e il presente (l'incompiuto) acquista una sorta di compiutezza. Ibid., p. 74.

⁸⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica**. 2010. Op-cit, p. 3.

significa ter presente que Paulo opera um movimento de ruptura com as estruturas políticas, comunitárias, identitárias de seu tempo. Alan Badiou apresenta este argumento na seguinte forma: “para Paulo, trata-se de explorar qual é a lei que pode estruturar um sujeito sem qualquer identidade e suspenso a um acontecimento, cuja única ‘prova’ é justamente sua declaração por um sujeito.”⁸⁰⁹ O que Badiou demonstra é a radicalidade da posição de Paulo ao tentar justificar a inclusão no projeto da salvação pelo ato da ressurreição de Cristo, um sujeito sem identidade e uma lei sem enraizamento histórico comunitário. “O gesto inédito de Paulo é subtrair a verdade da dominação comunitária, seja de um povo, de uma cidade, de um império, de um território ou de uma classe social. O que é verdadeiro (...) não se deixa remeter a nenhum conjunto objetivo (...).”⁸¹⁰

O gesto decisivo de Paulo se estabelece no sentido de tomar os indivíduos em sua singularidade potencial, desvinculando-os das verdades históricas produzidas no contexto temporal e cultural em jogo naquele contexto, cujas representações se apresentam de forma escatológica e teleológica. O universalismo proposto por Paulo contrapõe-se aos particularismos políticos, econômicos, jurídicos e religiosos de seu tempo. O que está em questão para Paulo é situar as condições para o estabelecimento de singularidades universais, uma vez que a boa-nova da ressurreição cristã dirige-se a todos os povos e indivíduos, independente de seus particularismos identitários, jurídicos, econômicos e políticos. “Paulo jamais autorizará que qualquer categoria do direito identifique o sujeito cristão. Serão, (...), admitidos, sem restrição nem privilégio, os escravos, as mulheres, as pessoas de todas as profissões e de todas as nacionalidades (...), trata-se de fazer valer uma singularidade universal contra as abstrações estabelecidas (...).”⁸¹¹

É esta vida messiânica, proposta e colocada em curso por Paulo, que interessa a Agamben em suas reflexões sobre as representações temporais e seus desdobramentos ontológicos, políticos e éticos sobre as formas de vida na contemporaneidade. O que Agamben quer mais modestamente e, “mais filosoficamente compreender é o significado da palavra *christós*, isto é ‘messias’ o que significa viver no messias, o que é a vida messiânica? E qual a estrutura do tempo messiânico?”⁸¹²

Agamben demonstra na obra já referenciada, “*Il tempo che Resta...*”, que a vida messiânica proposta por Paulo é uma vida concebida como passagem, como constante

⁸⁰⁹ BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. 2009, p. 12.

⁸¹⁰ Ibidem, p. 12.

⁸¹¹ Ibid, p. 21.

⁸¹² piú modestamente e piú filosoficamente, di comprendere il significato della parola *christós*, cioè “messia”. Che cosa significa vivere nel messia, che cos’è la vita messianica? E qual è la struttura del tempo messianico? (Tradução nossa). AGAMBEN, **TR**, 2000, p. 24.

transição, não para uma outra vida, para um outro mundo, mas um passar da figura deste mundo em suas estruturas jurídicas, políticas, econômicas, em suas manifestações de poder. Essa figura desse mundo não é simplesmente cancelada pelo tempo messiânico, mas este a contempla aos poucos, preparando seu fim, “(...) o messiânico não a anula simplesmente, mas, a faz passar, nem prepara o fim. Isto é uma outra figura, um outro mundo: é a passagem da figura deste mundo.”⁸¹³ Para Paulo viver uma vida messiânica significa fazer uso da comunidade, sem a pretensão de tornar-se proprietário e/ou de tornar-se pertence à comunidade. Viver na messe significa estar disposto à desapropriação, a desvencilhar-se das categorias de pertença e subjetivação impostas pela vida comunitária. “(...) o sentido último da vocação messiânica é de ser a revogação de toda vocação (...), que muda e esvazia a partir de dentro toda experiência e toda condição factual para abri-la a um novo uso.”⁸¹⁴

O que Paulo tem a ver com tudo isto? O messiânico é para ele o lugar de uma exigência, que concerne precisamente à redenção daquilo que foi. Isso não é um ponto de vista, do qual se possa olhar o mundo como se a redenção estivesse cumprida. O advento do messias significa que todas as coisas – e com elas o sujeito que a cuida – são presas no *como não*, chamadas e revogadas no mesmo gesto. Aqui não há mais sujeito que cuida e que poderia, a um certo ponto, decidir fazer *como se*. A vocação messiânica desloca e anula sobretudo o sujeito: este é o sentido de *Gal. 2,20* “não sou mais eu que vivo (...), o messias vive em mim”. E ele vive nele precisamente como aquele “não mais eu”, como o corpo morto pelo pecado que carregamos ainda em nós e que, através do espírito, é vivificado no Messias (*Rm 8, II*).⁸¹⁵

A novidade da vida messiânica anunciada por Paulo reside no enfrentamento de que o Deus monoteísta não se submete à particularidade da lei judaica, de um povo eleito ou pretensamente escolhido. O universalismo messiânico anunciado por Paulo rompe com as leis e os particularismos de domínio de Deus sobre um determinado povo ou nação. Em sua concepção o Deus único se apresenta como o universal por meio da singularidade do acontecimento da vinda de Cristo. Paulo procura desfazer-se da compreensão eminentemente judaica de que o Deus único em sua universalidade liga-se à dimensão particular do povo

⁸¹³ (...) il messianico non la cancella semplicemente ma la fa passare, ne prepara la fine. Esso non è un'altra figura, un altro mondo: è il passaggio della figura di questo mondo. (Tradução nossa). Idem, p. 30.

⁸¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica**. 2010. Op-cit, p. 3

⁸¹⁵ Che cosa há a che fare Paolo con tutto questo? Il messianico è per lui il luogo di un'esigenza, che concerne precisamente la redenzione di ciò che è stato. Esso non è un punto di vista, dal quale si possa guardare al mondo come se la redenzione fosse compiuta. L'avvento del messia significa che tutte le cose – e con esse il soggetto che la guarda – sono prese nel *come non*, chiamate e revocate nello stesso gesto. Non vi è più alcun soggetto che guarda e che potrebbe, a un certo punto, decidere di fare *come se*. La vocazione messianica disloca e nullifica innanzi tutto il soggetto: questo è il senso di *Gal. 2, 20*: “non sono più io che vivo (...), il messia vive in me”. Ed egli vivi in lui precisamente come quel “non più io”, come il corpo morto del peccato che portiamo ancora in noi e che, attraverso lo spirito, é vivificato nel messia (*Rm. 8, II*). (Tradução nossa). AGAMBEN, RA, 2000, p. 44.

eleito, da comunidade dos escolhidos, refutando assim toda ordem jurídica, contratual e temporal que justificasse esta divisão constitutiva entre povos e nações.

A subestrutura ontológica dessa convicção (mas a ontologia não interessa a Paulo de maneira alguma) é que não há Um pertinente ao acontecimento que possa ser o Um de uma particularidade. O único correlato possível do Um é o universal. O dispositivo geral de uma verdade contém o Um (na fábula paulina, a transcendência divina, o monoteísmo), o universal (toda a humanidade, os circuncidados e os incircuncidados) e o singular (o acontecimento-Cristo). O particular não pode ser inserido aí, ele pertence à esfera da opinião, do costume, da lei.⁸¹⁶

O messianismo proposto por Paulo, como uma concepção imanente de mundo, como um tempo que se realiza na presentidade e que configura uma forma-de-vida fundada no universalismo, que transcende a dimensão política e jurídica dos povos, se expressa na forma apostólica como Paulo se apresenta. Paulo não se apresenta como profeta que vem anunciar um evento vindouro, algo a realizar-se no futuro ou no fim dos tempos. Os profetas se apresentam como porta-vozes de uma mensagem divina. Não falam a partir de suas interpretações e concepções. Falam a partir de uma intencionalidade transcendente a realizar-se não no tempo presente, mas num outro tempo, num tempo vindouro. O apóstolo, na forma como Paulo se apresenta, insiste em que sua mensagem não se realizará no futuro, mas sua realização se dá no tempo presente, no tempo que se efetiva em sua atualidade: “o apóstolo não fala para um futuro predizendo a vinda do Messias; antes, fala sempre *a partir* da vinda dEle. Seu tempo é sempre o presente messiânico, o tempo do messias – o *Kairós*.”⁸¹⁷

O que é um profeta? É antes de tudo um homem que está em relação imediata com a *ruah Jahwé*, com o sopro de Jahvé e recebe de Deus uma palavra que não lhe pertence como própria. “Assim fala – ou falou – Jahvé” é a fórmula que abre o discurso profético. Como porta-voz estático de Deus, o *nabi* se distingue claramente do apóstolo, que enquanto mandatário para um propósito determinado, deve por sua vez seguir a sua missão com lucidez e encontrar sozinho as palavras do anúncio, que pode, portanto, definir como “o meu evangelho” (*Rm. 2,16;16,25*). No judaísmo, todavia, o profetismo não é uma instituição da qual seja possível definir as funções e determinar as figuras: é, antes, algo como uma força ou uma tensão permanentemente em luta com outras forças que procuram limitá-la nas modalidades e, sobretudo, no tempo.⁸¹⁸

⁸¹⁶ BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. 2009. Op-cit., p. 90.

⁸¹⁷ HONESKO, Vinicius Nicastro. **O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben**. 2009. Op-cit., 48.

⁸¹⁸ Che cos'è un profeta? È innanzi tutto un uomo che è in relazione immediata colla *ruah Jahwé*, col soffio di Jahvé e riceve da Dio una parola che non gli appartiene in proprio. “Così parla – o ha parlato – Jahvé” è la formula che apre il discorso profetico. Come portavoce statico di Dios, il *nabi* si distingue nettamente dall'apostolo, che, in quanto mandatario per uno scopo determinato, deve invece eseguire il suo incarico con lucidità e trovare da solo le parole dell'anuncio, che può pertanto definire “il mio evangelo” (*Rm. 2,16;16,25*).

Desta forma, a perspectiva messiânica anunciada pelo apóstolo Paulo divide a própria divisão da lei que separa povos e nações e, paralelamente, implica numa cisão/divisão do tempo a partir da qual profere a dimensão messiânica do mundo e da vida. O tempo messiânico é um tempo dentro do tempo profano, o tempo que anuncia a vinda do Messias e de sua boa-nova. O tempo messiânico é, portanto, o tempo que resta na medida em que nele se realiza a salvação em sua totalidade e presentidade. Em outros termos, significa compreender que o tempo messiânico, enquanto tempo que resta, é a condição da realização da boa nova evangélica na presentidade vital do mundo em sua totalidade. A salvação não virá de promessas lançadas ao futuro ou da redenção apocalíptica no dia do juízo final. O tempo messiânico implica para Paulo no protagonismo cristão no tempo que resta, na imanência absoluta do tempo que o curso da vida segue em sua facticidade cotidiana, no estar-aí singular da manifestação de uma vida.

O tempo que resta é o tempo que não admite uma salvação num tempo futuro, num tempo vindouro. Também não é um intervalo temporal entre o presente que se projeta na direção do fim dos tempos que virá em algum momento do futuro, mas, é o átimo de tempo que paralisa o movimento do tempo cronológico em sua crédula e incansável espera pelo porvir, o tempo da execução instrumental da lei na garantia dos particularismos identitários, locais e/ou nacionais. O tempo que resta apresenta-se assim como condição de tomar a vida na sua presentidade e facticidade cotidianas, em cada instante de sua efetivação e realização.

A partir dos argumentos até aqui apresentados podemos considerar que a proposta de Agamben ao propor outra representação do tempo, prende-se à necessidade de paralisar a máquina antropológica, governamental, jurídica, política e econômica que está na base da estrutura civilizatória ocidental e que, desde seus primórdios, apreende e limita a potencialidade das formas de vida humana, produzindo incessantemente vida nua, consumindo a energia e a carne da humanidade na incessante marcha do progresso, nas promessas de realização de um mundo de facilidades técnicas a garantirem a felicidade dos consumidores.

O tempo que resta apresenta-se assim como a representação de tempo imanente a realizar-se no instante, no agora existencial, um tempo em que a cada momento se exige da vida a plena potencialidade criativa e que, desta forma, se contrapõe ao tempo cronológico

Nell'ebraismo, tuttavia, il profetismo non è un'istituzione di cui sia possibile definire le funzioni e determinare le figure: è piuttosto, qualcosa come una forza o una tensione perennemente in lotta con altre forze che cercano di limitarla nelle modalità e, soprattutto, nel tempo. (Tradução nossa). AGAMBEN, **TR**, 2000, p. 61.

que divide, separa, determina o ritmo existencial de acordo com princípios e objetivos previamente estabelecidos e que escapam da condição decisória das singularidades individuais. Enfim, o tempo que resta se apresenta como afronta à massificação produzida pela representação do tempo cronológico e seus imperativos teleológicos sobre a massa de seres humanos que devem ser consumidos como condição da evolução da humanidade para um futuro de paz e prosperidade.

Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos, que observam no tempo o tempo que vai passando desaparece, o seu incessante faltar a si mesmo, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual captamos e cumprimos a nossa representação do tempo, é o tempo que nós mesmos somos – e, por isso, apenas o tempo real, o apenas tempo que temos.⁸¹⁹

O tempo que resta, em Agamben, é o tempo de dizer não, de recusar toda e qualquer atribuição a uma vocação, a um desígnio preestabelecido, a processos de subjetivação que conferem sentido e finalidade existenciais aos excessos dos imperativos jurídicos e institucionais que regulamentam, normatizam, vigiam e disciplinam a vida em sua totalidade de manifestações. Assim, o tempo que resta é a representação do tempo que nos cabe diante do evento abissal da morte de Deus. Com a morte dEle, as representações de tempo, amparadas em fundamentos ontoteleológicos e escatológicos que já haviam sofrido um duro abalo, sofrem um golpe definitivo com a morte do sujeito histórico e suas pretensões de salvação do mundo, através de outros mundos possíveis e suas ordenações cronológicas, progressistas, científicas, técnicas, jurídicas e econômicas que se representam na concepção de tempo e da história em que nos inserimos.

Nosso tempo é um tempo em crise de representação, um tempo que se revela frustrado e descrente de suas promessas e que se dá conta do alto custo humano de suas apostas. É um tempo marcado pelo niilismo. O niilismo que se manifesta de forma cada vez mais contundente sobre tais representações. Talvez, seja possível dar um passo na direção do anúncio que Nietzsche fazia em pleno século XIX quando dizia que o niilismo era um incômodo hóspede que, naquele contexto, batia à nossa porta. Em nossos dias ele não bate mais à porta. Ele já está dentro de nossas casas, no cerne de nossa representação de tempo

⁸¹⁹ Mentre la nostra rappresentazione del tempo cronologico, come tempo *in cui* siamo, ci separa da noi stessi, trasformandoci, per così dire, in spettatori impotenti di noi stessi, che guardano senza tempo il tempo che sfugge, il loro incessante mancare a se stessi, il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferiamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, è il tempo *che* noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo. (Tradução nossa). *Ibidem*.p 68.

cronológico que se comprime cada vez mais exigindo da vida humana um consumo rotineiro, acelerado e autofágico de si mesmo como condição de se sentir ainda a vida que corre nas veias, no ensolarado dia que se abre cotidianamente aos seres humanos.

Ao propor a representação do tempo como o tempo que resta, Agamben procura operar um pequeno deslocamento dentro da própria representação de tempo cronológico em que vivemos. Não se trata de uma nova representação do tempo, mas simplesmente de deslocar, de paralisar o tempo que corre rumo ao vazio nihilizante de suas promessas, deixando atrás de si um rastro de destruição, de morte e de toda espécie de violência que se institucionaliza na máquina judiciária que multiplica as leis que protegem a vida, num mundo que aniquila das mais diversas formas milhões de seres humanos diariamente, na máquina biopolítica que reduz a finalidade da política à potencialização da vida biológica de produtores e consumidores, na máquina econômica que se concebe como um fim em si mesmo.

Enfim, em todas as estratégias em curso que fazem com que este mundo se constitua cotidianamente num imenso campo de concentração a devorar a vida humana: “(...) o mundo messiânico não é um outro mundo, mas é este mesmo mundo profano com um pequeno deslocamento, uma ínfima diferença. Mas essa pequena diferença – que resulta do fato de que eu tenha captado a minha desconexão a respeito do tempo cronológico – é em todos os sentidos decisiva.”⁸²⁰

O tempo que resta apresenta-se em Agamben como a condição de uma experiência aqui e agora com o próprio mundo, com a vida em sua multiplicidade de possibilidades potenciais. É, em última instância, a condição de resistência da potência vital diante dos imperativos da racionalidade tecnocientífica e instrumental que orientam o ritmo do tempo cronológico e em que vivemos e alimenta as crenças de uma humanidade ávida de promessas de um mundo repleto de oportunidades de acesso às pequenas felicidades compensatórias da morte programada pela dinâmica da produção e do consumo constitutivos do processo civilizatório no qual nos inserimos.

3.4 As formas de vida na contemporaneidade a partir da grande política em Nietzsche e da política que vem em Agamben

⁸²⁰ “il mondo messianico non è un altro mondo, ma è questo stesso mondo profano con un piccolo spostamento, un ínfima differenza. Ma questa piccola differenza – che risulta dal fatto che io ho afferrato la mia sconnessione rispetto al tempo cronologico – è in ogni senso decisiva. (Tradução nossa). Ibidem, p. 69.

À luz das análises, do que já dissemos, das interpretações e dos diagnósticos perpetrados pelas arquiteturas conceituais de Nietzsche e Agamben em torno da constituição do projeto metafísico ocidental e sua incidência ontológica sobre as formas de vida que em cada contexto civilizatório se constituíram, conformando uma cosmovisão que abrigou as alegrias, as tristezas, os anseios, as angústias e as esperanças humanas, podemos concluir que o que está em jogo na contemporaneidade, é pensar as potencialidades vitais ausentes que se apresentam no limiar do tempo presente. Assim, é possível posicionar desafios através dos seguintes questionamentos: Que formas a vida humana pode assumir num contexto de mundo marcado pela hegemonia de um fundamentalismo democrático de mercado? De supremacia da racionalidade instrumental amparada na técnica? Que formas de vida podem se estabelecer no seio de uma sociedade do controle, da vigilância e do espetáculo cujo paradigma é o campo de concentração? Que formas de vida podem-se apresentar numa sociedade de pleno e instantâneo comércio da informação imposto aos consumidores desapropriados das condições de fazer a experiência do pensamento na constituição do conhecimento? Que formas de vida podem-se estabelecer num contexto societário marcado pela produção de vida nua? Que formas de vida podem se apresentar no contexto de uma sociedade de massas conduzida pela expressão de opiniões midiáticas globalizadas? Que formas de vida podem se apresentar numa sociedade composta por indivíduos ressentidos, com medo, privatizados em sua condição humana?

Para além de uma visão pessimista gratuita ou ingênua, há que se reconhecer que o projeto civilizatório moderno, amparado no esforço iluminista de potencialização da racionalidade, da cientificidade e da administrabilidade das manifestações vitais, apresenta-se na contemporaneidade limites humanos e naturais incomensuráveis. “O mundo retratado nas utopias era também, (...) um mundo transparente – em que nada de obscuro ou impenetrável se colocava no caminho do olhar; um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada “fora do lugar”; um mundo sem “sujeira;”⁸²¹. Porém, a um custo humano de promoção de dor e

⁸²¹ ZYGMUNT, Bauman. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 21.

No que se refere a argumentação de Bauman, que o Holocausto é manifestação da racionalidade ocidental moderna em seu esforço de racionalizar, projetar a vida humana, pode-se contrapor a perspectiva analítica de Agamben, para quem o fenômeno moderno dos campos de concentração apresenta-se numa linha de continuidade que remonta as origens da estrutura política ocidental. Assim, desde seus primórdios a política se apresenta como biopolítica, ou seja, se manifesta na estrutura do poder soberano que exerce seu poder através do constante estado de exceção, capturando a vida qualificada e tornando-a vida nua, executável e matável. Desta forma, a violência cometida contra os judeus nos campos de concentração não pode ser considerada um “Holocausto”, na medida em que não se trata segundo Agamben de um sacrifício religioso, mas da manifestação brutal da máquina antropológica e política constitutiva do ocidente, o que significa dizer também que não pode ser considerado um fenômeno específico da racionalidade política e administrativa moderna. Porém, pode-se

sofrimento humano e natural, talvez sem par na história da humanidade. “A civilização moderna não foi a condição *suficiente* do Holocausto; foi no entanto, com toda certeza, sua condição necessária. Sem ela, o Holocausto seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto.”⁸²²

Porém, Nietzsche, na segunda metade do século XIX, lança sua análise diagnóstica detectando a presença, a chegada insidiosa e tormentosa do niilismo no seio da cultura e da dinâmica civilizatória do mundo moderno. O niilismo é, assim um forasteiro, mantido à distância, ignorado pela caravana civilizatória que atravessou os dois mil e quinhentos anos que trouxeram os ocidentais até à modernidade. Porém, no momento em que alcançamos as fronteiras da modernidade, do território de uso exclusivo da razão, chega também o niilismo. Ele, forasteiro, sempre esteve presente/ausente, à meia distância do cortejo civilizatório, à espreita do momento exato, do grande cansaço vital, da morte de Deus, da necessidade de eleição de novas transcendências, da reafirmação da moral e de sua repressão das potências vitais humanas.

Atônito, num tom afirmativo de quem reconhece o evento abissal, e interrogativo de quem não entende o que está acontecendo, vocifera o homem moderno: “O niilismo está a porta; de onde nos vem esse mais inquietante de todos os hóspedes?”⁸²³ Mas, Nietzsche pensador explosivo, extemporâneo, um conhecedor corajoso dos mais profundos abismos humanos e dos mais altos montes a que se pode elevar a condição humana, é detentor de uma ampla e arguta visão para as condições mais baixas e mais altas nas quais se encontra a vida humana. “Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conhece ambos, sou ambos.”⁸²⁴ Sabe que este hóspede incômodo veio para ficar e desencadeará, durante sua estadia, sensações de desconforto, mal-estar, senão de desespero entre os homens. Mas, onde se apresenta o mais profundo desconsolo e perdição, ali pode estar também a salvação. “(...) porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensados até o fim, - porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...”⁸²⁵

dizer que Agamben e Bauman convergem em torno do argumento de que esta racionalidade político-administrativa produtora dos campos de extermínio é que a rege a dinâmica civilizatória na qual estamos inseridos contemporaneamente.

⁸²² ZYGMUNT, Bauman. **Modernidade e Holocausto**. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 32.

⁸²³ NIETZSCHE, **VP**, 2008, p. 27 (O Niilismo Europeu 1 [Como Plano]).

⁸²⁴ NIETZSCHE, **EH**, 1995, p. 23 (Por que sou tao sábio – Aforismo 1).

⁸²⁵ NIETZSCHE, **VP**, 2008, p. 24 (A Vontade de Poder – Prefácio – Aforismo 4).

O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*. Essa história pode já agora ser contada: pois aqui obra a própria necessidade. Esse futuro pronuncia-se em cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados. Toda nossa cultura européia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década em década, como se estivesse encaminhado-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar *ao fim* e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se.⁸²⁶

Se Nietzsche antevê, anuncia o advento do niilismo como aspecto inerente à condição humana nos dois próximos séculos, Agamben, pensador do século XX, vivencia intensa e profundamente os eventos constitutivos da manifestação niilista dos tempos atuais, entre eles o fim das utopias e de suas promessas de transformação social como condição da emancipação da humanidade num mundo de paz, de justiça e de igualdade social. Neste contexto, evidencia-se na crise de Estados e nações, de sua capacidade de representação política frente às formas de articulação global de poder, na consolidação da economia como fim em si mesmo, sobrepondo-se às decisões políticas de interesse de povos e nações a profundidade da crise em que estamos inseridos. Na mesma perspectiva, a morte do sujeito histórico com o fim das tarefas que se lhe impunham na concretização das utopias societárias, mas também a morte do sujeito da experiência, submetido à dinâmica de um tempo cronologicamente fragmentado e efêmero, útil e plenamente utilizável no sentido de preencher a totalidade da vida humana na dinâmica da produção e do consumo, revela a condição infernal em que nos encontramos “E – não devemos esquecer -, na teologia cristã, há uma única instituição que não terá fim e dissolução: é o inferno. Aqui se vê bem – me parece – que o modelo de política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal.”⁸²⁷ Em contrapartida, da morte do sujeito emerge o indivíduo cotidianamente convidado a privatizar-se, a retirar-se do âmbito público, da esfera das decisões de interesse público. “A liberdade sem precedentes que nossa sociedade oferece a seus membros chegou, como Leo Strauss alertou há muito tempo, com uma impotência sem precedentes.”⁸²⁸

Neste cenário está em jogo a vida humana capturada pela legitimidade jurídica que a política assume na modernidade, gerida e administrada sob a lógica do custo e do benefício entre fazer viver ou deixar morrer de acordo com os interesses econômicos globais e políticos

⁸²⁶ Ibidem, p. 23 (A Vontade de Poder – Prefácio – Aforismo 1).

⁸²⁷ AGAMBEN, Giorgio. AGAMBEN, Giorgio. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica**. 2010, Op-cit, p. 5.

⁸²⁸ BAUMAN, Zygmunt. **A SOCIEDADE INIVIDUALIZADA: vidas contadas e histórias vividas**. 2008. Op-cit., p. 130.

em curso. Enfim, um século em que explodem duas guerras mundiais, em que toda a engenhosidade e a perspicácia da racionalidade administrativa e instrumental moderna foi colocada em movimento na produção, em escala industrial, da morte de milhões de seres humanos indesejáveis. O historiador inglês Eric Hobsbawm em sua obra: “*Era dos Extremos: O breve século XX 1914-1991*” (1995), assim se pronuncia sobre o século XX:

A humanidade sobreviveu. Contudo, o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram. Não há como compreender o Breve século XX sem ela. Ele foi marcado pela guerra. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam. Sua história e, mais especificamente, a história de sua era inicial de colapso e catástrofe devem começar com a da guerra mundial de 31 anos.⁸²⁹

Agamben presenciou no século XX, e nesta primeira década do século XXI, um contexto mundial em que as promessas e projeções de melhoramento do mundo e de emancipação e autonomia dos seres humanos se revelaram perspectivas contrárias, cujo paradigma, segundo o próprio filósofo italiano, foi os campos de concentração como o *locus* radicalizado da sociedade de massas produtora e consumidora. Isto envolveu a produção de vida nua, de vidas humanas capturadas política e juridicamente no âmbito da soberania do Estado-nação e, simultaneamente, situadas numa zona de indiferenciação, excluídas de seus direitos políticos e jurídicos, o que as tornavam vidas matáveis, sacrificáveis. “Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita com a regra. A situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano.”⁸³⁰

Diante dos argumentos expostos, o que se evidencia num primeiro olhar é que Nietzsche e Agamben colocam em jogo, a partir de perspectivas analíticas e conceituais que lhes são específicas e marcadas pela sua originalidade, o contexto civilizatório ocidental contemporâneo em sua produção das formas de vida. Assim, Nietzsche detecta nas formas de vida engendradas pela contemporaneidade, um traço niilista constitutivo da metafísica ocidental, a partir do qual se estabelece uma determinada perspectiva moral e, conseqüentemente, seus padrões de valoração da vida, de cerceamento de suas potencialidades incidindo sobre as instituições sociais, sobre a cultura.

Agamben, ao anunciar que a contemporaneidade se caracteriza pela produção em escala planetária de vida nua, utilizável, consumível e sacrificável, procura nas origens da

⁸²⁹ HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo; Companhia das Letras, 1995, p. 30.

⁸³⁰ AGAMBEN, RA, 2008, p. 57.

tradição política civilizatória ocidental seus elementos biopolíticos constitutivos. Ou talvez, se possa dizer que Agamben radicaliza o questionamento ao prescrutar a condição constitutiva do humano em sua ruptura com o aberto, com a animalidade, no momento em que rompe com a linguagem da *physis*, articulando-se em torno da linguagem que funda a *polis*. Se a linguagem humana diz o que o mundo é, reside nela à impossibilidade de dizê-lo em sua totalidade e, desta forma, o mundo e a vida humana habitam uma zona de indiscernibilidade que possibilita seu uso de acordo com interesses e jogos de poder em curso.

Assim, o filósofo italiano, lança um olhar aos diversos contextos civilizatórios, no modelo como compreendiam e configuravam suas formas de vida e percebe que, desde as origens metafísicas ocidentais, a vida humana é algo indefinível, é algo que habita uma zona limítrofe entre natureza e cultura, entre *physis* e *nomos*. E esta zona de indiscernibilidade habitada pela vida humana é que a torna, em determinados contextos, objeto dos dispositivos políticos, econômicos, jurídicos, científicos e técnicos em vigência.

Situar a grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben como condição de se pensar as formas de vida que podem se constituir na contemporaneidade significa lançar um olhar atento e investigativo às questões centrais que estes dois pensadores se colocaram, e Agamben ainda se coloca como condição de empreender um arcabouço conceitual, discursivo, analítico, a partir do qual interpretaram e interpretam cada um a seu modo, as formas de manifestação vital no ocidente em sua presentidade temporal.

Para além de pretender tomar seus posicionamentos filosóficos e conceituais como verdades incontestáveis ou como possibilidades de resolução das contradições vitais em que estamos inseridos, o que está em jogo é, a partir de suas propostas potencializar o pensamento como condição de reformular questões que fazem parte da condição humana, ou mesmo, num lampejo de originalidade, alcançar a formulação de um questionamento marcado pela originalidade no contexto ocidental contemporâneo. Ou na forma como Agamben nos convida a fazer a experiência do abandono do já pensado, das ideias cristalizadas em ato, como condição de manter o movimento do pensamento: “Lo que aquí tiene que pensar el pensamiento ya no es la tradición o la historia – el destino – (...) sino mas bien el destinante mismo: pero esto – lo Propio – es el puro abandonar-se a si de aquello que no tiene propiedad ni destino, puro hacer-se-suyo y hábito.”⁸³¹

Ao anunciar possíveis formas-de-vida na contemporaneidade a partir do conceito de grande política em Nietzsche, parte-se de um pressuposto que implica duas variáveis

⁸³¹ AGAMBEN, PP, 2007, p 237.

analíticas. A primeira delas é que a constituição da grande política na obra de Nietzsche não se apresenta como uma referência secundária, mas é uma perspectiva analítica que perpassa o desenvolvimento de seu pensamento, da crítica dos valores à necessidade da transvaloração de todos os valores. A segunda variável em jogo e, decorrente da primeira, é que o conceito de grande política em Nietzsche deve ser tomado prioritariamente a partir da crítica dos valores morais e suas incidências sobre a totalidade das forças vitais. Neste sentido, como decorrência e manifestação da estrutura moral ocidental é que se analisam os aportes constitutivos da modernidade política.

Em Agamben as formas de vida que podem advir de uma política que vem, implicam em reconhecer as cisões e fraturas que constituíram o humano como um ser em si mesmo, um ser que, pelo domínio da linguagem, rompeu seu vínculo com a natureza, constituindo-se culturalmente e edificando um mundo estruturado política, econômica e socialmente. Significa reconhecer que é na origem destas fraturas e cisões que se constituem dispositivos civilizacionais que conformam as formas de vida humana, de acordo com as bases cosmológicas, políticas e éticas do mundo humano. Sob tais prerrogativas, uma política que vem, deve, segundo Agamben, defrontar-se com o desafio de romper com a máquina antropológica que nos constitui como humanos. “O ser humano não é sempre falante, idêntico com a própria linguagem, como os animais. Ele é um infante, um sem-identidade, o que constitui a possibilidade da autenticidade do ser humano.”⁸³²

Além dos pressupostos analíticos anunciados em torno dos conceitos de grande política em Nietzsche e de política-que-vem em Agamben, como justificativa das articulações analíticas em jogo neste ponto da tese, talvez seja interessante estabelecer quais influências de fundo conceitual e temporal subjazem às potencialidades teóricas de Nietzsche e Agamben. No caso de Nietzsche, como já foi exposto em outros momentos da tese, o filósofo do martelo, apesar de seus esforços críticos em relação à sobrevalorização da razão, da crença no progresso e na história, em sua proposta de formas de vida vinculadas ao além-do-homem como decorrência do estabelecimento de uma grande política demonstra um ímpeto iluminista característico do seu tempo. Talvez, mesmo correndo riscos interpretativos, poder-se-ia dizer que Nietzsche, em certa medida, permanece vinculado à mesma lógica racional e conceitual moderna, a partir da qual Marx fez suas análises e inferências na tentativa de superação do modo de produção capitalista.

⁸³² MILOVIC, Miroslau. **Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida.** (In). Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp14/milovic.pdf>, acessado em 28/06/2010, páginas 103-121, p. 109.

O ponto de contato entre os dois pensadores, Marx e Nietzsche, em nosso entendimento, se estabelece na forma como interpretam as contradições da dinâmica civilizatória moderna, a partir da qual procuraram apontar caminhos e soluções. Marx, em sua interpretação do modo de produção capitalista, entende que seu definhamento lhe é inerente, na medida em que se caracteriza como um sistema de produção e consumo autofágico a alimentar-se das próprias crises como condição de sobrevivência, o que levará ao esgotamento de suas forças, proporcionando as condições ideais para o advento de uma sociedade socialista e, finalmente comunista.

Nietzsche, por sua vez, ao anunciar a chegada do inconveniente hóspede civilizatório, o niilismo, descreve-o como constitutivo da estrutura civilizatória, desnuda suas implicações morais e suas exigências de fundamentos transcendentais sobre os quais os seres humanos pudessem situar suas forças vitais na construção de mundos verdadeiros, de paz, harmonia e felicidade e, assim, como os prognósticos marxianos, anuncia que o niilismo é condição ontológica autofágica na medida em que residiria em seu avanço nos séculos a condição *sine qua non*, para a morte do homem, do animal de rebanho, do espírito de gravidade e sobre as cinzas deles renasceria o além-do-homem, o espírito livre, uma espécie de seres humanos acostumados com as alturas, com os ventos gélidos e a aridez do deserto, mas, sempre dispostos a transformar a vida numa obra de arte, a aceitá-la sob sua condição trágica e vivê-la na intensidade de suas exigências.

O que então diferencia Marx de Nietzsche? O primeiro parece permanecer preso à metafísica platônica em seu esforço de projeção da república ideal. Marx projeta a sociedade ideal como sendo a sociedade comunista. Nietzsche inverte Platão e se desfaz da vontade de reformar o mundo, de lhe conferir novos fundamentos, aceitando-o na forma como ele se apresenta, na intensidade do combate de forças que lhe são constitutivas. *Amor fati* é a fórmula de Nietzsche, em relação ao mundo, à vida, à existência em sua totalidade. Amar o mundo, a vida assim como ela se apresenta mergulhada nas manifestações imanentes da vontade de poder.

Agamben move-se por meio de um arquipélago de pensadores e de conceitos, também já enunciados em outros momentos da tese, que lhe permitem constituir um campo conceitual e investigativo singular e, como decorrência destes interesses conceituais, se estabelecem seus pressupostos metodológicos, arqueológicos, genealógicos, com um estilo literário que procura aproximar filosofia e poesia, como estratégia de aproximação do fundo originário de onde advém o humano, no momento mais próximo possível da ruptura entre voz e *phone*, entre natureza e cultura.

Agamben, ao adotar tal perspectiva filosófica, conceitual e literária, assim o faz, na medida em que entende que a tarefa significativa de nosso tempo é paralisar a máquina antropológica que, desde os primórdios da civilização ocidental produz vida nua. Num tempo marcado por profundas frustrações e decepções civilizatórias e, desta forma, o tempo que nos resta, pode nos permitir frear, retardar a velocidade da dinâmica civilizatória em curso como condição de possibilidade de pensar e de fazer experiências vitais significativas. Neste sentido, Agamben encontra-se muito próximo ao messianismo de Walter Benjamin que nas primeiras décadas do século XX procurou estabelecer uma nova concepção de história que pudesse retardar, senão estancar a marcha das catástrofes civilizatórias que se anunciavam.

Rejeitando o culto moderno da Deusa Progresso, Benjamin coloca no centro de sua filosofia da história o conceito de *catástrofe*. Em um das notas preparatórias às *Teses* de 1940, observa: “A catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. “A catástrofe é o contínuo da história”. A assimilação de progresso e catástrofe tem, antes de mais nada, uma significação *histórica*: do ponto de vista dos vencidos, o passado não é senão uma série interminável de *derrotas catastróficas*. (...), Benjamin reclama “uma teoria da história a partir da qual o fascismo possa ser percebido”, ou seja, uma teoria que compreenda que as irracionalidades do fascismo são apenas o avesso da racionalidade instrumental moderna. O fascismo leva às últimas conseqüências a combinação tipicamente moderna de progresso técnico e regressão social.⁸³³

A partir de sua estreita aproximação com o ideário filosófico de Walter Benjamin, Oswaldo Giacóia Júnior, em seu artigo: “*Notas sobre direito, violência e sacrifício*” de 2008, atribui a Agamben um traço anárquico-messiânico que se apresenta em seu questionamento sobre as estruturas políticas e jurídicas que conferem sustentabilidade ao Estado-nação e sua capacidade biopolítica soberana de decidir a vida e a morte dos indivíduos que compõem a totalidade de seu patrimônio populacional. Mas, se Agamben, num primeiro momento opera uma crítica paralisante da máquina antropológica e dos dispositivos de apreensão da vida em sua nudez, num segundo momento, o ímpeto messiânico aposta nas possibilidades vitais, na melancolia do tempo presente, do tempo de agora, da vida que vem, vem a cada instante, a cada momento na presentidade de sua condição imanente. “(...) um traço anárquico-messiânico na crítica de Agamben, na esteira de Benjamin, como, talvez melhor do que

⁸³³ LÖWY, Michael. **A filosofia da história de Walter Benjamin**. Palestra feita pelo autor em 28 de janeiro de 2002 na sede do Instituto de Estudos Avançados da USP. Tradução de Gilberto P. Passos, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v16n45/v16n45a13.pdf>. Acessado em 28/06/2010, páginas 199-203, p. 204.

nenhum outro, o demonstrou Jacob Taubes; mas um messianismo que não se confunde com a instauração (mesmo revolucionária) de um reinado celeste na Terra.”⁸³⁴

A proximidade e vinculação do pensamento de Agamben ao de Walter Benjamin o constatamos, entre outras variáveis já apresentadas ao longo da tese, também na crítica ao poder e suas estruturas jurídicas justificadoras da violência soberana. Para Benjamin a crítica da violência implica uma crítica do *modus operandi* do poder. “A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. (...). A questão central passa a ser o da legitimidade de determinados meios que constituem o poder.”⁸³⁵ Benjamin ainda chama atenção para a urgência desta tarefa analítica da violência como meio constitutivo do exercício do poder soberano nas democracias modernas, que por seu caráter de abertura e participação dos cidadãos nas estruturas de poder, dissimula, sublima a intensidade do uso da violência na manutenção das estruturas de poder. “(...), não se pode negar que seu espírito é menos arrasador na monarquia absoluta – onde ela representa o poder do soberano, que reúne plenos poderes legislativos e executivos – do que nos regimes democráticos, onde sua existência, não sublimada por nenhuma relação desse tipo, testemunha a maior degenerescência imaginável do poder.”⁸³⁶

Em sua analítica das estruturas constitutivas do poder soberano, Agamben demonstra que o que está em jogo, não é a simples captura da vida natural pela política, senão a institucionalização de uma vida nua. A vida nua é a resultante de um processo de inclusão e exclusão da vida natural na *polis*. A vida natural ao se tornar vida qualificada passa a ser potencialmente vida nua, justificando o exercício do poder soberano em estado de exceção, o que significa dizer que não há soberania sem o exercício da violência soberana de decidir sobre a vida a morte do *homo sacer*, figura romana da vida nua. Sob tais pressupostos Agamben identifica nas experiências totalitárias e democráticas da modernidade a mesma matriz biopolítica constitutiva do poder soberano. Em ambos os regimes de governo o que se apresenta é a hegemonia de uma racionalidade político-administrativa que submete todas as esferas da vida humana, em especial na vida biológica a lógica do custo-benefício, da

⁸³⁴ JUNIOR, Oswaldo Giacoia. **Notas sobre direito, violência e sacrifício.** (In) *doipontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p. 33-47, outubro, 2008, disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/viewFile/14659/9838>, acessado: 02/05/2010, páginas 33-47, p. 45.

⁸³⁵ BENJAMIN, Walter. **Crítica da violência: crítica do poder.** (In) *Revista Espaço Acadêmico – Ano II*, Nº 21, Fevereiro/2003, Mensal – ISSN 1519.6186, disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.htm, páginas 1-4, página 1.

⁸³⁶ *Ibidem*, p. 2

potencialização da vida ou da morte. “O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.”⁸³⁷

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e usufruto da vida nua.⁸³⁸

A despeito dos argumentos até aqui apresentados no que se refere a Nietzsche e à questão da grande política, talvez seja interessante ter presente que as análises aforismáticas do filósofo envolvendo tal temática, não nos autorizam falar de uma filosofia política nietzscheana sistemática. Mas, na paradoxalidade de seu pensamento, a temática da grande política surge ao longo de sua obra em diversos momentos e contextos específicos. Não se encontra em Nietzsche uma obra ou um conjunto de aforismos, dedicados exclusivamente à questão da política. Porém, em todos os momentos em que Nietzsche lança mão da temática da grande política, identificam-se alguns eixos críticos em torno dos quais ela gravita: as críticas aos ideais modernos, a questão dos valores e a pequena política dela decorrente.

Outra questão pertinente neste contexto são as acusações que se dirigem ao filósofo de advogar, de fazer apologia de um individualismo estetizante e apolítico. Neste sentido, dois argumentos podem ser arrolados contrapondo as leituras apressadas ou tendenciosas a respeito do pensamento de Nietzsche. O primeiro destes argumentos advém de Hannah Arendt presente em sua obra: “*A promessa política*” (2008). Arendt diz que qualquer resposta que tenha em sua centralidade o homem e seus anseios de mudança individual é apolítica, na medida em que a política diz respeito ao mundo como fruto das relações humanas na constituição de um espaço do bem viver, de alcance da felicidade. Sob tais condições, pode-se afirmar que toda a filosofia de Nietzsche é um grande esforço perspectivista de olhar para o mundo, para a vida, para a existência em sua totalidade. Portanto, um esforço cosmológico, ontológico, político e ético de pensar o mundo sob outras possibilidades e potencialidades.

⁸³⁷ AGAMBEN, EE, 2004, p. 13.

⁸³⁸ AGAMBEN, HSI, 2002, pp. 127/128.

(...) qualquer resposta que coloque o homem no centro das preocupações atuais e sugira que ele deve mudar para que a situação melhore é profundamente apolítica. Pois no centro da política jaz a preocupação com o mundo, não com o homem – com um mundo, na verdade, constituído dessa ou daquela maneira, sem o qual aqueles que são ao mesmo tempo preocupados e políticos não achariam que a vida é digna de ser vivida. E não podemos mudar o mundo mudando as pessoas que – vivem nele – (...).⁸³⁹

O segundo argumento advém do posicionamento e da compreensão de Nietzsche sobre o papel da política na potencialização da vida em sua multiplicidade de manifestações vitais, resultante do constante e ininterrupto jogo de forças em que se encontra inserida, condição de sua existência. Seria uma contradição em relação à dinâmica da vida pensar a política numa perspectiva individualista e, da mesma forma, em sentido inverso, pensá-la sob pressupostos coletivistas na busca da igualdade, da segurança enquanto garantias vitais, na medida em que desconsideram a dinâmica do jogo de forças. Não há o jogo de forças. Não há confronto entre forças plurais, nem mesmo o reconhecimento da existência de forças sob uma perspectiva individualista em que o indivíduo se apresenta como uma totalidade fechada em si mesmo. Em sentido inverso, o mesmo é válido para a coletividade enquanto totalidade que ignora a existência da individualidade. Para Nietzsche a política é condição de superação das formas niilistas derivadas de visões coletivistas e/ou individualistas de vida que, em determinados contextos, se abateram sobre a ocidentalidade na contemporaneidade.

Nietzsche compreende sua política como não sendo nem individualista, nem coletivista. A primeira argumenta ele, “não reconhece uma ordem hierárquica e concederia a um a mesma liberdade que a todos”, enquanto a última deixa de gerar uma noção de grandeza individual. A grande política, portanto, não “gira em torno do grau de liberdade que é concedido a um ou outro, ou a todos, mas em torno do grau de *poder* que um ou outro deve exercer sobre outros ou sobre todos”.⁸⁴⁰

Uma última advertência no que se refere às perspectivas políticas nietzscheanas se apresenta sob a condição de que, não faz sentido situar o pensamento de Nietzsche à esquerda, ou à direita, mesmo que se reconheça nela uma forte tendência aristocrata. Ou seja, o que está em jogo na centralidade da dinâmica política para Nietzsche são as condições necessárias para que os seres humanos possam fazer intensas experiências vitais no sentido de sua potencialização. Neste sentido, seu aristocratismo político seria coerente com sua proposta filosófica, na medida em que potencializar a vida significa também valorizar as diferenças,

⁸³⁹ ARENDT, Hannah. **A promessa política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, pp. 158/159.

⁸⁴⁰ ANSELL-PERSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. 1997. Op-cit., p 164.

afastar-se das tendências igualitaristas e mediocrizantes dos seres humanos. Nietzsche entende que tomar a vida nas próprias mãos, transformando-a em obra de arte, é algo que nem todos os homens conseguirão fazer, por incapacidade de cortar o nó górdio que os ata às dimensões transcendentais da existência, por medo e pavor de colocar-se diante da dimensão trágica e imanente da vida, inserida numa dimensão temporal do eterno retorno do mesmo, na presentidade do momento em que vida se faz e exige tornar-se o que ela é.

Mas não se trata, nesta inserção de Nietzsche a direita ou à esquerda do espectro político, de um capítulo encerrado. Mesmo filósofos contemporâneos, como J. Habermas, que em seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade* interpretam o pensamento de Nietzsche como radicalização extrema de experiências estéticas da moderna arte de vanguarda, não hesitam em ligá-lo a movimentos irracionistas e politicamente autoritários.⁸⁴¹

Desta forma, a grande política em Nietzsche no contexto de sua filosofia, apresenta-se como crítica radical à modernidade e sua pequena política. Ancorada no movimento niilista reativo, que impele o homem moderno a constituir novas transcendências diante do desespero em que se encontra frente à morte de Deus. Ressentido e impotente em relação ao fato abissal de ter de assumir a vida por própria conta e risco, o homem transfere a responsabilidade para transcendências secularizadas, entre elas o Estado, a ciência, a técnica, a democracia, o socialismo, o igualitarismo e a economia, tendo como pano de fundo os pressupostos morais e valorativos que configuram o arcabouço da pequena política, repressora e domesticadora dos impulsos vitais, transformando os homens em meros produtores e consumidores, inseguros diante da possibilidade de potencializar a vida sob outras perspectivas vitais.

3.4.1 A grande política como crítica à modernidade política.

Nietzsche é um contundente adversário da modernidade política em alguns de seus conceitos basilares: o Estado, a democracia, o socialismo, a igualdade e a economia. A crítica de Nietzsche a estes conceitos e instituições modernas, coloca-se como extensão do projeto genealógico, na medida em que através desta perspectiva investigativa busca a compreensão da decadência da vida na sua multiplicidade de manifestações, através da incidência do

⁸⁴¹ JÚNIOR, Oswaldo Giacoia. **Crítica da moral, como política em Nietzsche.** Disponível em <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>. Acessado em 28/06/2007, páginas 01-10, p. 01.

niilismo reativo vinculado à base moral herdada da filosofia e da teologia cristã que se secularizou na modernidade. A interpretação política de Nietzsche se estabelece na condição de um inventário temporal e histórico, da afirmação da Razão e de sua materialização, na estrutura ordenadora da sociedade chamada Estado. A razão moderna transmutada em Estado, traz consigo o ímpeto totalitário de açambarcar a multiplicidade do real, conquistando por intermédio de imposições contratuais de normas, de leis, de coerção, o humano em sua animalidade como *locus* por excelência das paixões, dos desejos, dos sentimentos, dos instintos, da vontade de poder como força livre impulsionadora da vida.

Nesta perspectiva, Nietzsche se opõe à tese dos pensadores contratualistas e, mais especificamente a Rousseau, que concebe o nascimento do Estado moderno como resultante do contrato social, onde os homens, numa perspectiva altruísta, abririam mão de seus direitos vitais para receber em troca a possibilidade de viver ordenadamente em sociedade. Para o filósofo da transvaloração dos valores, não é a partir da voluntariedade bondosa do homem em seu estado de natureza, que se estabelece o Estado, mas a partir da vontade de poder que é inerente à condição humana, de sua necessidade gregária, que se manifesta no instinto de rebanho ,nos fracos, como possibilidade de sobrevivência. Sob tais pressupostos, o nascimento do Estado moderno se circunscreve a partir de um olhar genealógico, através da violentação dos seres humanos em sua individualidade e multiplicidade de possibilidades vitais, vinculando-se a uma coletividade articulada por preceitos morais que restringem as potencialidades e a criatividade humanas. Ou seja, uma estrutura racional que menospreza outras possibilidades de entendimento do mundo.

(...) a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada, guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”⁸⁴².

⁸⁴² NIETZSCHE, GM, 1998, p. 74 (Segunda Dissertação “Culpa”, “má consciência” e coisas afins – Aforismo 17).

Nietzsche apresenta o Estado em sua derivação histórica, resultante da cosmovisão metafísica e cristã que se articularam, senão materializaram na racionalidade totalitária aplicada ao enquadramento e à domesticação do animal de rebanho na modernidade. Desta forma, o Estado se apresenta e se justifica como potencialização máxima da racionalidade ocidental, se assume como razão ordenadora e provedora de sentido e finalidade civilizatória. Submetendo-se ao seu poder soberano é concedido ao homem, direitos e deveres, necessários para o funcionamento gregário da vida em sociedade. A concessão dos direitos limita as potencialidades vitais, o horizonte existencial humano e sua visão de mundo, na medida em que o Estado e suas instituições partem do pressuposto de um tipo ideal de homem e, acima de tudo subtrai-lhe a condição de articular-se com outros seres humanos acordarem direitos diante dos desafios existenciais em determinado contexto. Paradoxalmente tais limitações justificam-se como a única possibilidade de se obter a liberdade na vida em sociedade. Nietzsche tece duras críticas e desmascara as pretensões do Estado moderno, desnudando suas estratégias de dissimulação e dominação do rebanho na proposição de que o “Estado é manifestação da vontade popular”.

Ainda há povos e rebanhos, nalgum sítio, mas não entre nós, meus irmãos: aqui há Estado. Estados? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque agora vou dizer-vos a minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda a frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo!”⁸⁴³

Para Nietzsche, o Estado manifesta-se como o ápice da razão ordenadora de uma lógica que pretende abarcar a totalidade regulatória das virtudes humanas, extirpando tudo o que lhe parece residual, diferencial, particular, singular, corpóreo, instintivo. É razão político-instrumental vinculada ao controle da vida e seus impulsos vitais. Para levar adiante estes atos de violentação do homem, reforçando e reafirmando nele constantemente o instinto gregário característico de animais de rebanho, o Estado lança mão de estratégias de promoção de uma cultura de massas mantendo a baixos níveis a capacidade de entendimento e a visão das possibilidades que o homem pode ter como participante de uma ordem social regida pelos princípios estatais.

Porém, seria um equívoco interpretativo tomar a crítica de Nietzsche como se estivesse pregando o aniquilamento do Estado, o que necessariamente o vincularia aos anarquistas, a quem dirige duras críticas: “(...) o anarquista, enquanto a embocadura das

⁸⁴³ NIETZSCHE, AFZ, 1998, p. 65 (Do novo ídolo).

camadas *decadentes* da sociedade exige com uma bela indignação “direito”, “justiça”, “igualdade de direitos”, ele não se encontra com isto senão sob a pressão de sua ignorância (...).⁸⁴⁴ Porém, seu apurado espírito investigativo e genealógico lhe permite alcançar a compreensão de que o Estado, enquanto manifestação de uma determinada racionalidade que se constitui na forma de organização política, social, econômica e cultural presente na modernidade, é marcado pela transitoriedade temporal, pela contingência inerente a toda e qualquer obra humana. O que significa ter presente que outras formas de ordenamento político apresentar-se-ão no curso da existência e das relações que os seres humanos estabelecem entre si neste planeta de quinta grandeza, perdido em algum remoto rincão do universo. Ao lançar um olhar histórico-genealógico sobre povos e civilizações que na efemeridade de sua condição transitaram pelos palcos do mundo, evidencia-se a alternância nas formas de manifestação da vontade de poder que se atribui o direito de ordenar o rebanho social. No curso destes acontecimentos civilizatórios, os agrupamentos humanos primordialmente se organizaram na forma de clãs, de grupos de famílias, até alcançar na atualidade, a forma da grande Razão de Estado político-administrativa e gerencial, implicando em investimentos sobre a vida biológica da espécie humana, das populações, da humanidade.

Nossa ordem social lentamente se dissolverá, como sucedeu a todas as ordens anteriores, quando os sóis de novas opiniões brilharam sobre os homens como novo ardor. Pode-se desejar esta dissolução apenas na medida em que se tenha esperança; e ter esperança é possível apenas quando se atribui, a si mesmo e a seus iguais, mais força na mente e no coração do que nos representantes da ordem vigente.⁸⁴⁵

Em relação à democracia liberal, Nietzsche a identifica como resultante da degradação da organização política. Pois “(...), se em toda política a questão é tornar suportável a vida para o maior número de pessoas, que esse maior número defina o que entende por uma vida suportável (...).”⁸⁴⁶ Esta condição de exercício da política sob a égide de uma democracia liberal, exige determinadas condições culturais que viabilizem a constituição de políticas públicas necessárias à pretensa finalidade, a partir de ampla participação social nas mais variadas esferas de atuação do Estado. Em outro sentido, exigiria dos governantes uma postura sobrehumana, no sentido de abrir mão de sua vontade de exercício do poder sobre a massa de seres humanos, conformados na dinâmica de animais rebanho, na medida

⁸⁴⁴ NIETZSCHE, **CI**, 2000, p. 87 (Aforismo 34 *Cristo e Anarquista*).

⁸⁴⁵ NIETZSCHE, **HDH**, 2000, p. 240 (Aforismo 443 *A esperança como presunção*).

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 237 (Aforismo 438 *Pedindo a palavra*).

em que tal situação reduziria a condição do governante e da razão de Estado a serem apenas porta-vozes da vontade pública.

A possibilidade de tal situação colide frontalmente com a natureza do Estado enquanto manifestação de uma Razão ordenadora, que tem no exercício da vontade de poder e dos jogos de interesse que, quando muito, podem disfarçar sob o manto democrático, sua vontade autoritária no exercício do poder. E isto se evidencia, no fato de que o Estado mantém, conduz e controla o grande rebanho, através da concessão de direitos e da exigência de deveres que possam ser medianamente compreendidos e executados numa espécie de mediocridade nivelada para que seus pressupostos metafísicos e teológicos possam ser aceitos pelo instinto de rebanho. “Nos grandes Estados a instrução pública será sempre, no melhor dos casos, medíocre (...).”⁸⁴⁷ Nietzsche concebe assim, a democracia liberal como degradação do Estado, ou seja, a potencialização democrática do Estado é também a possibilidade de acelerar o definhamento do próprio Estado, o que fará com que os animais de rebanho, os espíritos de gravidade constituam outras forças ordenadoras que, possivelmente, estarão investidas da tarefa de ordenar a existência em parâmetros teleológicos seguros.

(...) a democracia moderna é a forma histórica do declínio do Estado – Mas a perspectiva que resulta desse forte declínio não é infeliz em todos os aspectos: entre as características dos seres humanos, a sagacidade e o interesse pessoal são as mais bem desenvolvidas; se o Estado não mais corresponder às exigências dessas forças, não ocorrerá de maneira alguma o caos: uma invenção ainda mais pertinente que aquilo que era o Estado, isto sim, triunfará sobre o Estado. (...). Assim, uma geração posterior também verá o Estado se tornar insignificante em vários trechos da terra.⁸⁴⁸

Quanto à busca pela igualdade como movimento político no seio da sociedade moderna, Nietzsche reconhece genealogicamente a manifestação dos ideais ascéticos e suas imposições moralizantes sobre a vida. Manifesta perspectivas niilistas reativas de ressentimento, de rebaixamento e de aniquilamento da vida em sua diversidade de manifestações. Apresenta-se com uma condição “essencial” e necessária para que os fracos, os portadores da vontade de rebanho, os zeros somados, possam suportar a tragédia da existência que se desenvolve em meio ao constante combate vital.

De acordo com o filósofo, a igualdade, anunciada por religiões ou defendida por correntes políticas, é uma idéia astuta. Desde os primeiros tempos, a noção de equilíbrio de forças teria regulado as relações humanas. Para conservar a própria existência, os indivíduos mais fracos procuraram

⁸⁴⁷ Ibid., p. 250 (Aforismo 467 *Instrução pública*).

⁸⁴⁸ Ibid., p. 255 (Aforismo 472 *Religião e governo*).

associar-se. Vivendo gregariamente, esperavam enfrentar os que, mais fortes do que eles, pudessem vir a ameaçá-los. Por outro lado, os adversários – fossem indivíduos ou grupos –, sempre que tivessem forças equivalentes, concluía a paz e estabeleciam contratos entre si. Assim surgiu a noção de direito.⁸⁴⁹

Neste sentido, a igualdade é manifestação de niilismo em sua vontade de domínio presente nos fracos, nos ressentidos diante da vontade de poder inerente ao dinâmico jogo de forças em que a vida está inserida como condição de sua constante renovação a cada instante vital. É a possibilidade de aniquilar o diferente, aqueles homens que buscam no exercício de sua liberdade e autonomia, a originalidade de uma vida trágica e artisticamente concebida, na medida em que se apresentam como possível ameaça e questionamento dos padrões morais que confinam a vida nos limitados horizontes do rebanho. Sob tais pressupostos, surge a partir da “doutrina da igualdade”, a noção de justiça, para que os fracos, os ressentidos e amedrontados diante das potencialidades da vida, possam proteger-se, esconder-se, equilibrar-se e, amordaçar as forças que movem o combate vital. A busca de igualdade e de justiça é resultante do instinto de conservação inerente à condição do animal de rebanho e consequentemente da totalidade do rebanho.

A justiça (equidade) tem origem entre homens de aproximadamente o mesmo poder, como Tucídides (...) corretamente percebeu: quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconseqüente para os dois lados, surge a idéia de se entender e negociar as pretensões de cada lado: a troca é caráter inicial da justiça. (...). A justiça é, portanto, redistribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio. (...). A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”⁸⁵⁰

Segundo Nietzsche, a justiça como manifestação da “vontade de igualdade” representa para os fracos, para os ressentidos, para os seres de gravidade a suprema virtude. Impelidos pela vontade e necessidade de conservação, utilizam-se de todas as artimanhas para impor verdades na tentativa de igualar o não igual, de eliminar as diferenças, de rebaixar a vida enfraquecendo a intensidade de forças em constante combate e enfrentamento. Nesta perspectiva, os valores morais vinculados aos ideais ascéticos transformam a igualdade em seu objetivo máximo de luta, advogando incansavelmente pela necessidade de uma sociedade justa, fraterna e solidária. Sob tais pressupostos, revela-se uma vez mais à plena luz, a

⁸⁴⁹ MARTON, Scarlet. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2000. Op-cit., p. 148.

⁸⁵⁰ NIETZSCHE, HDH, 2000, p. 70 (Aforismo 92 *Origem da justiça*).

metafísica da filosofia socrático-platônica, vinculada a matriz teológica cristã, assumida como fonte dos ideais políticos de construção de utopias, de projetos de construção de um outro mundo de felicidade, de paz, na medida em que as mazelas, as desigualdades, a dor e o sofrimento humano tornam este mundo algo a ser esquecido e superado. Esta vontade de igualdade revela seu profundo antagonismo diante da dinâmica das forças cosmológicas e fisiológicas que perpassam o mundo, sendo possível alcançá-la, somente pelo aniquilamento das forças vitais participantes do vir-a-ser vital.

Promotor da vida em coletividade, o indivíduo mais fraco em momento algum poderia abrir mão dela. Por isso, instituiria maneiras de agir e pensar universalmente válidas, censuraria toda a originalidade, reprovava toda e qualquer mudança. Exigiria ininterruptamente a vitória de cada um sobre si mesmo, para que a sociedade se fortalecesse. Igual entre iguais, o animal de rebanho talvez até crese que os homens são todos irmãos.⁸⁵¹

Seguindo por esta vereda, Nietzsche não poupa críticas ao socialismo. Manifestando-se politicamente na modernidade, a gênese dos ideais socialistas pode ser encontrada nos pressupostos filosóficos da metafísica, bem como nas teses teológicas cristãs. Assim, a requerida cientificidade do socialismo na modernidade se estabelece a partir dos ideais ascéticos moralizantes, como a “crença” no princípio da igualdade, da justiça e da solidariedade. O socialismo parte da “crença” numa “natureza humana”, cuja característica primeira é a bondade humana e, que na medida de sua participação na transformação das estruturas sociais vigentes evidenciaria sua condição original. A crença dos propagadores do socialismo, parte do princípio operacional de que extirpar os males que incidem sobre os seres humanos implica na superação da individualidade, abrigando a condição humana no projeto de uma coletividade harmoniosa, o que implica na efetivação do instinto de rebanho. Sob tais prerrogativas, o socialismo se apresenta como negação da vida em sua multiplicidade de possibilidades de manifestações vitais, amparado por uma racionalidade científica com a pretensão de reforma do homem como condição de alcance da plena felicidade, igualdade e paz. Enfim, como concretização dos sonhos utópicos de reforma do mundo e da condição humana rumo à utopia da perfeição.

Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado. Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter

⁸⁵¹ MARTON, Scarlet. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2000. Op-cit., p. 149.

violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas?⁸⁵²

A análise do filósofo do martelo em torno do socialismo, o apresenta a partir desta prospectiva, como manifestação da vontade de verdade em suas estratégias moralizantes de rebaixamento das forças vitais, do instinto vital. A vida em sua totalidade se renova incessantemente em meio ao jogo de forças da qual é resultante. Onde há vida, há combate, enfrentamento, jogo de forças que implicam numa grande saúde que possibilita à vida elevar-se tragicamente e artisticamente no mundo, fenômeno que se evidencia em sua condição fisiológica. O confronto, o jogo de forças é condição inerente a toda forma de manifestação vital. Para além da superposição, ou vitória de forças sobre outras forças, o que está em jogo é o movimento lúdico de combate que constitui função orgânica básica e condição de elevação da vida em sua totalidade. Querer aniquilar as diferentes forças e suas intensidades vitais em jogo, a partir da utopia de efetivação de promessas de uma sociedade justa, fraterna igualitária, significa a manifestação da vontade de nada querer, na repressão e imposição sobre o corpo e a vontade humana de tornar-se o que se é. Significa adotar uma pequena felicidade, característica da sociedade de massas que se alimenta de pequenas esperanças, próprias de espíritos de gravidade, à espera da concretização de uma sociedade próxima da perfeição.

O socialismo (...), ele precisa da mais servil submissão de todos os cidadãos ao Estado absoluto, como nunca houve igual; (...) não pode ter esperança de existir a não ser por curtos períodos aqui e ali, mediante o terrorismo extremo. Por isso ele se prepara secretamente para governos de terror, e empurra a palavra “justiça” como um prego na cabeça das massas semicultas, para despojá-las totalmente de sua compreensão (...). O socialismo pode servir para ensinar, de modo brutal e enérgico, o perigo que há em todo acúmulo de poder estatal, e assim instilar desconfiança do próprio Estado.⁸⁵³

Nietzsche demonstra sua perspicácia e mordacidade na crítica que dirige à manifestação do niilismo socialista, como derivação da moral dos escravos, das forças reativas que anseiam pelo rebaixamento da vida através da instauração dos ideais de rebanho, em curso em pleno século XIX, contemporâneo que foi dos movimentos socialistas inspirados nas ideais de Marx e Engels, precursores do “socialismo científico”. Tal movimento é sintomático da potência analítica e interpretativa extemporânea do filósofo alemão, que se movimenta nas profundezas históricas e psicológicas do modelo civilizatório ocidental

⁸⁵² NIETZSCHE, **HDH**, 2000, p. 162 (Aforismo 234 *Valor da metade do caminho*).

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 255 (Aforismo 473 *O Socialismo em vista de seus meios*).

moderno. O desenrolar dos acontecimentos e, os dobramentos societários das experiências socialistas, no do século XX, dão mostras incontestes da validade e pertinência de sua análise, demonstrando que as promessas advindas do socialismo em sua pretensão científica, de corrigir pela primazia da coletividade sobrepondo-se a individualidade, não passava de manifestação da vontade de verdade presente na moral de rebanho, que nega as potenciais possibilidades de afirmação da vida na plenitude dos jogos de força que lhe são inerentes.

Quanto à economia, Nietzsche se contrapõe à ideia em curso na modernidade de que a felicidade se alcança pela via do acesso de todos ao consumo, ou, de que o crescente consumo abarcando as necessidades de amplas camadas populacionais se apresenta como garantia do bem-estar de todos. Nietzsche entende esta visão economicista como mais uma das manifestações da moral de rebanho na busca desesperada de novas transcendências que lhes confirmam sentido e finalidade existencial, mesmo que isto signifique submeter a vida a uma pequena felicidade, a rebaixamento do tipo humano.

A economia elevada à condição de transcendência exige do homem moderno a administrabilidade de seu tempo vital como tempo dedicado à tarefa de produzir e necessidade de consumir ininterruptamente como horizonte ontológico de sua existência. O animal de rebanho fica submetido ao imperativo econômico que lhe exige à disponibilidade de recursos humanos para as tarefas de uso e consumo da vida na busca de pequenas felicidades.

Naquele primeiro caminho, que agora podemos visualizar perfeitamente surge a acomodação, o nivelamento, a maior chinesice, a modéstia de instinto, a satisfação no apequenamento do homem – uma espécie de *paralisia no nível do homem*. Desde que tenhamos aquela iminente e inevitável administração econômica e coletiva da terra, então a humanidade *pode* encontrar o seu melhor sentido na condição de maquinaria posta a serviço dela [da administração]: como uma descomunal engrenagem de rodas sempre menores e sempre mais finamente “ajustadas”; como um sempre crescente tornar-se supérfluo de todos os elementos que dominam e comandam; como um todo de força descomunal, cujos fatores individuais apresentam *valores e forças mínimos*.⁸⁵⁴

Sob tais pressupostos, a grande política em Nietzsche apresenta-se como uma firme contraposição ao projeto moderno em toda sua extensão política, econômica, cultural, científica e social, na medida em que Nietzsche identifica em seus fundamentos o ápice da revolta dos escravos, da moral do ressentimento, da negação da expansão das potências vitais humanas. Para o filósofo dionisíaco a promoção da pequena política na modernidade é a

⁸⁵⁴ NIETZSCHE, VP, 2008, p. 436 (Aforismo 866).

resultante lógica da revolta dos escravos iniciada a dois mil e quinhentos anos atrás com Sócrates. Assim, a grande política afigura-se no filósofo alemão como uma práxis programática de sustentabilidade do partido da vida, da aposta nas forças potenciais que se desafiam a criar e recriar o mundo, a reinventar a vida a cada momento, cada instante a partir da dimensão trágica que lhe é inerente e, mesmo assim fazer dela uma obra de arte.

3.4.2 A política que vem como crítica à modernidade e à contemporaneidade políticas.

Agamben apresenta a política como contraponto à máquina antropológica que constitui a estrutura civilizatória ocidental. Neste sentido, operando sob duas variáveis, a máquina antropológica, por um lado, ao promover a identificação do humano consigo mesmo através da transposição da voz animal à *phone*, à linguagem humana que funda o mundo humano, promoveu a cisão entre o animal e o inumano, o que por sua vez remete à absoluta indistinção entre o animal e o humano possibilitando a constante apropriação política da vida, transformando-a, em determinados contextos, em vida nua, em vida sacrificável e matável. O que significa dizer que, desde os primórdios civilizatórios, a política apresenta-se como biopolítica, como razão administrativa de controle da vida e da morte da população. “Em duas palavras, a máquina antropológica ocidental, ao mesmo tempo em que promove a identificação do humano, produz a segregação do animal-inumano, num processo sistemático e reiterado que termina recaindo na absoluta indistinção animal-humano, patente como nunca antes no cenário de Auschwitz.”⁸⁵⁵

Desta forma, Agamben toma o campo de concentração como o paradigma biopolítico civilizatório que se manifesta em sua radicalidade na contemporaneidade. Ou seja, a condição política desde os primórdios civilizatórios não é a simples vida nua, mas acima de tudo, vida exposta à morte, ao incluir a *zoé* na *bíos*, fazendo com que a biopolítica se apresente como tanatopolítica. Agamben tenta demonstrar que, “(...) o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria

⁸⁵⁵ CHIARELLO, Mauricio. **Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana.** (In)Revista KRITERION: Revista de filosofia, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007, p. 183-201, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2007000100011&script=sci_arttext, acessado em 25/05/2010, páginas 183-201, p. 187.

matabilidade”.⁸⁵⁶ É a partir desta situação que Agamben tenta superar a leitura foucaultiana sobre a biopolítica. “A despolitização moderna, segundo Agamben, fica ligada ao direito e às novas condições da soberania. Para Foucault o direito não chega tão longe. A despolitização é mais ligada às práticas disciplinares, do que às estruturas jurídicas.”⁸⁵⁷

Apesar de ser uma leitura possível do pensamento de Agamben, assinalamos uma visão pessimista presente na análise do filósofo italiano sobre a condição política na qual se estruturou a ocidentalidade, o que nos impulsiona aos seguintes questionamentos: Os seres humanos não conseguem viver senão tomando o campo como paradigma de sua vida? A política desde Platão e Aristóteles não fez outra coisa senão controlar e programar a vida e morte dos seres humanos? A política, enquanto, possibilidade de qualificação da vida teria algo à nos oferecer, ou estaríamos desde os primórdios abandonados em nossa nudez vital? A ontologia da potência de Agamben teria algo a oferecer diante deste diagnóstico desolador da dinâmica política e cultural ocidental? Ou seria apenas mais um discurso a girar sobre o vazio de sua condição argumentativa e conceitual?

Entre outros argumentos que se apresentarão ao longo deste debate nos textos que seguem, apontamos uma passagem em especial presente na obra “*MEDIOS SIN FIN: Notas sobre la política*” (2001), em que Agamben apresenta uma possibilidade em torno da política que vem. A política que vem é a manifestação da experiência do pensamento, enquanto experiência de uma potência comum presente no humano. Desta forma comunidade e potência se identificam, na medida em que a potência é constitutiva de toda e qualquer perspectiva comunitária e, portanto política. Ou seja, a condição do humano em sua potencialidade e abertura originária, somente se mantém em sua potencialidade e abertura para o mundo quando potencializa politicamente sua potência nas relações de comunicabilidade que estabelece com os demais seres humanos em seu em torno. Neste sentido, a política que vem, vem das experiências políticas potenciais que brotam da comum comunicabilidade que os homens estabelecem entre si diante dos desafios que se apresentam em ato às formas de vida que vem.

La experiencia del pensamiento de que aquí se trata es siempre de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia se sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubiera agotado enteramente su potencia , no podría

⁸⁵⁶ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 96.

⁸⁵⁷ MILOVIC, Miroslau. **Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida**. 2009. Op-cit., p. 108.

haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales. Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, há permanecido en potencia, y toda comunicación (como había intuido Benjamín para la lengua) es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad.⁸⁵⁸

Sob tais horizontes Agamben inicia sua investigação com os seguintes questionamentos: “O que é um campo? Qual sua estrutura jurídico-política? Por que semelhantes eventos puderam nele ocorrer? É esse questionamento que o leva a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia atinente ao passado, mas sim, “(...) como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político em que ainda vivemos”.⁸⁵⁹ Neste sentido, o conceito de soberania passa a ser central para Agamben, que o procura repensar à luz dos estudos e investigações levadas adiante por Carl Schmitt. A partir destas perspectivas, Agamben considera o poder soberano como “(...) o poder que nos deixa expostos à morte, que nos deixa nos campos de concentração.”⁸⁶⁰

Para Agamben o que está em jogo na estrutura da civilização ocidental e, principalmente, na modernidade e na contemporaneidade é o fato de o direito ter se tornado o dispositivo que sacraliza a condição biopolítica em que vivemos. O direito é a esfera que garante à política apropriar-se da vida efetuando fraturas que a lançam numa condição de indecidibilidade, permitindo ao poder soberano transformá-la em vida nua, destituída de todo e qualquer direito, submetê-la a experimentos e à condição da sacrificabilidade de acordo com os interesses em curso em determinado contexto. “A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado.”⁸⁶¹

Contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, *autenticamente política é somente a vida nua*. Por isso, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta como direito de punir.⁸⁶²

Portanto, o dispositivo do direito que permite ao soberano apreender como objeto de interesse da política a vida em sua nudez, justifica a violência jurídica à qual estamos

⁸⁵⁸ AGAMBEN, **MSF**, 2001, pp. 18/19.

⁸⁵⁹ CHIARELLO, Mauricio. **Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana**. 2007. Op-cit., p. 184.

⁸⁶⁰ MILOVIC, Miroslau. **Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida**. 2009. Op-cit., p. 106.

⁸⁶¹ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 113.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 113.

subjugados. Desde suas primeiras origens o direito possui uma vinculação com a esfera dos ritos sacrificais, unindo o sagrado enquanto expropriação de algo de seu bem comum, com a violência. “Sendo assim, há um elo indissociável entre a sacralidade da política e a instrumentalidade sacrificial do jurídico sendo o direito o meio pelo qual se constitui o espaço político, separado como um âmbito próprio da existência humana, não natural, propriamente cultural”.⁸⁶³

O que está em jogo para Agamben e, neste sentido, diferencia-se de Foucault, é o fato de que para compreender a lógica de constituição dos Estados-nação na modernidade e, de forma mais específica nos séculos XIX e XX, é preciso ter em conta a dinâmica biopolítica gestada e colocada em curso no exercício jurídico-político constitutivo do poder soberano. É imprescindível subverter as tradicionais leituras políticas que atribuem a consolidação do Estado-nação à dinâmica contratual, a partir da qual se apresentaram as condições de possibilidade para o estabelecimento de um sujeito político livre e autônomo. Reconhecer que na base do Estado-nação o que se apresenta como elemento fundante é a vida nua, o fato do nascimento em sua biogenicidade que confere ao indivíduo a condição de cidadão detentor de direitos e deveres investido pelo princípio da soberania e, que por esta condição está submetida ao estado de exceção, a partir do qual se justifica as mais variadas formas de manifestação de violência como condição de manutenção e legitimação do poder soberano.

As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. (...). O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (...), unem-se agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (...), somente na medida em que ele é o fundamento imediatamente dissipante (...), do cidadão.⁸⁶⁴

A partir dos pressupostos agambenianos, talvez nos seja possível afirmar que somente compreenderemos adequadamente os fenômenos nazistas e fascistas das primeiras décadas do século XX e, que desembocaram na Segunda Guerra Mundial, sobretudo na experiência limite dos campos de concentração, se tivermos presente que são manifestações

⁸⁶³ JÚNIOR, Oswaldo Giacóia. **Notas sobre direito, violência e sacrifício**. Op-cit., p. 35.

⁸⁶⁴ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 135.

biopolíticas que transformaram a vida natural no *locus par excellence* do exercício político-jurídico do poder soberano. “(...) o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem, portanto, da vida natural o local por excelência da decisão soberana.”⁸⁶⁵ Porém, convém ressaltar que se esse *modus operandi* é característico, ou constitutivo da política em curso e determinante na contemporaneidade para Agamben, isto não significa que o filósofo se mova a partir de uma visão a-histórica, desconhecendo as singularidades que caracterizaram os diversos momentos civilizatórios e que demarcaram as condições para que na modernidade a vida em sua biogenicidade alcançasse a primazia. Por outro lado, os movimentos interpretativos do filósofo nos permite compreender seu esforço teórico e conceitual de elaboração de uma ontologia da potência, que abra caminho para uma política que vem. E a política que vem caracteriza-se em seus fundamentos por uma outra relação do direito com a vida, ou de sua não relação com a vida. O direito que vem como um dos fundamentos da política que vem, esta desvinculado da condição de legitimação do estado de exceção como *locus* da violência soberana que se estabelece sobre a vida, aprisionando-a e transformando-a em vida nua matável.

Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome “política”. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se traduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.⁸⁶⁶

Nestes pressupostos biopolíticos da contemporaneidade convive-se com a constante e crescente necessidade de se redefinir a vida. Situada numa zona de indefinibilidade, a vida é requisitada em sua polissemia para as mais variadas finalidades. Apreendida por dispositivos científicos e técnicos, mais especificamente no campo da medicina, requer que se estabeleça o que significa vida, em que momento inicia a vida biológica, o que é a morte, ou quando se pode afirmar que alguém está morto. Questões contundentes, decisivas para um ser recém-desperto para a vida no momento da fecundação, diante da possibilidade do aborto ou de um ser mantido com suas funções vitais por meio de máquinas e equipamentos no leito de um hospital. Questões decisivas que conferem aos protocolos técnicos, o poder juridicamente

⁸⁶⁵ Ibidem, p. 135.

⁸⁶⁶ AGAMBEN, EE, 2004, p. 133.

soberano aos seus executores de decidir o que é vida, ou que é morte, ou ainda, quem está vivo e tem garantido o seu direito de viver e, quem está morto e assim deva ser conduzido à mansão dos mortos. “Uma das características essenciais da biopolítica moderna (...) é a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. (...) uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada”.⁸⁶⁷ O reconhecimento destas condições polissêmicas que a vida assume de forma cada vez mais penetrante na contemporaneidade, articulada a partir de seu substrato biológico, submetida a violência soberana, legitimada pelo estado de exceção torna-se fundamental para se reconhecer os usos e imperativos biopolíticos que se estabelecem juridicamente sobre a vida. Neste sentido, talvez se possa dizer que somente com a compreensão da intrincada estrutura estatal-político-jurídica que administra a vida e a morte contemporaneamente, e suas contradições, paradoxos e fraturas pode emergir a política que vem. Ou seja, para além de uma visão pessimista, ou metafísica, o que esta em jogo para a Agamben é a compreensão das intrincadas estruturas de poder e sua incidência sobre as formas de vida que se estabeleceram ao longo da dinâmica civilizatória, permitindo uma ontologia da potência que reafirme a condição da abertura originária na qual o humano e o mundo humano se constituíram e continuarão a se constituir.

Mais interessante, em nossa perspectiva, é o fato de que à soberania do homem vivente sobre a sua vida corresponda imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio. A nova categoria jurídica de “vida sem valor” (ou “indigna de ser vivida”) corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do *homo sacer* (...).⁸⁶⁸

A condição biopolítica contemporânea na qual estamos inseridos e a forma como os dispositivos jurídicos, científicos, técnicos e econômicos apreendem nossas vidas em sua cotidianidade, nos colocam diante do fenômeno (já manifesto em sua radicalidade nos campos de concentração) da politização da vida. As vidas dos indivíduos, a despeito dos direitos que lhe conferem soberania sobre a própria existência, implicam em sua valorização econômica a ser garantida pelas decisões jurídicas e políticas em curso. Tem sentido e finalidade a vida que se justificar na relação custo e benefício que orienta a dinâmica da produção e do consumo, que rege o funcionamento e os interesses da economia global, assim tornando certas formas de vida politicamente relevantes, enquanto outras formas de vida podem ser abandonadas à

⁸⁶⁷ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 138.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 146.

própria sorte ou, mesmo sacrificadas, sem que com isto se cometa um ato que se caracterize como crime. “A vida nua não esta mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.”⁸⁶⁹

É como se toda a valorização e toda “politização” da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente “vida sacra” e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam seus “homens sacros”.⁸⁷⁰

É a partir deste contexto, articulado a legitimidade da violência do poder soberano na produção e eliminação da vida nua, caracterizando a política em sua condição biopolítica, que Agamben pôde definir como ápice da racionalidade política-governamental em curso e, como paradigma de nosso tempo os campos de concentração, pois a “solução final” levada adiante pelos nazistas, exterminando milhares de vidas indesejáveis, assim definidas pelo projeto político que os norteava e, pela economia de guerra por eles estabelecida, tinha como fundamento a condição biopolítica que caracteriza o Ocidente em suas estruturas jurídicas e políticas desde sua gênese. “*O totalitarismo do nosso século [século XX] tem o seu fundamento nesta identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível.*”⁸⁷¹ A condição biopolítica à qual estamos submetidos na contemporaneidade remete a uma zona de indistinção entre vida nua e política e, neste contexto, toda vida pode ser sacrificada e toda política pode operar no limiar da exceção. “Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habitava a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.”⁸⁷²

A partir dos pressupostos biopolíticos nos quais a vida é cotidianamente capturada, compete ter presente a crítica de fundo que Agamben dirige à democracia liberal de mercado em que estamos inseridos. A democracia liberal decantada como uma das principais conquistas da contemporaneidade limitar-se-ia, na perspectiva do autor, a ofertar aos indivíduos a falaciosa possibilidade de escolher entre vários estilos de vida que lhe são disponibilizados. Porém, o que é comum à todos estes estilos de vida é sua dinâmica

⁸⁶⁹ Ibid., p. 146.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 146.

⁸⁷¹ Ibid., p. 155.

⁸⁷² Ibid., p. 155.

individualizada na potencialização de desejos ligados aos cuidados com o corpo em sua condição biológica.

Desta forma, os indivíduos desenvolvem uma voracidade consumidora por produtos, dietas, medicamentos, orientações médicas e de especialistas que lhes prometem saúde perfeita e longevidade. Apresentam-se ansiosos em torno da continua busca de maior segurança em todas as esferas de suas vidas, sejam elas, segurança econômica na esfera profissional, segurança nos investimentos financeiros, segurança pessoal frente à constante ameaça da violência, dos vírus e das bactérias que podem assaltá-los de forma imprevista. Enfim, busca-se sempre mais segurança como garantia de se estar seguro num mundo inseguro, mesmo que isto signifique a perda da liberdade de se confrontar em espaço público com outros seres humanos em torno de discussões de interesse coletivo. “Hasta la pura y simple deposición de todas las tareas históricas (...) en nombre del triunfo de la economía, asume hoy a menudo un énfasis en que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad, si se admitiera que tiene sentido hablar aquí de una “tarea.”⁸⁷³ É oferecido aos indivíduos o exercício de uma postura democrática que parece ter esquecido a perspectiva aristotélica de que somente é possível alcançar a felicidade na dimensão pública e qualificada de nossas vidas. “La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre.”⁸⁷⁴ Aqui também vale a pena ter a referência que Hannah Arendt faz na obra *A Condição Humana* (1991), sobre o estágio societário que a modernidade alcança e a atomização da vida individual:

O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e ‘tranquilizada’.⁸⁷⁵

No contexto de uma sociedade individualizada e massificada, submetida aos imperativos biopolíticos, à dinâmica da democracia liberal, à lógica dos direitos e deveres que parecem pertencer e garantir aos indivíduos sua condição de autonomia frente aos imperativos de mercado e às estruturas coercitivas do Estado, revelam-se, em contrapartida, totalmente alheios à condição de conquista dos indivíduos, ou que lhes dêem alguma garantia frente aos poderes biopolíticos constituídos. “A vida que, com as declarações dos direitos humanos

⁸⁷³ AGAMBEN, **Abi**, 2005, p. 141.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 142.

⁸⁷⁵ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 1991. Op-cit., p. 335.

tinha-se tornado o fundamento da soberania, torna-se agora o sujeito-objeto da política estatal.”⁸⁷⁶

Assim, para Agamben a política que vem é aquela que rompe os vínculos que mantém a vida nua atada ao estado de exceção como *lócus* por excelência da efetivação do poder espetacular do soberano. A política que vem poderá devolver ao uso comum a vida em sua totalidade, rompendo com os dualismos metafísicos constitutivos do ocidente que separam *physis* e *nomos*, vida humana e vida animal. É a vida pensada e vivida para além das distinções, das cisões, dos corte e das fraturas que a tornam sacrificável e matável de acordo com os interesses estratégicos do poder soberano em curso. Para o filósofo italiano a política que vem é a condição de resistência à um estado mundial homogêneo, de controle e vigilância das formas de vida reduzidas a sua condição puramente biológica. A política que vem, virá da potencialidade da vida de dispor de si mesma de ser e não ser, de contrapor-se a todas as formas de fundamentalismos e de subjetivação inerentes a sociedade do espetáculo em que estamos inseridos.

3.4.3 A possibilidade trágica ou profana das formas de vida na contemporaneidade.

Apresenta-se paradoxal o fato de que a vida tenha se tornado na contemporaneidade a centralidade das preocupações existenciais que movem os seres humanos. Se nos é possível partir do pressuposto de que outrora e, talvez em grande parte da presença do humano no mundo, o que movia os esforços do seres humanos na constituição de formas de vida significativas existencialmente era a morte, esta condição nos parece atualmente perdida, ou pelo menos esquecida, submetida aos imperativos biopolíticos que implicam na primazia e potencialização da vida biológica sobre a vida politicamente qualificada. A modernidade ao matar Deus sufoca também o sujeito histórico, aquela espécie de indivíduos que se concebiam como parte de uma totalidade societária e, que na ausência das promessas transcendentais assumiam a responsabilidade de construir teoricamente, em algumas situações na prática, o melhor dos mundos aqui mesmo, na imanência contingente das existências terrenas. Neste frio e árido ambiente desértico encontra-se agora o indivíduo, abandonado, órfão de Deus, desconfiado de toda e qualquer promessa de salvação. Restou-lhe o corpo, sua estrutura

⁸⁷⁶ AGAMBEN, **HS1**, 2002, p. 155.

biológica como sua última fronteira existencial. Importa neste cenário dar sobrevida a esta dimensão corpórea interiorizada da vida, disciplinar-se, obedecer cegamente aos protocolos normatizadores da vida boa e saudável, querer ser controlado pela lógica administrativa que potencializa a vida em sua biologicidade, e por último desejar e exigir segurança é o que alimenta as pequenas utopias dos indivíduos atomizados na dinâmica da sociedade de massas contemporânea.

Parece paradójico que hoy se la vida y no la muerte del hombre lo que arroja al pensamiento más allá de lo humano. En efecto, en los debates contemporáneos que tienen por objeto al ser vivo y al núcleo biológico de lo humano como especie, la vida nombra un campo de conceptos y de prácticas no dominado por el hombre como categoría ordenadora de la experiencia. La vida se ha vuelto el más allá de la subjetividad, lo que viene a exceder los límites del sujeto individual, a arrancarlo del campo de la experiencia, a dislocar el campo de su consciencia, a vaciar su interioridad, a tensar violentamente su lenguaje, a reorganizar sus políticas, a reconfigurar sus modos de producción.⁸⁷⁷

O que as reflexões em torno da grande política de Nietzsche e da política-que-vem em Agamben sugerem é a urgência de colocar a vida na centralidade dos debates que conformam o mundo contemporâneo. Tanto Nietzsche quanto Agamben, cada um com seu arcabouço conceitual e estratégia filosófica que lhes são características, detectam na estrutura metafísica da civilização ocidental contradições, paradoxos e fraturas que se revelam em toda sua extensão de forma ameaçadora e repressora, senão aniquiladora em casos limítrofes das condições de vida na contemporaneidade.

Seria possível anunciar como hipótese preliminar que, em última instância, Nietzsche e Agamben se aproximam em suas articulações filosóficas, ao afirmarem que a vida em sua forma trágica e profana pode se apresentar como obra de arte. Para além de propostas de transformação social ou de melhoramento do homem, o que, no caso de Nietzsche, talvez seja mais evidente, fazendo com que ele permaneça preso ao humanismo, na medida em que coloca o além-do-homem como fim último da humanidade, o que estes pensadores propõem é um outro olhar em relação à vida.

Um olhar desvencilhado da utilidade, da finalidade política e jurídica que apreende a vida em seus mecanismos de sacrificabilidade, de um tempo cronológico, fragmentado e efêmero de consumo, que envolve a totalidade da existência. Enfim, um olhar que possa contemplar a vida sob uma outra perspectiva política, que no caso de Nietzsche se apresenta

⁸⁷⁷ GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín. Prólogo. (In) FOUCAULT, Michel. **Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida: Michel Foucault; Gilles Deleuze; Slavoj Žižek**. Buenos Aires: Paidós, 2007. Páginas 09-34, p. 10.

na condição de superação do homem e no estabelecimento do além-do-homem, um ser humano capaz de participar intensamente da experiência trágica da existência, e em Agamben como condição de retomada da dimensão ontológica da política que vem, como possibilidade de experienciar a vida como obra de arte, permitindo a abertura potencial e temporal de formas de vida qualificadas na busca do bem viver, da felicidade. Podem-se aproximar Nietzsche e Agamben⁸⁷⁸ como filósofos que, diante da Morte de Deus e da revitalização secularizada de novas transcendências, constataam que se torna necessário, num mundo desencantado, fazer a experiência de posicionar uma nova forma de conceber a filosofia, o pensamento, a experiência vital. Uma forma de pensar e viver num mundo marcado pela ambivalência, pela tragicidade, pela ausência de segurança e certeza diante dos desafios que se apresentam à existência humana cotidianamente. Viver a vida na precariedade imanente e contingente do mundo exige dos seres humanos conceberem a vida como arte, como impulso criador e contínuo movimento em direção à experiência com o mundo em suas potencialidades vitais, com outros seres humanos que vivem e convivem neste mundo no tempo presente.

Pero si la verdad solo puede ser negada en su mismo nombre, si implica su propia negación y si esto se ha hecho patente en el momento en que la razón secular domina, la tierra, es necesario atreverse a rastrear una nueva filosofía un nuevo pensamiento. Un pensamiento que no eluda la contradicción, sino que, en cierto modo, la haga suya y aflore en ella; un pensamiento de la ambigüedad y la ambivalencia; un pensamiento que se a la vez dialéctico e antidialéctico. Un pensamiento destructor del mito y solidario con él, un pensamiento dúplice, trágico.⁸⁷⁹

Nesta perspectiva, pode-se dizer que Nietzsche, ao longo de sua atividade filosófica, assumiu como pano de fundo, como método de trabalho e exposição de suas ideias, a criação artística. O variado estilo literário de que lança mão na composição de seus textos, o carregar nas tintas em torno de certos argumentos, as metáforas e figuras de linguagem que borbulham em suas obras, o estilo aforismático, profético, senão evangélico, utilizado na composição do Zaratustra, que quer dar seu testemunho e não quer fazer pregação, pois o além-do-homem

⁸⁷⁸ Talvez se possa dizer que Agamben na constituição de seu projeto filosófico em torno de uma ontologia da potência, se aproxime da crítica que Heidegger faz à Nietzsche, que a despeito de seus esforços de constituição de uma filosofia perspectivista das forças em constante jogo e combate na articulação da vida em sua dimensão trágica e, conseqüente na constituição de um mundo humano, demasiadamente humano, permanece preso as malhas da metafísica ocidental. Neste sentido, poderíamos aventar que o arcabouço estrutural do pensamento agambeniano ancorado a dimensão ôntica das manifestações existenciais, tendo na linguagem a condição potencial de abertura do mundo natural e humano, permanece preso às malhas da metafísica ocidental, propondo inclusive a aproximação entre a linguagem filosófica e poética como condição de uma aproximação com a condição originária do humano.

⁸⁷⁹ GIVONE, Sergio. **Desencanto del mundo y pensamiento trágico**. Madrid: Visor, 1991, p. 15.

não pode querer impor uma verdade, mas que cada ser humano seja a verdade, demonstram de forma inequívoca sua aposta na arte como forma de pensar a vida, o mundo. Mas, talvez anterior a todas estas formas e estilos discursivos, esteja o fato de que Nietzsche concebe o mundo como obra de arte. “(...) en el caso de Nietzsche no es la actividad cognoscitiva la que se adopta como paradigma explicativo, sino la creación artística: “El mundo – dice Nietzsche – puede ser considerado como una obra de arte que se engendra a si misma.”⁸⁸⁰

Aprofundando o argumento, pode-se dizer que Nietzsche não aspira à construção de um sistema filosófico que tenha a pretensão da sistematicidade, que se apresente como chave de interpretação e compreensão da totalidade da existência humana, o que implica ter presente que esta postura do filósofo dionisíaco não significa abrir mão de querer saber o todo, mas de reconhecer os limites nos quais se movem os seres humanos em seu anseio de determinar a realidade, tornando-se crítico da vontade de verdade que dogmatiza os pressupostos racionais a partir dos quais se constituem os mais diversos sistemas de razão. Ao adotar a ótica da obra de arte Nietzsche confere coerência à sua visão apolínea e dionisíaca de mundo e de vida que se constituem, superam-se a si mesmos mantendo-se na existência por meio da vontade de poder que lhes é inerente como força motriz, como jogos de forças caracterizados pela plasticidade e dinamicidade e que conferem ao mundo e à vida novas possibilidades de configuração vital.

Também é preciso ter presente que a concepção artística de Nietzsche se distingue “(...) del punto de vista estético, de inspiración romántica, que vê en la obra de arte un paradigma hermenéutico privilegiado para una reflexión de carácter ontológico (...)”⁸⁸¹... Nietzsche não concebe a obra de arte como algo desvinculado da dinâmica da criação artística, como algo em si mesmo a expressar uma verdade ontológica independente das forças em jogo que motivaram o artista no processo de criação da obra.

Para Nietzsche, el arte no significa, ante todo, la obra independientemente considerada del hecho de su creación por el artista, la cual puede permanecer luego idéntica a si misma a lo largo de las múltiples reproducciones o interpretaciones que se puedan hacer de ella. Nietzsche no piensa en el arte como figura de una verdad ontológica que no es una ficción ni el producto de la subjetividad del artista.⁸⁸²

⁸⁸⁰ MECA, Diego Sánchez. **En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad**. 1989. Op-cit., p. 68.

⁸⁸¹ Ibid., p. 68.

⁸⁸² Ibid., p. 68.

O mundo e a vida são concebidos por Nietzsche sob a perspectiva da totalidade de forças em movimento de criação e recriação constante de si. A perspectiva se caracteriza pelo olhar humano inserido na imanência do mundo em que está inserido enquanto artista que observa a vida, a existência e observa a si mesmo participando de seu jogo constitutivo. A cada olhar abre-se uma infinidade de possibilidades de interpretação, de cores, formas, luzes e sombras, mas que sob outras perspectivas podem se alterar significativamente no instante seguinte, mudando o mundo, a vida em sua totalidade. O que significa dizer que para Nietzsche não pode haver “(...) continuidad ninguna del ser en el tiempo, puesto que, simplemente, no existe el ser sino el flujo del devenir como caos. Si afirmamos seres o formas invariables es porque no podemos percibir el continuo devenir como condición de toda cosa.”⁸⁸³ Talvez se possa dizer que na perspectiva nietzschiana o ser é o mundo na forma como ele se apresenta a cada momento em seu constante movimento de devir, na própria dinâmica das forças que o constituem em cada instante do eterno retorno do mesmo.

Portanto, o perspectivismo de Nietzsche não se constitui como uma epistemologia, “(...) segundo a qual o conhecimento varia de acordo com o ponto de vista, mas na doutrina *ontológica* de que não há um ponto de vista exterior ao mundo – ou seja, um mundo do Ser, de substâncias e essências, de identidade e permanência.”⁸⁸⁴ O mundo é para Nietzsche uma monstrosidade de forças em constante combate, num incessante superar-se a si mesmo, um eterno retorno de forças vitais, participe de devir dionisíaco de permanente criação e recriação de si mesmo, um mundo extramoral, sem início nem fim, sem objetivo, sem meta ou finalidade.⁸⁸⁵ Enfim, uma extensão oceânica de forças que em seus limites se derramam na vastidão de um universo em que cintila uma infinidade de corpos celestes que a partir de suas intensidades de forças mantêm o cosmo em constante equilíbrio vital. Assim, a vida humana apresenta-se como parte e participe deste jogo abissal de forças cosmológicas. A vida em sua totalidade e especificamente a vida humana é impulso lúdico, de criação e recriação de si mesmo no *continuum* fruir da existência.

Nós julgamos que história de fadas e brincadeiras são coisas da infância: míopes que somos! Como se em alguma idade da vida pudéssemos viver sem brincadeiras e histórias! É certo que as denominamos e vemos de outro modo, mas, justamente isso mostra que são a mesma coisa – pois também a criança vê a brincadeira como seu trabalho e as histórias como sua verdade.

⁸⁸³ Ibid., pp. 68/69.

⁸⁸⁴ ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Op-cit., p.17

⁸⁸⁵ Nietzsche nos coloca aqui diante de paradoxos que potencializam o mal-estar de nossa condição humana, na medida em que se torna complexo compreender esta postura filosófica se não se aceita a imanência, mas ao aceitá-la nos colocamos diante da morte, da historicidade sua contingencialidade, de ver-se forçado a admitir no sem sentido da vida, da existência o seu sentido primeiro.

A brevidade da vida deveria nos guardar da pedante separação das idades da vida – como se cada uma trouxesse algo de novo – e um poeta poderia nos apresentar um homem de duzentos anos, um que realmente vivesse sem brincadeiras e histórias.⁸⁸⁶

Neste sentido, a grande política em Nietzsche – também em Foucault reside no acontecimento humano a capacidade de resistir, de mudar, de assumir outras condições de possibilidade existencial e, na ontologia da potência de Agamben, reside no humano a potencia de ser como potência - apresenta-se como o desvencilhamento de toda e qualquer tarefa imposta sobre os seres humanos na conformação da existência em estruturas predeterminadas de mundo, mas como a possibilidade de não realização de tais tarefas históricas, mantendo-se em constante abertura, em constante expectativa diante das possibilidades que a vida pode assumir conforme a dinâmica do jogo existencial em curso e as apostas que podem ser feitas. A grande política manifesta-se como a contínua manifestação do desejo de experienciar o mundo, a vida sobre outras perspectivas lúdicas, criativas, artísticas.

Sob tais pressupostos, compete à grande política preparar as condições necessárias para a afirmação do além-do-homem como destino da humanidade. A grande política é o esforço de instituir uma educação dionisíaca, que permita à humanidade potencializar os espíritos livres, os seres humanos com força e capacidade suficientes para suportar o fato de que a vida é vontade de poder, é constante e intenso combate de forças como condição de superação de si. “O importante para Nietzsche, é que se permita a um tipo humano o espaço para cultivar a grandeza e a experiência na vida e atuação humanas.”⁸⁸⁷

Num mundo concebido como uma grandiosidade de forças sem início nem fim, desprovido de um sentido predeterminado, sem finalidade a atingir, no qual se manifesta, por obra da vontade de poder imanente ao mundo em toda sua potencialidade, a vida submetida à dinâmica temporal do eterno retorno, alicerçada na presentidade e na intensidade do instante vital, exige do homem o desprendimento dos valores transcendentais que configuram e lhe impõem um mundo verdadeiro, alicerçado na vontade de verdade, de sentido e finalidade à existência, bastando ao ser humano seguir obedientemente as prescrições que lhe são apresentadas e impostas pelas estruturas de saber, de poder e verdade que o conduzem. Exige do homem uma aposta nos valores da terra, na imanência de uma vida que se coloca na intensidade do jogo no instante existencial em curso, ciente de que não haverá outra oportunidade de viver e jogar com a vida. “Heráclito era inacreditável como homem; e

⁸⁸⁶ NIETZSCHE, **HDH/II**, 2008, p. 119 (Aforismo 270 – *A eterna criança*).

⁸⁸⁷ ANSELL-PERSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. 1997. Op-cit, p. 171.

quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias – o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, e a brincadeira eterna de destruir e formar mundo.”⁸⁸⁸

A forma-de-vida que se requer para suportar tal condição é a do artista trágico. Somente concebendo a vida em sua dimensão trágica, perpassada por forças que estão acima da capacidade de compreensão e determinação humanas e, que envolvem reconhecimento do sofrimento, da dor, e da morte, o que desfaz a crítica que se dirige a Nietzsche, de uma estetização da existência desconhecendo os limites e percalços da mesma... Enfim, reconhecer que a vida humana tem limite, o que torna possível tomar a vida nas próprias mãos e fazer dela uma obra de arte em curso durante a própria vida. “A arte é mais poderosa do que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, e ele alcança apenas, como última meta, - o aniquilamento.”⁸⁸⁹

(...) nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los.⁸⁹⁰

Portanto, a grande política apresenta-se em Nietzsche num triplo movimento que se constitui inicialmente numa crítica à estrutura metafísica ocidental em seus anseios moralizantes de apequenamento do homem, transformando-o em animal de rebanho, estratégia perpetuada na modernidade diante da morte de Deus e da elevação de novas transcendências que pudessem conferir ao homem sustentabilidade e garantia de sentido e finalidade à existência humana. Num segundo momento, a grande política está imbricada na concepção de mundo e de vida como vontade de poder estabelecido por Nietzsche e, como tal compete a ela garantir as condições indispensáveis para que, com a morte do homem e o advento do além-do-homem, possa a humanidade tomar o mundo, a existência, a vida sob outras perspectivas. O que significa dizer que compete à grande política investir numa educação potencializadora de espíritos críticos, criativos, livres, artísticos, dançantes, com coragem suficiente de deparar-se com a condição trágica da existência. E num terceiro momento, a afirmação incontestada da forma-de-vida trágica em sua intensidade artística e lúdica. É sob estes aspectos de afirmação de um sim incondicional e artístico em relação à

⁸⁸⁸ NIETZSCHE, CP. 2007, p. 27 (Prefácio – Sobre o PHATOS da verdade).

⁸⁸⁹ Ibidem, p. 30 (Prefácio – Sobre o PHATOS da verdade).

⁸⁹⁰ NIETZSCHE, NT, 1992, p. 142 (Aforismo 24).

vida, que Nietzsche toma como referência comparativa com a modernidade e, a necessidade de se instaurar a grande política, os gregos do período trágico do mundo antigo. “A arte grega (...) diante dos horrores da condição efêmera da existência, experimentados com uma intensidade maior do que a de outras civilizações, os gregos criaram, pela abundância e pela força das miragens artísticas, um modo de tornar a vida desejável e justificada.”⁸⁹¹

A forma-de-vida-que-vem em Agamben está intimamente vinculada à política-que-vem, como posicionamento crítico frente às formas biopolíticas perpetradas pelo Ocidente, a partir das cisões e fraturas originárias que constituem, sob o fundamento da linguagem, o mundo humano. Em sua obra “*Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento (Homo sacer II,3)*”, 2008, Agamben chama a atenção para a necessidade de se questionar o estatuto privilegiado que a linguagem sempre teve em nossa cultura. Em si mesma ela não representa nada além da multiplicidade de linguagens utilizadas pelas diversas espécies de seres vivos em seu constante esforço de sobrevivência. O que torna a linguagem humana algo decisivo é o fato de ela ser o fundamento do ser falante, do ser humano. E é a partir do fato do humano constituir-se a partir da linguagem que lhe permite pronunciar o mundo a sua volta, transformando-o num ser ético e político, num ser de relações que necessita do outro, do plural como condição de constituição do mundo.

É hora talvez de questionar o prestígio que a linguagem teve e tem na nossa cultura, enquanto instrumento de potência, eficácia e beleza incomparáveis. No entanto, considerada nela mesma, ela não é mais bela que o canto dos pássaros, não é mais eficaz que os sinais trocados entre si pelos insetos, não é mais potente que o rugir do leão ao afirmar seu domínio. O elemento decisivo que confere à linguagem humana suas virtudes peculiares não está no instrumento em si mesmo, mas no lugar que ele deixa ao falante, na predisposição interna em forma de cavidade que o locutor deve, toda vez, assumir para poder falar. Isto é: na relação ética que se estabelece entre o falante e sua língua. *O homem é o vivente que, para falar, deve dizer “eu”, ou seja, deve “tomar a palavra”, assumindo-a e fazendo-a própria.*⁸⁹²

Porém, em relação às formas-de-vida-que-vem, decorrentes da política-que-vem, duas observações se faz aqui necessárias. A primeira é que, enquanto escrevemos estas linhas,

⁸⁹¹ SÜSSEKIND, Pedro. Prefácios para prefácios. (In): NIETZSCHE, Friedrich W. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. 2007. Op-cit., p. 14.

⁸⁹² È forse tempo di mettere in questione il prestigio di cui il linguaggio ha goduto e gode nella nostra cultura, in quanto strumento di potenza, efficacia e bellezza incomparabili. Eppure, considerato in se stesso, esso non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria. L'elemento decisivo che conferisce al linguaggio umano le sue virtù peculiari non è nello strumento in se stesso, ma nel posto che esso lascia al parlante, nel suo predisporre dentro di sé una forma in cavo che il locutore deve ogni volta assumere per parlare. Cioè: nella relazione etica che si stabilisce fra il parlante e la sua lingua. *L'uomo è quel vivente che, per parlare, deve dire "io", deve, cioè, "prendere la parola", assumerla e farla propria.* AGAMBEN, SL, 2008, p. 97.

o filósofo italiano dá sequência às suas investigações, à escritura de seus textos, às suas conferências, o que significa dizer que, a qualquer momento, Agamben pode alterar, esclarecer melhor o que já disse como pode modificar suas concepções, ou mesmo, acrescentar ao que já foi dito, outras perspectivas analíticas. Portanto, corremos o risco de apontar a arte como forma-de-vida-que-vem em Agamben e, no curso dos acontecimentos, não ver confirmado pelo autor nossa proposição. A segunda observação refere-se ao caráter da crítica que atribuímos a Agamben. Seguramente a crítica em Agamben não se adequa como um dos momentos do movimento dialético de superação do negativo, anunciando uma nova possibilidade de apreensão da realidade, mas posiciona-se na potencialização do negativo, como forma de paralisar o movimento crítico do pensamento em contínuo movimento de esvaziamento e perda de sua potencialidade em ato, na afirmação de uma nova verdade.

Desta forma, em nosso entendimento, a crítica em Agamben assume um caráter de intensa experiência como forma de potencialização do pensamento, enquanto, abertura ao mundo em sua forma originária. “A cisão entre poesia e filosofia testemunha a impossibilidade da cultura ocidental de possuir plenamente o objeto do conhecimento (pois o problema do conhecimento é um problema de posse, e todo problema de posse é um problema de gozo, ou seja, de linguagem),”⁸⁹³ de limite, ou de reducionismo. Toda realização de potência é, nesse sentido, busca de potência.

O acesso ao que se torna problemático nessas perguntas é impedido pelo esquecimento de uma cisão que se produziu desde a origem em nossa cultura e que se costuma aceitar como a realidade mais natural e que cai, por assim dizer, por si mesmo, quando realmente é a única coisa que de fato mereceria ser interrogada. Trata-se da cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, e pertence tão originalmente à nossa tradição cultural que já no seu tempo Platão podia declará-la “uma velha inimidade”. De acordo com uma concepção que está só implicitamente contida na crítica platônica da poesia, mas que na idade moderna adquiriu um caráter hegemônico, a cisão da palavra é interpretada no sentido de que a poesia possui o seu objeto sem o conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir. A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza do objeto do conhecimento representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda a serenidade e toda a consciência, mas não goza do seu objeto porque não o consegue representar.⁸⁹⁴

⁸⁹³ AGAMBEN, E, 2007, p. 12.

⁸⁹⁴ Ibidem, p. 12.

A política-que-vem em Agamben vincula-se a uma perspectiva messiânica⁸⁹⁵, alicerçada numa concepção de tempo que resta, ou seja, de uma representação do tempo que paralisa na imanência do acontecimento, o “agora do instante”, permitindo, por um lado, desvencilhar-se da representação de tempo cronológico cuja lógica opera a partir da contínua sucessão progressiva e plana dos instantes vitais, impossibilitando a experiência vital da potência do pensamento. Neste sentido, a tarefa da política-que-vem, em Agamben, procura prefigurar o gesto de tornar inoperante a máquina antropológica que funda o humano e o inumano, separando-o da animalidade, mas mantendo-o numa zona de indecidibilidade vital. Ou seja, a política-que-vem procura paralisar a máquina antropológica esvaziando de sentido e finalidade suas categorias antagônicas articuladas na dinâmica de constituição das relações de poder biopolíticas constitutivas do ocidente. “La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que si mismo.”⁸⁹⁶

Se em Agamben, a política-que-vem está vinculada a uma concepção temporal messiânica, assome-se a esta condição uma tonalidade melancólica que reforça a ideia de uma paralisação dos ímpetus reformistas e revolucionários que compõem a máquina política e governamental na qual se insere parte significativa do pensamento filosófico e utópico ocidental moderno. Ou seja, para além de uma paralisia do pensamento, o que a perspectiva melancólica do pensamento de Agamben propõe é a revisão dos fantasmas, das aparências que consumiram parte significativa das energias ocidentais em sua decifração e tentativa de superação utópica.

O *locus servus* da melancolia, “que, porém, segundo Aristóteles, significa engenho e prudência” é, também, o *lusus severus* da palavra e das formas simbólicas, mediante as quais, de acordo com as palavras de Freud, o homem consegue “gozar dos próprios fantasmas sem escrúpulo nem vergonha”; e a topologia do irreal que ela delinea na sua imóvel dialética é, ao mesmo tempo, uma topologia da cultura. Não nos surpreende, nessa perspectiva, que a melancolia tenha sido identificada pelos alquimistas com *Nigredo*, o primeiro estágio da Grande Obra que consistia, segundo a antiga

⁸⁹⁵ Outra crítica que se pode fazer ao pensamento de Agamben, a despeito de seus esforços de se desvincular da pretensão, presente em certa concepção da filosofia da história, que estabeleceu na modernidade, de cunho progressista, marcada pelo anseio de apresentar sempre novas propostas de superação aos problemas humanos, é sua recaída num momento utópico messiânico, como condição de redenção do passado no presente, ou seja, de transformar o presente na condição temporal *sine qua non* de restabelecer os vínculos originários que fundam o mundo humano, paralisando o curso da história e as implicações decorrentes do estabelecimento da máquina antropológica e governamental que se materializa nas estratégias biopolíticas de racionalização e administrabilidade da vida e da morte na contemporaneidade, o que o torna um pensador intimamente vinculado aos pressupostos do marxismo messiânico de Walter Benjamin.

⁸⁹⁶ AGAMBEN, **Abi**, 2007, p.63.

máxima espagírica, em dar um corpo ao incorpóreo e em tornar incorpóreo o corpóreo. É do espaço aberto pela sua obstinada intenção fantasmagórica que toma impulso a incessante fadiga alquimista da cultura humana, a fim de se apropriar do negativo e da morte, e de plasmar a máxima realidade apreendendo a máxima irrealidade.⁸⁹⁷

Portanto, a política-que-vem poderá suscitar uma forma-de-vida-que-vem a partir de sua imanência desvinculada das estruturas políticas e jurídicas que configuram a máquina biopolítica e governamental do Ocidente. “No contexto moderno o que se afirma é exatamente a soberania do Estado, concretizada pelas formas jurídicas.”⁸⁹⁸ Agamben procura mostrar que a modernidade com toda sua aposta na razão e em suas derivadas utopias políticas não conseguiu pensar outras possibilidades temporais e políticas a partir das quais a vida pudesse ser potencializada. A tarefa da política-que-vem consiste em abandonar, senão profanar as categorias políticas que ocuparam a centralidade da cena política até os dias de hoje, devolvendo à política seu uso comum, sua condição potencial de abertura ao mundo, a existência, desvinculada da violência soberana legitimada pelo direito que aprisiona a vida na forma-de-vida nua matável e/ou sacrificável.

“Es posible incluso que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidirnos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de lo político (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etc..) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura.”⁸⁹⁹

Desta forma, o sentido messiânico da política como ele a concebe é algo que tem a potência de realizar-se, mantendo aberto o campo das possibilidades potenciais imanentes da vida, contrapondo-se, portanto, ao sentido teleológico assumido pela máquina política e governamental que se constituiu no ocidente aprisionando a vida em sua condição de nudez. “A imanência da vida aparece assim como a alternativa da vida nua. Pensar a política no plano dessa imanência é o projeto de Agamben. Aqui talvez reapareça uma nova política sem política, porque se trata de uma política que não representa ou realiza certa teleologia.”⁹⁰⁰

É tarefa da política-que-vem como condição potencial das formas de vida-que-vem profanar, devolver ao uso comum a condição imanente no tempo que resta, a vida nua

⁸⁹⁷ AGAMBEN, E, 2007, p. 54.

⁸⁹⁸ MILOVIC, Miroslau. **Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida**. 2009. Op-cit., p. 111.

⁸⁹⁹ AGAMBEN, MSF, 2001, p 22.

⁹⁰⁰ MILOVIC, Miroslau. **Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida**. 2009. Op-cit., p. 112.

sacralizada pelos dispositivos políticos, jurídicos e econômicos que se constituíram no ocidente. Profanar significa também tornar inoperante a operosidade dos dispositivos biopolíticos que foram secularizados, incidindo diretamente sobre a vida nua na contemporaneidade. Portanto, a condição da profanação exige que se reconheça que os dispositivos políticos, jurídicos e econômicos que constituem a máquina governamental e a biopolítica do ocidente sejam derivados de conceitos teológicos secularizados e, sob tal perspectiva, revestidos de caráter teleológico e escatológico a submeter a vida a imperativos de finalidade estabelecidos a partir das relações de poder em curso no contexto civilizatório. Ou seja, no fundo, a secularização não basta, pois reside em nós os fundamentos humanistas advindos prioritariamente da matriz judaico-cristã que constitui nossa forma de ser e estar no mundo.

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando intacto o seu poder.⁹⁰¹

Portanto, a profanação é um gesto da política-que-vem, na medida em que implica tornar disponíveis as formas de vida que foram profanadas, indisponibilizadas pela sacralização dos dispositivos de poder em curso, remetendo-as a modelos presentes na esfera do sagrado. Ou seja, a profanação desativa os dispositivos de poder, torna-os inoperantes, devolvendo o que foi confiscado ao uso comum, a sua condição originária. Ou, expondo de outra maneira, as formas de vida-que-vem, virão no bojo dos movimentos políticos profanatórios da infinidade de dispositivos presentes na sociedade do espetáculo e do controle que caracterizam a contemporaneidade e que capturam a vida nua na voracidade temporal cronológica, na maximização da produção e do consumo, possibilitando a afirmação da vida em sua imanência absoluta.

O gesto profanatório inerente à política-que-vem implica ainda a dessacralização dos dispositivos de individuação e subjetivação que constituem as identidades societárias, as tarefas históricas, as finalidades existências que se impõem sobre a vida dos indivíduos na ocidentalidade. O sujeito/indivíduo dessubjetivado, profanado, devolvido ao uso comum, apresenta-se na forma de um sujeito/indivíduo messiânico, desprovido das pretensões de contemplação e realização de promessas de salvação num futuro próximo, de transformação deste mundo num outro mundo possível a concretizar-se no esgotamento temporal em

⁹⁰¹ AGAMBEN, P, 2007, p.68.

andamento, de sua ansiosa crença na técnica, na economia como transcendências salvíficas de existências reduzidas à vida nua. O gesto profanatório que institui o sujeito messiânico permite-lhe contemplar a vida e tomá-la em suas mãos como o artista toma em suas mãos o pincel, as tintas, o quadro, a escultura, como obra de arte a ser contemplada e melhorada no curso de uma vida em relação com outras vidas.

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.⁹⁰²

Diante das perspectivas do pensamento de Agamben aqui apresentados, talvez se possa dizer, no presente contexto em que sua obra se encontra, que a forma-de-vida-que-vem está vinculada à arte enquanto manifestação da política-que-vem em sua condição profanatória de tornar inoperante a operosidade dos dispositivos que se constituíram na estrutura do edifício metafísico sob o qual se constituiu até o presente momento a ocidentalidade. A arte concebida como *modus operandi* das formas de vida-que-vem, torna-se assim a possibilidade de restituir à vida sua potencial abertura para as possibilidades de tornar-se aquilo que se é no tempo que resta, na pura imanência de uma vida, desvinculada dos imperativos biopolíticos teleológicos e dos dispositivos que a aprisionam e consomem suas energias vitais. Talvez tenhamos no tempo que nos resta uma possibilidade de conceber e viver a vida a partir da multiplicidade de cores, dos jogos de luzes e sombras que no átimo de uma vida liberada do peso monocromático dos dispositivos que a aprisionam, pode oferecer.

A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso. Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia até quase confundir-se com elas. Aquilo que a poesia cumpre em relação ao poder de dizer e a arte em relação aos sentidos, a política e a filosofia têm de cumprir em relação ao poder de agir. Tornando inoperativas as operações biológicas, econômicas e sociais, ela mostra o que pode o humano, abrem-no a um novo, possível uso.⁹⁰³

Portanto, a grande política em Nietzsche, ao conceber o mundo e a vida como vontade de poder, articulando-os com a concepção de tempo como eterno retorno do mesmo,

⁹⁰² Ibidem, p. 68.

⁹⁰³ AGAMBEN, Giorgio. Arte, Inoperatividade, Política. (In). CARDOSO, Rui Mota. **Política – Politics. Giorgio Agamben; Giacomo Marramao; Jacques Rancière; Peter Sloterdijk. Crítica do Contemporâneo.** 2007. Op-cit., p. 49

remete a conceber vida como obra de arte resultante do reconhecimento e da aceitação da dimensão trágica da existência em sua totalidade. A perspectiva trágica apresenta-se assim como condição ontológica, política e ética da existência, na medida em que se apresenta como constituinte do humano e do mundo e que se apresenta no instante existencial em curso. O trágico da existência é dar-se conta de que não há outro mundo e não haverá outra vida para se viver e, além disso, apesar de todos os esforços cognitivos do homem sobre o mundo e a existência, eles nos escapam, fogem de nossa capacidade de compreensão.

Trágica é toda a vida que se dá conta do profundo silêncio que nos rodeia, da situação de abandono em que nos encontramos na imensidão do cosmo e, mesmo assim, fazer da vida a condição do bem viver, da busca da felicidade com os demais seres humanos que se apresentam na existência neste exato momento em que, num planeta de quinta grandeza, em algum lugar da imensidão do universo nos encontramos. “aqui a beleza triunfa sobre o sofrimento inerente à vida, a dor é, em certo sentido, mentirosamente apagada dos traços da natureza.”⁹⁰⁴

(...) nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los.⁹⁰⁵

Agamben, por seu turno nos propõe partir de uma concepção de vida lançada originariamente na imanência absoluta, tomá-la como arte no tempo que nos resta, no tempo de agora. A arte se apresenta assim, como o substrato ontológico, político e ético a partir da qual podemos, no tempo de agora, retomar o mundo e a vida sobre outras possibilidades e potencialidades. A exigência que se impõe a todo e qualquer artista no ato de execução de sua obra é que, desde seus primeiros traços, ele a viva e sinta intensamente, o que importa é a intensidade da experiência que se pode fazer no ato de qualquer movimento no instante em que o artista está trazendo à vida sua obra. Desta forma, no tempo que nos resta o que importa fazer é desvencilharmo-nos dos dispositivos de produção de subjetividades. Ou seja, paralisar a máquina antropológica, biopolítica, governamental e econômica que suga incessantemente as energias vitais, impedindo o desabrochar de experiências vitais em jogo na conformação de um mundo que possa se apresentar potencialmente como arte.

⁹⁰⁴ NIETZSCHE, NT, 1992, p. 102

⁹⁰⁵ Ibidem, p. 142.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo da herança reflexiva hegeliana asseveramos a constatação de que a originalidade e a potencialidade de um pensador está em colocar o próprio tempo em pensamento. Tarefa hercúlea, destinada aos espíritos livres. Livres porque inquietos, irrequietos, curiosos, pretensiosos, inconformados com o mundo à sua volta. Mas, talvez acima de tudo, porque amam profundamente os seres humanos e o mundo arduamente representado e articulado por eles. Talvez, porque tenham se dado conta de que o mundo é a máxima expressão artística que o homem consegue representar como forma de fazer frente à dor, ao sofrimento, à morte, à violência, ao mal. O mundo, seu sentido e finalidade é seguramente a máxima expressão do que os seres humanos conferem a si mesmos, como justificação de suas existências diante do profundo abismo silencioso que se apresenta monstruoso, enigmático, ameaçador, postado na soleira de sua morada, o minúsculo e frágil planeta terra.

Colocar o próprio tempo em pensamento significa comprometer-se radicalmente com as experiências humanas que conformam o mundo em determinado contexto, sob determinadas prerrogativas, na medida em que se reconhece nesta condição, a única oportunidade, talvez a única chance que cada vida humana tem, na medida em que participa numa única oportunidade da aventura do mundo, no sentido de alcançar a condição de sua realização vital. Assim, a originalidade e potencialidade de um pensador residem em última instância no compromisso ético, político e estético, estabelecido consigo mesmo e, com os demais seres humanos que partilham com ele o mundo num determinado contexto.

A intensidade do compromisso de tais homens com o seu tempo, com os seres humanos e com o mundo, faz com que tais pensadores sejam lançados para fora do seu tempo. A partir das contribuições da ficção científica, talvez nos seja possível metafóricamente visualizar e/ou imaginar que tais homens desenvolvem a habilidade de viajar nas profundezas do tempo. Ao mergulhar profundamente no próprio tempo, outras dimensões temporais se abrem à sua frente permitindo ver, antever fenômenos humanos que será preciso o trânsito de algumas gerações para que se alcance e compreenda o que estava sendo dito, ou anunciado pelo pensador naquele contexto. Talvez, esta seja uma possível explicação para o fato de que na sua grande maioria, tais homens sejam incompreendidos em seu tempo, ou ainda, porque em meio a tantos pensadores e, ávidos escritores uns poucos permanecerão significativos para

a posteridade, enquanto, a grande maioria não passará de uma vaga em meio a tormentoso oceano existencial.

Nietzsche está inscrito entre estes espíritos livres, entre estes homens profundamente comprometidos com seu tempo. Mesmo a despeito de todas as controvérsias, contradições e críticas que se podem atribuir ao seu pensamento, é fato incontestável a virulência e a potencialidade de suas críticas à estrutura metafísica ocidental, à cultura ocidental em suas estratégias valorativas moralizantes, de conformação e apequenamento do mundo, da vida e do homem. Quanto a Agamben, talvez seja precipitado no tempo presente atribuir-lhe a condição de um pensamento para além do seu próprio tempo, mesmo que se reconheça, a originalidade e potencialidade da condição de um pensamento em efervescência reflexiva e analítica em torno das contradições e paradoxos em curso na contemporaneidade.

Por outro lado, se Nietzsche não foi reconhecido em vida pela extemporaneidade de suas idéias e proposições filosóficas e, talvez se possa dizer, entre outros motivos que isto se deva a incompreensão de seus pares em torno de sua cosmovisão, o que justifica o fato de ser um homem à frente de seu tempo, este argumento também pode ser válido no caso de Agamben. Ademais o filósofo italiano enfrenta a voracidade comercial do mercado editorial, bem como, o desejo das massas por novidades filosóficas, o que significa dizer que, neste contexto, alcançar reconhecimento em vida pode significar a massificação de sua filosofia que, a despeito de sua extensão, não atingirá nos indivíduos a profundidade que ela requer para ser experimentada. Massificação, morte do pensamento e esvaziamento da filosofia são neste caso sinônimos.

Neste sentido, se por um lado a filosofia de Agamben se apresenta como um pensamento instigante, apontando caminhos interpretativos, abrindo pistas investigativas, carece pela sua novidade, de tempo de maturação, de resistência a ataques e críticas que o coloquem à prova. E assome-se a isto, a condição de ser um pensamento que está se constituindo em curso reflexivo, nos parece que não se fazem presente de forma nítida e clarividente, até este momento contornos de uma proposta que aponte caminhos, ou uma chave de leitura a partir do qual se possa construir pontes e avenidas diante dos desafios ontológicos, políticos, éticos e estéticos em que nos encontramos, mesmo que se reconheçam indicativos que apontem para sínteses possíveis de seu pensamento.

Nietzsche ao colocar em jogo seu tempo, captou de forma singular os anseios e contradições nas quais a vida estava inserida em pleno século XIX. O filósofo do além-do-homem, na esteira do pensamento romântico alemão do século XVIII, e como decorrência de sua formação filológica e sua perspicácia genealógica, lança mão de uma estratégia

comparativa para avaliar a intensidade vital de seu tempo. Desde suas primeiras obras, os gregos antigos do período trágico, figuraram como parâmetro avaliativo das condições vitais em curso na modernidade. Sob tais prerrogativas, e a partir da perspectiva trágica grega, Nietzsche torna-se um crítico radical das estruturas metafísicas, que fundamentam a civilização ocidental, aprisionando, domesticando e administrando moralmente a vida humana, conformando o homem à condição de um animal de rebanho.

Nietzsche tece duras críticas ao Estado moderno, à democracia e sua falácia de massificação da liberdade, ao liberalismo democrático, aos movimentos revolucionários em suas variáveis igualitaristas, à racionalidade científica em seu caráter instrumental e otimista em relação ao progresso da condição humana em todas as áreas, política, econômica, cultural, derivadas da grande revolta iniciada a dois mil e quinhentos anos com Sócrates e potencializada na aposta iluminista na razão.

O filósofo da transvaloração dos valores percebe em todo este arcabouço teórico e prático que se expressa na tradição ocidental e na modernidade, a repressão aos instintos vitais, à manifestação da vida em sua multiplicidade de forças em constante combate. Talvez se possa dizer, que ao denunciar estas estratégias de apequenamento do homem e da vida, através da constituição de uma sociedade de massas, de produtores e apáticos consumidores, controlados em suas energias vitais, controlados em sua condição de vida e morte, Nietzsche descortina o horizonte biopolítico do(s) próximo(s) século(s). Mesmo não encontrando referência direta ao conceito de biopolítica em sua obra, a denúncia da manifestação do niilismo reativo no seio da modernidade, revela que o pensamento de Nietzsche é clarividente, no que concerne à apropriação da vida como objeto da pequena política em curso ao longo da trajetória moral e metafísica ocidental e, manifestando-se intensamente em seu tempo.

Neste sentido, o pensamento de Nietzsche assume tal intensidade e profundidade que irá influenciar as reflexões de pensadores dos mais diversos matizes, entre eles: Freud, Heidegger, Hannah Arendt, Deleuze, Foucault, entre outros ao longo do século XX. Assim, inserido na intensidade reflexiva e, de certa forma, vinculado à tradição hegeliana do seu tempo, Nietzsche anuncia uma práxis política, que seguramente se situa para além da tradição da esquerda, em sua proposta de transformação das estruturas da sociedade capitalista e, que tem em Marx seu expoente. Mas, Nietzsche situa-se também para além da direita hegeliana e seu conservadorismo, que tem em Augusto Comte um de seus mais ilustres representantes em sua aposta na razão científica para reformar a sociedade. A práxis política e programática aristocrata do filósofo alemão consiste em fundar o partido da vida, de radicalizar as

condições de possibilidade a disposição da vida a fim de elevá-la em sua vontade e potencialidade.

Agambem, homem do século XX, desenvolve suas reflexões na segunda metade do século, marcado pela experiência do pós-guerra, pela violência perpetrada nos campos de concentração, pela constatação dos efeitos avassaladores que produziu a racionalidade técnica e instrumental, potencializada ao máximo, elevada a um fim em si mesma. Talvez, se possa dizer que, assim, como Nietzsche, Agambem tem na vida humana em seus dualismos metafísicos constitutivos do Ocidente o eixo central em torno do qual gira praticamente toda sua obra, principalmente suas reflexões de cunho marcadamente político da segunda metade dos anos noventa do século XX.

Vinculado de forma mais intensa ao pensamento de Foucault, e às temáticas que envolvia o filósofo francês, sobretudo no que se refere ao conceito de biopolítica, mas, ao mesmo tempo procurando demarcar seu horizonte temático e filosófico de forma distinta de Foucault, Agambem também se vincula a uma significativa tradição da filosofia ocidental, remontando a Aristóteles, passando por Hegel, Heidegger, W. Benjamin, H. Arendt, Carl Schmitt, Deleuze, Émile Benveniste, entre outros pensadores. Autores que salvo a profundidade conceitual assumida por suas obras tem no questionamento das formas de vida, que se constituíram na modernidade e por decorrência na contemporaneidade, o seu fio condutor.

Se o pensamento de Nietzsche caracteriza-se por uma aposta iluminista de fundo, pois sua filosofia aponta para a superação do niilismo reativo, afirmando o niilismo ativo, através da transvaloração dos valores, da afirmação da grande política e, da emblemática figura do além-do-homem, a filosofia de Agambem não se apresenta de forma potencialmente entusiástica, revelando-se às vezes um tanto quanto melancólica e, até mesmo pessimista. Talvez, tal melancolia e pessimismo vinculem-se as dramáticas atrocidades vivenciadas longo do século XX, fruto de uma entusiástica aposta na razão, na ciência, nas possibilidades humanas de progresso e, conseqüentemente de construção de um futuro promissor à humanidade. Agambem, assim como parte significativa do pensamento contemporâneo pós-Hegel, desvencilhou-se destas pretensões sistemáticas de abarcar a totalidade explicativa do real e de efetivação de seus projetos societários próximos a perfectibilidade.

A perspicácia e a intensidade filosófica destes dois pensadores permitiram-lhes reconhecer na vida, o novo campo de disputas e batalhas anunciado pela modernidade e plenamente potencializado na contemporaneidade. São dois pensadores que anunciam e confirmam o mal-estar civilizatório contemporâneo em toda sua intensidade. Se Nietzsche,

homem do século XIX procura configurar uma proposta artístico-trágico-filosófica para a vida humana, Agamben por seu turno parece mover-se a partir de diversas frentes. Assim, pode-se identificar num primeiro momento, uma espécie de marxismo existencialista melancólico, que por um lado denuncia em toda sua profundidade o dilaceramento das formas vitais no contexto biopolítico e tanatopolítico em curso, e por outro propõe cautelosamente possíveis caminhos a partir de uma desaceleração temporal dos processos de subjetivação humana, um deslocamento vital que possa paralisar a máquina de produção do humano, de vida nua no ocidente.

Outro aspecto que aproxima o pensamento do filósofo alemão e do filósofo italiano é sua caracterização metafísica. Agamben articula seu projeto filosófico em torno de uma ontologia da potência, que permita a experiência com uma política que vem, com uma comunidade que vem, com o mundo que vem, ao passo que Nietzsche o faz lançando mão de uma filosofia perspectivista das forças cosmológicas e fisiológicas em constante jogo e combate na articulação da vida em sua dimensão trágica e, conseqüente na constituição de um mundo humano, demasiadamente humano. Sob tais pressupostos argumentativos, ambos pensadores, cada um a seu modo e, com os desdobramentos filosóficos, políticos e éticos que lhes são inerentes permanecem vinculados deliberadamente num horizonte metafísico. Talvez, se possa dizer que tal posicionamento metafísico se apresente como condição da potência crítica de seu pensamento, num mundo marcado esvaziamento da capacidade reflexiva e interpretativa diante da hegemonia da ciência, da técnica, da economia, da racionalidade operadora dos dispositivos da razão burocrático-administrativa do Estado moderno e suas formas de legitimação.

Outra variável deste posicionamento se apresenta em Agamben numa espécie de anarquismo messiânico, na medida em que o filósofo italiano aponta para a necessidade de um pensamento libertário que desvincule a política da lógica do biopoder em curso na contemporaneidade, o que significa potencializar uma política para além de sua intrínseca articulação com o Estado e com o direito. Ou seja, a recusa das estruturas jurídicas que legitimam o Estado no exercício de seu poder soberano e na instauração contínua do estado de exceção, operacionalizando sua racionalidade disciplinar, normalizadora, moralizadora, administrativa e de pleno controle sobre a vida humana.

Ou ainda, talvez, para ser mais justo possível com o filósofo italiano, pode-se partir do pressuposto de que o epicentro de seu pensamento gira em torno de uma ontologia da potência. Assim, sua filosofia seria uma crítica aos dualismos metafísicos (ontológico e ôntico) que perpassa a metafísica ocidental. O mundo apresenta-se sob este prisma como

resultado das articulações da linguagem humana. A linguagem é o que transita entre *physis* e *nomos*, natureza e cultura, é a potência de dizer o que o mundo é, ao mesmo tempo em que reside em sua condição afirmativa, sua condição negativa, aquilo que o mundo não é e que pode vir-a-ser. A ontologia da potência agambeniana apresenta o homem e o mundo em sua imanência absoluta, devolvendo à política que vem, à ética que vem, à comunidade que vem, a possibilidade de reescrever, de rearticular o mundo, as formas de vida nele inseridas em cada contexto civilizatório.

Sob tais pressupostos, mesmo reconhecendo-se a profundidade e a coragem de tais pensadores, pode-se argumentar em torno do fato de que ambos permanecem reféns da lógica discursiva, analítica e interpretativa que configura o Ocidente, ou seja, da tarefa do pensamento projetar horizontes existenciais, por mais que pretendam se apresentar desvinculados das formas de projeção, sentido e finalidade à vida humana, como no caso de Agamben. Ou seja, parece que a sina do Ocidente é sua ansiosa necessidade de dar um sentido e uma finalidade integral ao mundo, por mais que se procure negar o caráter teleológico da vida e do mundo em sua totalidade. Ou ainda dito de outra forma, por mais esforços que façamos na constituição de um pensamento que se conceba como contingente, provisório, passageiro, afirmamos a necessidade da contingência. Estaríamos assim presos às artimanhas da linguagem, que ao nos elevar à condição de humanidade nos priva do acesso à totalidade vital em sua inapreensibilidade?

A partir dos estudos desenvolvidos ao longo da tese, podem-se apontar pontos de convergência no pensamento de Nietzsche e Agamben. Respeitadas as demandas conceituais, metodológicas, reflexivas e temporais que lhes são específicas e, que implicam o desenvolvimento do pensamento e da originalidade de cada um dos filósofos. Mas, mesmo tendo presentes estas singularidades e, levando em conta de que um pensador se caracteriza por ser um universo em batalha, é possível encontrar um fio condutor em torno de problemáticas que lhes são comuns.

Estas peculiaridades se apresentam na forma de como se compõem a obra de cada um destes pensadores. Neste sentido, a obra de Nietzsche se apresenta desde seus primeiros escritos marcada pela paradoxalidade e intensidade dos problemas em torno dos quais se move. É uma obra que constantemente retoma seus problemas iniciais, reescrevendo-os, reelaborando-os sob novas perspectivas interpretativas, sob novas tensões e jogos de forças, articulada a vários estilos literários que conjuga o aforismo, a metáfora, o provérbio, a parábola e o tratado. Assome-se a isto as intuições investigativas, o caráter psicológico e genealógico que compõem os escritos do discípulo de Dioniso na crítica às estruturas

metafísicas que constituem a civilização ocidental e conformam as formas de vida em curso na modernidade e contemporaneidade.

A obra de Agamben apresenta-se dividida em dois momentos convergentes. Num primeiro momento, suas reflexões vinculam-se mais especificamente a temas e discussões relacionadas à dimensão da linguagem, da estética e da obra de arte. Num segundo momento suas reflexões dirigem-se mais especificamente para o âmbito da filosofia política, mas trazendo no bojo de tais discussões elementos de seu pensamento anunciados e refletidos na primeira fase de seu pensamento. Em ambos os períodos, sua obra se apresenta multifacetada, articulando numa mesma publicação reflexões de ordem filosófica, filológica, arqueológica, genealógica, poética, mas tendo como eixo central o questionamento do universo conceitual e cultural que levaram às configurações jurídico-estatais das formas de vida na contemporaneidade.

No pensamento de Agamben a linguagem assume posicionamento central ao longo de toda a sua obra. Na leitura que fizemos da obra do filósofo italiano, constatamos que sua abordagem da linguagem vincula-se à tradição aristotélica, ou seja, a linguagem apresenta-se como a condição originária do humano, constituindo-se numa espécie de essência ou de natureza humana. A linguagem em seu fundamento mais primevo é a manifestação do reino da necessidade, da natureza em suas expressões mais profundas, e que o animal homem ao desenvolvê-la e complexificá-la, liberta-se a si próprio do fundo abissal da necessidade natural e biológica.

Talvez, possamos dizer que Agamben assume o conceito antropológico aristotélico na íntegra, em que o homem é um animal político, porque é um animal de linguagem. Sua potência reside no ato da linguagem que liga o humano ao natural, o interior ao exterior, que constitui o mundo a partir de uma grande narrativa que nunca cessa de fazer-se e refazer-se, que a cada novo diálogo recomeça e se reconstitui, enquanto, mundo humano e por excelência político. Mas, em contrapartida é possível pensar a partir de Agamben, que a linguagem humana em sua complexidade e estruturação do mundo, constitui o aspecto que define a natureza humana na medida em que a linguagem é manifestação constitutiva da *physis* e, neste sentido inapreensível em sua totalidade.

Tomando o célebre texto de Nietzsche: “*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*”, publicado em 1873, em que o filósofo se refere à linguagem como constitutiva do mundo humano, a linguagem apresenta-se como um batalhão de metáforas, de metonímias, de figuras de linguagem, que permitem ao homem unificar a multiplicidade dos fenômenos que

se apresentam em seu entorno, elevando-os à condição de conceitos, o que lhe permite articular seus discursos sobre as coisas, sobre os homens, representando o próprio mundo.

Deste posicionamento de Nietzsche em torno da linguagem, derivam perspectivas que convergem com o posicionamento de Agamben. Talvez seja possível pensarmos, que Agamben aproximaria Aristóteles e Nietzsche na tentativa de unir o necessário ao natural à afirmação da contingência. Ou seja, na medida em que a linguagem é fundante do humano e do mundo humano e, portanto, apresenta-se como sua condição originária, o mundo e o humano estão situados em sua origem em um posicionamento que antecede toda e qualquer avaliação moral sobre os mesmos. Por outro lado, o humano e o mundo humano resultantes das articulações lingüísticas convencionadas fundam a dimensão política no qual o homem se move na busca do bem viver e da felicidade. Desta forma, para Nietzsche tanto quanto para Agamben, o mundo humano se constitui através de relações de poder, especificamente em Nietzsche como vontade de poder, e em Agamben como potência do pensamento. Porém, é comum a ambos a perspectiva de que o mundo é um constante vir-a-ser, criação, renovação do mundo e do humano.

Outro aspecto aproximativo no pensamento de Nietzsche e Agamben é sua concepção antropológica. Nietzsche concebe o homem como um animal artístico e mentiroso. Um animal que necessita da ilusão, do engano e do esquecimento, como condição de atribuição de sentido e significado à existência do mundo, à sua própria existência. Em Nietzsche há a possibilidade de pensarmos uma natureza humana, na medida em que o humano, que se caracteriza pelo jogo, pela ilusão e pela mentira se sobrepõe à sua natureza animal primeva. Ou seja, o humano é perpassado por uma constante e ininterrupta guerra entre cultura e natureza, vontade, desejo e racionalidade. Ou seja, reside no humano a potencialidade dos instintos e das forças primevas que tencionam sua existência, mas ao mesmo tempo o impulsionam a conceber a vida sob o prisma da tragicidade e querer fruir da mesma em sua dimensão artística.

Em Agamben o humano se constitui numa cisão com o animal por meio do desenvolvimento da linguagem. Se em sua animalidade primeva o homem estava integrado à natureza, por meio do desenvolvimento de sua capacidade lingüística, ele cinde, rompe e transcende a natureza, conformando o humano. Paradoxalmente, ao articular o mundo humano, a linguagem é também aquilo que denota no humano sua natureza humana. A linguagem é assim a via que nos remete ao primevo, ao reino da pura necessidade do qual nossa condição humana luta incessantemente para se sobrepor. Assim, a linguagem revela o humano, ocultando-lhe a natureza, tornando-a inapreensível, incomunicável, mas ao mesmo

tempo potencialmente presente na abertura do homem ao mundo. Isto implica na possibilidade de comunicação entre os seres humanos, na medida em que o humano se caracteriza pela abertura, pelo poder ser e não ser, permanecendo em condição potencial de comunicabilidade com o mundo e os demais seres humanos em sua potencialidade.

E esta paradoxalidade da linguagem é constitutiva das estruturas políticas que qualificam ou desqualificam a vida humana. Assim, o humano é aquilo que transita constantemente entre sua condição humana e sua natureza humana e é sob esta dualidade que opera o poder soberano e o estado de exceção na contemporaneidade. Ao retirar do humano sua condição de partícipe de uma comunidade linguisticamente e politicamente qualificada, o homem é reduzido à sua natureza humana, transformando-se em vida nua, vida meramente biológica, vida animal, vida matável.

Mas é na crítica às estruturas metafísicas civilizatórias ocidentais e seus imperativos repressores das forças vitais, que Nietzsche e Agamben aproximam suas perspectivas analíticas e reflexivas. Para Nietzsche a tradição civilizatória ocidental representa a continuidade da revolta dos escravos, dos espíritos de gravidade, dos animais de rebanho, dos ressentidos em relação à vida, diante da exuberância das forças vitais em sua ludicidade trágica presente em seus primórdios. Portanto, a civilização ocidental que se inicia com a invenção da razão com Sócrates e Platão, fundindo-se com a tradição moral de fundamento judaico-cristã e, plasmando-se na modernidade em suas transcendências secularizadas, apresenta-se como a grande farsa revolucionária que perdura mais de dois mil anos.

As revoluções burguesas desencadeadas na modernidade e, que resultam na fundação do Estado moderno, na constituição da democracia liberal de cunho igualitarista, na Declaração dos direitos do homem e do cidadão, nos movimentos socialistas, anarquistas e liberais, representam para Nietzsche a continuidade da revolta dos escravos, dos ressentidos em relação à vida e, que perpassa a história da civilização ocidental. Decadentes que preferem o nada querer à ter que assumir a vida em sua vontade de poder, de assumir os riscos de tornar-se quem se é. Nihilistas, negadores da vida que a reprimem em sua intensidade de forças, em sua vontade de poder. Nietzsche em sua crítica aos fundamentos nihilistas da civilização ocidental, denuncia a massificação social e o embrutecimento da sensibilidade estética do homem moderno, proveniente do processo produtivo a que estavam sendo submetidos os trabalhadores, e por outro lado a massificação dos consumidores.

A massificação representa para Nietzsche o rebaixamento de uma perspectiva cultural que confere sentido a uma vida qualificada, a uma vida que tem na vontade de poder, a condição de sua superação, de pleno desenvolvimento de suas potencialidades, na medida

em que remetem produtores e consumidores, a exigirem do Estado e de suas estruturas, condições de igualdade e segurança. Transferindo para essas transcendências secularizadas a responsabilidade em torno de seus dramas vitais, os seres humanos modernos abrem mão do desenvolvimento de uma cultura que aposte nas potencialidades imanentes da vida, em que cada ser humano é convidado a fazer da vida uma obra de arte.

Portanto, Nietzsche denuncia a intensa manifestação do niilismo em sua forma reativa, de negação da vida em suas dimensões ontológicas, políticas e éticas, por conta de uma vida de produção e consumo, da busca da igualdade como condição ideal de vida. Mas, para além da denúncia, Nietzsche anuncia o fenômeno paradoxal dos séculos vindouros. O niilismo é condição constitutiva da civilização ocidental. E ele veio para ficar, aliás, compõe a alma da dinâmica civilizatória ocidental e tende para seu aprofundamento nos próximos séculos. Mas, na medida de seu aprofundamento, está também a condição de sua superação por aqueles seres humanos que tiverem coragem suficiente para transformar o niilismo como a condição de afirmação da vida em sua vontade de poder.

Agamben em suas leituras e pesquisas genealógicas (o que demonstra sua vinculação também metodológica com as estratégias de pesquisas foucaultianas, que por sua vez se inspiraram em Nietzsche e em suas investigações genealógicas em busca da origem das diversas morais que se estabeleceram sobre o mundo e a vida no Ocidente), parte do pressuposto de que a condição biopolítica que apreende a vida como objeto da política, acompanha a civilização ocidental desde seus primórdios. Desde as origens da civilização ocidental, a vida é capturada pela política. Ou seja, a vida em sua condição polissêmica, em sua multiplicidade de definições é aquilo que está à disposição da política, em nome da qual se promulgam leis em sua defesa, mas que em contrapartida de acordo com seus usos políticos e econômicos apresenta-se desprovida de qualquer amparo jurídico, na medida em que é lançada pelo estado de exceção juridicamente constituído, na condição de vida nua, utilizável, consumível e matável.

A culminância deste estado de exceção biopolítico, no qual transita a vida em sua cotidianidade ao longo da civilização ocidental, apresentou sua face mais verdadeira e humana nos campos de concentração da segunda guerra mundial. No tempo e espaço dos campos se reproduziu em toda sua profundidade a lógica biopolítica e tanatopolítica derivada do estado de exceção, ao retirar, senão sequestrar do mundo humano, da vida politicamente qualificada e, remetendo à condição de vida nua, de vida matável e sacrificável. Os campos de concentração representaram a perda da condição do humano, a humilhação da vida levada aos

extremos da suportabilidade, a negação da vida humana em sua radicalidade, transformada em mera vida nua, matável, sacrificável.

Ao reconhecer a matriz biopolítica presente na civilização ocidental, Agamben atinge significativa profundidade crítica e analítica em torno das estruturas, políticas, jurídicas, econômicas e culturais, que se constituíram desde os primórdios da civilização ocidental, alcançando na modernidade e na contemporaneidade toda sua intensidade. Nesse sentido, o filósofo italiano anuncia que o paradigma de nosso tempo são os campos de concentração, na medida em que nos encontramos imersos numa sociedade de indivíduos atomizados e massificados, cuja cidadania se reduz à condição da determinação jurídica estatal de acesso a direitos e deveres. Uma sociedade de indivíduos submetidos a rigorosos processos de controle e vigilância e, que anseiam cada vez mais por um Estado de segurança, que lhes garanta a segurança física, biológica, alimentar, educacional, mesmo que isto represente ausência de liberdade e de direito de assumir e potencializar a vida a partir das próprias perspectivas.

Neste sentido, a crítica de Nietzsche e Agamben, atinge a profundidade constitutiva da proposta civilizatória ocidental em seu estágio moderno e fundamentalmente contemporâneo, capitaneado por uma lógica econômica que se transformou num fim em si mesmo, e que por conta disso submete à política, a condição de sua dinâmica e justificação. Modernidade e contemporaneidade que tem na racionalidade instrumental da técnica, a condição do pleno controle dos hábitos, dos costumes, da vida de bilhões de seres humanos que habitam o campo de concentração global, com suas ilhas de prosperidade, de liberdade, de produção, de consumo, mas também de miséria, de violência e morte cotidiana de milhares de vidas nuas, de carne humana a ser consumida pela transcendência de mercado em seus fundamentos econômicos autojustificáveis, ou pela razão de Estado que opera na condição de estado de exceção, garantindo a ordem jurídica e social de produção da vida nua.

Modernidade e contemporaneidade estão marcadas hegemonicamente pela conformação de uma sociedade massificada, individualizada, cujo anseio vital é a busca de mais vida e a garantia de sua segurança, de sobrevivência dos processos metabólicos que condicionam a vida biológica. Portanto, é diante de uma modernidade niilista, massificada, articulada em torno de pressupostos biopolíticos que Agamben aponta para a necessidade de paralisar a máquina antropológica que reduz a vida à sua condição biológica, que apequena o homem, submetendo-o à condição de sobrevivência de quem simplesmente se propõe a viver, abrindo mão da busca do bem viver como decorrência de reconhecimento de qualificação da vida no espaço público.

É a potencialidade extemporânea destes dois pensadores, intensamente comprometidos com o mundo humano, com a condição humana, que os leva constatar que romper com esta lógica civilizatória em curso, implica repensar, retomar o tempo sob outros pressupostos ontológicos, políticos, éticos e estéticos. Assim, Nietzsche coerente com seu modelo analítico e interpretativo, localizado na antiguidade grega em seu período trágico, irá propor uma concepção de tempo amparado no eterno retorno do mesmo. Uma dimensão temporal que rompe com o tempo cronológico, linear, que alimenta a lógica do progresso como fim em si mesmo, exigindo em contrapartida a aposta na vida como única e intransferível oportunidade num tempo desprovido de sentido e finalidade, como condição de transformá-la numa obra de arte.

Por sua vez, Agamben buscará na tradição judaico-cristã, mais especificamente nas reflexões do Apóstolo Paulo, e a partir de influências conceituais e interpretativas de Walter Benjamin, Gerson Scholem, Jacob Taubes, uma proposta de tempo pautada no tempo que resta. Ou seja, uma concepção de tempo que se insere no cerne da concepção do tempo linear e progressivo, presente na lógica civilizatória ocidental. Um corte temporal que paralisa o tempo cronológico, como condição do reconhecimento das possibilidades e potencialidades que se abrem nestes instantes de paralisação da máquina biopolítica e tanatopolítica ocidental. Assim, é do tempo que resta que pode emergir a política que vem, a vida que vem. E a vida que vem dessa ruptura temporal poderá vir na condição de uma obra de arte, justificada e qualificada politicamente.

A leitura, análise e interpretação das ideias destes dois pensadores apontam em nossa perspectiva, salvaguardadas suas diferenças conceituais, que em Nietzsche se apresentam marcadamente influenciadas pela tradição iluminista, de uma aposta na vontade de poder como condição de superação do niilismo, ou através do niilismo ativo potencializar e vida como imperativo ético de tornar-se quem se é, e em Agamben caracterizadas por um iluminismo sem ilusões, beirando, sob certa perspectiva, a melancolia diante de um tempo pleno de potencialidades vitais, mas também carregado de túmulos e cruces, de cicatrizes, resultantes do entusiasmo e crença nas promessas de melhoramento do mundo e do homem pela via da ciência, da técnica, da economia, da democracia liberal de mercado, ou de utopias políticas, para a retomada dos fundamentos ontológicos, éticos, políticos e estéticos da condição humana e por extensão do mundo resultantes do encontro e confronto entre plurais que tem na vida qualificada politicamente a razão do seu viver.

Mas, cabe ainda chamar atenção para uma diferença crucial entre Nietzsche e Agamben, que de certa forma já foi anunciado ao longo destas considerações. Em Nietzsche e

sua lógica de fundo iluminista prevalece certo otimismo histórico em relação à superação do nihilismo reativo em curso na modernidade e contemporaneidade. São intrínsecos ao nihilismo as condições de sua superação, o que torna Nietzsche refém da lógica metafísica Ocidental que ele procura colocar em jogo ao longo do desenvolvimento de sua obra. O pensamento de Agamben parece apontar para o fim da história a partir da leitura que Kojévê faz de Hegel num primeiro momento. A contemporaneidade é o ápice da razão política, jurídica, estatal e econômica que a ocidentalidade alcançou. Porém, seu posicionamento filosófico aponta para os limites destas estruturas metafísicas que configuraram o processo civilizatório e as formas de vida que delas são derivadas. Estaríamos assim diante de um tempo que opera sobre o vazio das categorias vitais até aqui constituídas e que demandam romper com as mesmas para que a política-que-vem, o direito que vem, a vida que vem se apresentem. Agamben nos coloca diante do fim da história e de suas variáveis desafiadoras de transição para um mundo que vem.

Porém, ressaltamos que tanto em Nietzsche como em Agamben, o que está em jogo, diante da crise das estruturas metafísicas ocidentais não é a potencialização dos indivíduos em sua individualidade esteticamente atomizada, muito menos propostas de caráter coletivizante que possam amparar os indivíduos e a humanidade em suas contradições e paradoxos em busca de segurança e de felicidade, num mundo marcado pela insegurança e pela ansiedade de consumo de prazeres instantâneos, mas de reconhecer a potência da vida em sua condição de ser e de não-ser, em sua intensa potencialidade lúdica e artística de construir e destruir o mundo em curso, de renovar a condição vital politicamente justificada, mantendo o humano e seu mundo em constante abertura para o que vem na cotidianidade e facticidade imanente, necessariamente contingente da vida humana.

Finalizamos estas considerações com três advertências. A primeira delas se apresenta no sentido de afirmar que muito mais do que conferir respostas à reforma ou a transformação da condição humana e do mundo, ou destilar nestas páginas todo o pessimismo do mundo, o que estava em jogo – e nos parece que esta pode ser uma condição para manter-se coerente com o pensamento de Nietzsche e Agamben, é manter atuante a potência do pensamento, a potência da crítica, da inconformidade com às estruturas civilizatórias que procuram conformar às estruturas biopolíticas vigentes às potenciais vitais inerentes à condição de ser humano. Ou seja, muito mais do que conferir respostas, ou apontar caminhos ao apequenamento, massificação e banalização da vida pela violência que irrompe do estado de exceção em que estamos inseridos, o que está em jogo, é manter viva a potência do pensamento, a criatividade inerente a condição humana de constante fazer e refazer o mundo

em que ele insere sua vida e lhe confere sentido e finalidade, tendo presente a advertência de que a má sorte de nossas perguntas são as respostas que conferimos e sua pretensão de veracidade.

A segunda advertência diz respeito às opções teóricas e conceituais assumidas pelo autor desta tese, na medida em que não foi seu objetivo realizar um estudo exegético dos conceitos presentes na estruturação do pensamento de cada autor, mesmo reconhecendo a importância deste nobre trabalho intelectual, mas acima de tudo, de dar-se o direito de correr o risco de pensar o próprio tempo à luz das contribuições analíticas e interpretativas de Nietzsche e Agamben e demais pensadores em sua condição secundária em relação à centralidade do objeto. Portanto, reiteramos que de forma alguma assumimos como verdade incontestada as considerações tecidas à luz dos dois pensadores, principalmente no terceiro e último capítulo, mas de oportunizar o debate e dar-se conta de que pensar o mundo em suas categorias vitais, ontológicas, políticas e éticas é possível e desejável no contexto em que nos encontramos e como herdeiros da razão inventada nas origens de nossa civilização.

A terceira se apresenta na continuidade do argumento de Agamben, de que toda obra escrita, sinaliza para outras obras não escritas, esquecidas, ou mesmo cuja profundidade e amplitude de seu questionamento nos escapam. A experiência vital de escrever uma tese é a experiência do limite do pensamento, de saber e não-saber, senão intuir que constantemente algo nos escapa, que por maior que sejam os esforços analíticos e interpretativos os argumentos não se submetem ao ato de nosso pensamento e, assim mantém sua potência, sua abertura para outras perspectivas analíticas. Desta forma, reconhecemos que a aproximação entre Nietzsche e Agamben implica em reconhecer pontos de contato que ficam em aberto nesta tese, entre eles: a concepção do humano; a questão da linguagem; a questão da arte; a questão do Estado, da democracia, da igualdade e dos direitos, entre outros. De qualquer forma, este é o resultado de nossos esforços até o presente momento e, sobretudo (in)satisfeito com o dever cumprido até aqui, mas realizado com a possibilidade de ter feito uma intensa experiência com Nietzsche, com Agamben e demais autores que secundariamente se apresentam na argumentação, mas também com os amigos professores e interlocutores que viveram e conviveram conosco esta intensa experiência da potência do pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGANANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brás. Coordenada por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani**. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2000.

_____. **MEDIOS SIN FIN: notas sobre la política**. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera: Valência: Pré-textos, 2001.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci d. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

_____. **Che cos' è un dispositivo?** Roma: Editora Nottetempo, 2006.

_____. **Lo abierto: El hombre y el animal**. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

_____. **A comunidade que vem**. Tradução António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. **Arte, Inoperatividade, Política**. (In). CARDOSO, Rui Mota. **Política – Politics. Giorgio Agamben; Giacomo Marramao; Jacques Rancière; Peter Sloterdijk. Crítica do Contemporâneo – Conferências internacionais Serralves**. Portugal. 2007. Páginas 17-49.

_____. **ESTÂNCIAS – a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **La potencia del pensamiento**. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno.** Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008 (Homo Sacer, II,2).

_____. **Nudità.** Roma: Nottetempo, 2008.

_____. **Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento (*Homo sacer II, 3*).** Roma-Bari: Editori Laterza, 2008.

_____. **O que é o contemporâneo e outros ensaios.** Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. **Signatura rerum. Sobre el método.** Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora S/A, 2009.

_____. DELEUZE, Gilles: PARDO, José Luis. **PREFERIRIA NO HACERLO; BARTLEBY EL ESCRIBIENTE. SEGUIDO DE TRES ENSAYOS SOBRE 'BARTLEBY.** España: Valencia: Pré-textos, 2009. Páginas 93-136

_____. **A política da profanação.** Entrevista concedida a Vlademir Safatle na Folha de São Paulo em 18/09/2005. Disponível em: <http://cristianccss.wordpress.com/2008/05/20/entrevista-agamben-para-a-folha> - Acessado em 09/09/2009. Páginas 01-08.

_____. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica.** Tradução de Moisés Sbardelotto. Disponível no site: http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959. Páginas 1-5, acessado em 20/10/2010.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Tradução de J. Oliveira Santos, SJ., e A. Ambrósio de Pina SJ. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O HOMEM E O TEMPO.** Tradução Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores). Páginas 233-257.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **NIETZSCHE E O PARADOXO.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **EROS E TÂNATOS: a vida, a morte, o desejo.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

AMATO, Pierandrea. **La natura umana e il potere: La nozione di biopolítica nell'opera di Michel Foucault.** (In): AMATO, Pierandrea (a cura di). LA BIOPOLITICA: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004. Páginas 15-40.

AQUINO, Santo Tomás. **Compêndio de Teologia.** Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973. (Coleção Os pensadores).

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo; pós-fácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. **As Origens do Totalitarismo III – Totalitarismo, o paroxismo do poder**. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979.

_____. **A promessa política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. **Sobre a violência**. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. São Paulo: Abril Cultural, 1973, (Coleção Os pensadores).

_____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002 (Volume II).

_____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002 (Volume III – Sumários e comentários).

_____. **De Anima**. Tradução, apresentação e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **A Política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARMESTO-FERNÁNDEZ, Felipe. **Então você pensa que é humano? Uma breve história da humanidade**. Tradução Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Tradução José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon LLuLL), 2005.

ASSMANN, Selvino José. **O ser humano como problema. Por um humanismo trágico e cristão**. (In) ROCHA, Maria Inês (Org). Humanismo e direitos: Festschrift a Agenor Brighenti. Passo Fundo: Berthier, 2007. Páginas 203-238.

_____. Apresentação. (In) FOUCAULT, Michel. **OMNES ET SINGULATIM [para uma crítica da razão política]**. Tradução de Selvino José Assmann. Desterro: Edições Nephelibata, 2006. Páginas I-V.

_____. Apresentação. (In): AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. Páginas 7-14.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **POTÊNCIA E SUPERAÇÃO: Perspectivas da Vontade (In) BARRENECHEA, Miguel Angel; CASANOVA, Marco Antônio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (Org.) Assim Falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, páginas 341-348.

BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. Tradução Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Editora Moderna, 1997 (Coleção Logos).

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos Modernos (In) LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa; Posfácio Silviano Santiago. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

_____. **Modernidade e Holocausto**. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

_____. **Modernidade e ambivalência**. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Vidas Desperdiçadas**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Vida Líquida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008.

_____. **Archipiélago de excepciones: comentarios de Giorgio Agamben y debate final**. Traducción: Albino Santos Mosquera: Montalegre, 5, Barcelona, 2008.

_____. **A Arte da Vida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

BAUMANN, Jochen. **A Nova Roupa do Cidadão**. (In) IHU On-line. O Estado de Exceção e a vida nua: A lei política moderna. Ano 3. N. 81 de 27 de outubro de 2003. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/1161201722.71pdf.pdf> - Acessado em 23/09/2009. Páginas 12-17.

BELARDINELLI, Alfonso. **O ÉDEN SEM DEUS: Cinco perguntas perigosas sobre o ensaio do filósofo Agamben que, modestamente, gostaria de pôr em questão toda a história da humanidade. Com um dispositivo...** Publicado em (*Il Foglio*, 21 de abril de 2007, p. VIII), Traduzido por Selvino José Assmann, Florianópolis – 27 de outubro 2008, acessível em 24.08.2008: <http://georgiamada.splinder.com/post/11876820>. Acessado 13/12/2009. Páginas 1-4.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editoria brasiliense, 1985 (Obras escolhidas volume 1).

_____. **Charles Boudelaire: um lírico no auge do capitalismo.** Tradução de José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Editora brasiliense, 1989 (Obras escolhidas volume 3).

_____. Tese IX. (In) LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”.** Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandr [tradução das Teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Crítica da violência: crítica do poder.** (In) Revista Espaço Acadêmico – Ano II, Nº 21, Fevereiro/2003, Mensal – ISSN 1519.6186, disponível em: http://www.espaçoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.htm: Acessado: 25/10/2010. Páginas 1-4.

BENTO, Antonio. **Forma de lei, messianismo e estado de exceção.** Julho de 2000, pp. 01-19. Disponível em: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-lei-messianismo.pdf> - acessado em 04/05/2010. Páginas 1-19.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico.** Barueri, SP: Manole, 2003.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia.** Consultoria da edição brasileira Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BOLTON, Karmy Rodrigo. **G. AGAMBEN: VIDA, POLÍTICA Y POTENCIA. (Aproximación al problema político de la vida).** Disponível em http://www.biopolitica.cl/docs/Kamy_AGAMBEN_VIDA_POLÍTICA_POTENCIA.pdf. Acessado em 15/04/2009. Páginas 01-09.

BORNHEIM, Gerd A (Org.). **Os Filósofos pré-socráticos.** São Paulo: Editora Cultrix, MCMLXXVII.

BRAIDA, Celso R. A crítica do conhecimento em Nietzsche. (In) TÜRCKE, Christoph (Coord.). **Nietzsche: uma provocação.** Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, GOETH-INSTITUT/ICBA, 1994.

BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega Vol II.** São Paulo: Editora Vozes. 1997.

BRUN, José Thomaz. **Nietzsche: as artes do intelecto.** Porto Alegre: L&PM editores, 1986.

BRÜSEKE, Franz Josef. **A técnica e os riscos da modernidade.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

_____. **A Modernidade Técnica.** (In). Revista Brasileira de Ciências Sociais, Volume 17, Nº 49, Junho de 2002. Páginas 135-173. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acessado em 26/03/2008.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico.** Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CAPELA, Carlos Eduardo Schmidt. *Categorias italianas*. (In): PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008. Páginas 165-223.

CASA NOVA, Marco Antônio. *Experiência e niilismo: Nietzsche e o problema do devir*. (In): BARRENECHEA, Miguel Angel; CASANOVA, Marco Antonio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (org.). **Assim falou Nietzsche III – Para uma filosofia do futuro**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. Páginas 99-107

_____. **O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben: una arqueologia de la potencia**. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

CHIARELLO, Mauricio. **Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana**. (In)Revista KRITERION: Revista de filosofia, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2007000100011&script=sci_arttext, acessado em 25/05/2010. Páginas 183-201.

CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P. ; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. ROMA: Manifestolibri, 2006. Páginas 207-211.

COSTA, Flávia. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Tradução de Susana Scramim (In). **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. V. 18 – nº 1, p. 131-136, Niterói, Jan/Jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011, acessado em 15/06/2010.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução Antonio M. Magalhães. Porto (Portugal): Rés-Editora, 2001.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo:Escuta, 2002.

_____. *Conclusões (do VII Colóquio Internacional de Royaumont “Nietzsche” SOBRE VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO*. (In) ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) *Deleuze... [et al.]*. **Por que Nietzsche?** Rio de Janeiro: Achiame, 1972. Páginas 19-29.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973.

DÍAZ, Esther. **Biopolítica y Ética**. Artigo disponível em: <http://www.estherdiaz.com.ar/textos/biopolitica.htm>. Acessado em 03/02/2008. Páginas 1-18

DUMONT, Louis. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica.** Tradução José Leonardo Nascimento; revisão Antônio Penalves Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

HERÁCLITO (Apud) BORNHEIM, Gerd A (Org.). **Os Filósofos pré-socráticos.** São Paulo: Editora Cultrix, MCMLXXVII.

ESPOSITO, Roberto. **BÍOS. Biopolítica y filosofía.** Traducción de: Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Aristóteles: A plenitude como horizonte do ser.** São Paulo: Moderna, 1994.

FASSIN, Didier. **Biopolítica** (In) RUSSO, Marisa; CAPONI, Sandra (Org.). **Estudos de filosofia e história das ciências biomédicas.** Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. s/d.

FERRY, Luc. **O homem-Deus, ou, O sentido da vida.** Tradução de Jorge Bastos, 3 edição. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

_____. **APRENDER A VIVER: Filosofia para os novos tempos.** Tradução Véra Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche.** Tradução Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa (Portugal): Presença. S/d.

FOGEL, Gilvan. Apresentação (In) NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm **A Vontade de Poder.** Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Páginas 9-13.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).** Tradução Andréa Daher; consultoria, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997.

_____. **História da sexualidade: A vontade de saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France.** Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **OMNES ET SINGULATIM: Para uma crítica da razão política.** Tradução de Selvino José Assmann. Desterro – Brasil: Edições Nephelibata, 2006.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida: Michel Foucault; Gilles Deleuze; Slavoj Žižek;** compilado por Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi. Buenos Aires: Paidós, 2007.

_____. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978).** Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979).** Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANÇOIS, Châtelet. **Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël/François Châtelet;** prefácio, Jean Toussaint; tradução, Lucy Magalhães; revisão, Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização.** Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GADAMER, Georg; HÖLSE, Vittorio; VEGETTI, Mario. **AS RAÍZES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO: OS SOFISTAS** - Entrevistas concedidas à Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche - RAI - Itália. Texto acessado por Internet: <http://www.emsf.rai.it>) – Acessadas pelo site: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/hosle.htm> em 19/08/2009. Páginas 1-8.

GAETA, Giancarlo. JACOB TAUBES: MESIANISMO Y FIN DE LA HISTÓRIA. (In): MATE, Reys; ZAMORA, A. José (Ed.). **Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente.** Rubí (Barcelona); Anthropos Editorial, 2006. Páginas 13-96.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne: o homem na idade da técnica.** Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GARCÉS, Marina. La vida como concepto político – Una lectura de Foucault y Deleuze. (IN) MAIA, Antonio Cavalcanti e BRANCO, Guilherme Castelo. **Filosofia Pós-Metafísica.** Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006.

GÁRCIA MORENTE, Manuel. **Fundamentos de Filosofia I: lições preliminares.** Tradução e prólogo de Guilherme de La Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

GASSET, José Ortega y. **Meditação sobre a técnica: Vicissitudes das ciências. Cacofonia na física.** Tradução e Prólogo de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Limitada, 1963.

GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín. Prólogo. (In). FOUCAULT, Michel. **Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida: Michel Foucault; Gilles Deleuze; Slavoj Žižek.** Buenos Aires: Paidós, 2007. Páginas 09-34.

GIVONE, Sergio. **Desencanto del mundo y pensamiento trágico**. Madrid: Visor, 1991.

_____. **Historia de la nada**. Traducción Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires (Argentina): AH - Adriana Hidalgo, 2001.

GONZAGA, Drauzio. Nietzsche, filósofo da vida ou a “verdade” na perspectiva. (In) ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) Deleuze... [et al.]. **Por que Nietzsche?** Rio de Janeiro: Achiamé, 1972. Páginas, 91-97.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

GRAU, Eros Roberto. Apresentação. (In): SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradutor Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Páginas IX-XIV.

GUERRA, Jorge Acevedo. Meditación acerca de nuestra época: una era técnica. (In) SABROVSKY, Eduardo. **La Técnica en Heidegger. Antología de textos**. Santiago del Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2006-2007.

GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade: doze lições**. tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HANS, Jonas. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ.: Editora Vozes, 2004.

HEFFES, Omar Darío. Foucault y Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida. (In) Revista Aulas. **Dossiê Foucault**. N. 3 – dezembro 2006/março 2007. Organização: Margareth Rago & Adilton Luís Martins. Disponível em : <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/22.pdf>. - Acessado em 12/12/2009. Páginas 1-22.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A RAZÃO NA HISTÓRIA: Introdução à Filosofia da História Universal**. Tradução Arthur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1995.

_____. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da Técnica**. Tradução e apresentação de Marco Aurélio Werle. Cadernos de Tradução, n 2. DF/USP, pp. 40-93, 1997.

_____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.** Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973 (Coleção Os Pensadores XLV).

HERÁCLITO (Apud) BORNHEIM, Gerd A (Org.). **Os Filósofos pré-socráticos.** São Paulo: Editora Cultrix, MCMLXXVII.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991.** Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONESKO, Vinicius Nicastro. **O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben.** Coordenação João C. Galvão Jr., Renato Nunes Bittencourt, Willis Santiago Guerra Filho. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009 (Revista Filosófica política do direito AGON; V. 3). Páginas 101.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão.** São Paulo: Centauro Editora, 2000.

HUME, David. **Investigação Acerca do Entendimento Humano.** São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção os Pensadores).

HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

IORIO, D' Paolo. O eterno retorno. Gênese e interpretação. (In): MARTON, Scarlet (Editor Resp.) **Cadernos Nietzsche.** São Paulo: 2006. Nº 20. Páginas 7-12.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia III – METAFÍSICA.** Tradução de Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1972.

JUNIOR, Oswaldo Giacóia. **A genealogia dos preconceitos.** (In) Folha de São Paulo - Cardeno Mais Nº 443 de 06/08/200. Páginas 12-14

_____. **Notas sobre direito, violência e sacrifício.** (In) doipontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p. 33-47, outubro, 2008, disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/viewFile/14659/9838>, acessado: 02/05/2010. Páginas, 33-47.

_____. **Crítica da moral, como política em Nietzsche.** Disponível em <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>. Acessado em 28/06/2007, páginas 01-10, p. 01.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução Valério Rodhen. São Paulo: Editor Victor Civita, 1974, (Coleção Os Pensadores).

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução Valério Rodhen. São Paulo: Editor Victor Civita, 1974, (Coleção Os Pensadores).

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

KLOSSOWSKI, Pierre. ESQUECIMENTO E ANAMNESIA NA EXPERIENCIA VIVIDA DO ETERNO RETORNO DO MESMO. (In) ESCOBAR, Carlos Henrique (org.) Deleuze... [et al.]. **Por que Nietzsche?** 1972, Páginas 31-39.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: O marxismo da melancolia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática, 1979.

LAFER, Celso. Prefácio. ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.

LARROSA, Jorge. **PEDAGOGIA PROFANA: Danças, piruetas e mascaradas**. Tradução: Alfredo Veiga-Neto. Revisão: Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Autêntica, 1998.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LINARES, Jorge. LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA: DESTINO Y PLEIGRO PARA EL SER DEL HOMBRE. (IN) **Revista: Signos filosóficos**, num. 10, Julio-diciembre, 2003. Páginas 15-44. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. México.

LINK, Daniel. **Retrato de um “pessimista”**. (In) IHU On-Line – Revista eletrônica da Unissinos. São Leopoldo, RS. Nº 81, de 27 de Outubro de 2003. Páginas 01-05.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973 (Coleção Os Pensadores).

LOPES, Silvina Rodrigues. A Íntima Exterioridade. (In). SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (Org.). **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte: Editora da UGMG, 2007. Páginas 71-80.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009.

LÖWITH, Karl. **Historia del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. Traducido por Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007.

_____. **De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. Traducido por Emilio Estiú. Buenos Aires (Argentina): Ed. Katz, 2008.

LÖWY, Michael. **A filosofia da história de Walter Benjamin**. Palestra feita pelo autor em 28 de janeiro de 2002 na sede do Instituto de Estudos Avançados da USP. Tradução de Gilberto P. Passos, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v16n45/v16n45a13.pdf> . Acessado em 28/06/2010. Páginas 199-203.

_____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandr [tradução das Teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUTZENBERGER, José A. **Fim do Futuro? Manifesto Ecológico Brasileiro**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1986.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. **Uma geografia da diferença**. In) SOCHA, Eduardo (Org.). **Filosofia Francesa Contemporânea**. São Paulo: Revista Cult Edição Especial de Janeiro de 2010. Páginas, 16-18.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, Biopolítica e o tempo presente. (In). NOVAES, Adauto (Org.). **O HOMEM MÁQUINA: A ciência manipula o corpo**. Companhia da Letras, 2003. Páginas 77-108.

_____; BRANCO, Guilherme Castelo (org.) **Filosofia Pós-metafísica**. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006.

MANSION, Suzane. A PRIMEIRA DOUTRINA DA SUBSTÂNCIA: A SUBSTÂNCIA SEGUNDO ARISTÓTELES. (In): ZINGANO, Marco (Coord.). **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. Páginas 73-92.

MANSION, Augustin. Filosofia Primeira, Filosofia Segunda e Metafísica em Aristóteles. (In): ZINGANO, Marco (Coord.). **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. Páginas 123-176.

MARGULIS, Lynn. **O que é vida?** Tradução Vera Ribeiro. Revisão técnica [e apresentação] Francisco M. Salzano. Rio de Janeiro Ed., 2002.

MARTINS, Hermínio. **Tecnologia, modernidade e política**. (In) Transições da modernidade. Revista Lua Nova. Nº 40/41 – Vol. 97. Páginas 289–322.

MARTINS, André. Apresentação: Spinoza e Nietzsche: aproximações. (In): MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Páginas IX-XV.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? (In): NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Páginas 289-317.

_____. INTRODUÇÃO - Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna”. (In): MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Páginas 1-15.

MATE, Reys; ZAMORA, A. José (Ed.). **Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente**. Rubí (Barcelona); Anthropos Editorial, 2006.

MARX, Karl. **Teses contra Feuerbach**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1974 (Coleção Os Pensadores).

MAYR, Ernest. **Isto é biologia: a ciência do mundo vivo**. Tradução Cláudio Ângelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MECA, Diego Sánchez. **En torno al Superhombre: Nietzsche y la crisis da la modernidad**. Barcelona (Espanha): Editorial Anthropos, 1989.

MELLO, Mario Vieira de. **NIETZSCHE: O Sócrates de nossos tempos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1993.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Tradução: Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MENDES, Alexandre; CAVA, Bruno. **A vida dos direitos: violência e modernidade em Foucault e Agamben**. Rio de Janeiro: NPL/AGON Grupo de Estudos, 2008, volume 2 (Revista Filosofia Política do Direito AGON). Páginas 104.

MIQUEU, Christophe. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo (In): MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Páginas 113-146.

MILOVIC, Miroslau. **Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida**. (In). Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp14/milovic.pdf>, acessado em 28/06/2010. Páginas 103-121.

MILLS, Catherine. **Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment an Happy Life**. Contretemps 5. Cecember 2004, páginas 42-62, disponível em: <http://www.scribd.com/doc/31099473/Agamben-s-Messianic-Politics-Bio-Politics-Abandonment-and-Happy-Life>. Acessado em 02/11/2010.

MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistema, Autores, Obras**. Tradução de J. Renard. São Paulo: Paulus, 1980.

_____. **Curso de filosofia**. Tradução do italiano de Benôni Lemos; revisão de João Bosco de lavor Medeiros. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio - De como filosofar é aprender a morrer**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editor Victor Civita, 1972. (Coleção Os Pensadores)

MOSCATI, Antonella di. **Zoe/Bíos**. (In) BRANDIMARTE, R; STUTTE-Chiantera P.; VITTORIO P. Di.; MARZOCCA, O.; ROMANO, O; RUSSO, A; SIMONE A. LESSICO DI BIOPOLITICA. Roma: Manifestolibri. 2006. Páginas 336-341.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANABLUME, 1997.

NABAIS, Nuno. **METAFÍSICA DO TRÁGICO: Estudos sobre Nietzsche**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

NEMO, Philippe. **O que é o Ocidente**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, (Coleção Dailética).

NETO, Leon Farhi. **BIOPOLÍTICA COMO TECNOLOGIA DE PODER. (IN)**. Revista. Intern. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.5, jan./jul. 2008. Endereço eletrônico: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/5807/10869>. Páginas 47-65.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução, notas e pós-fácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Considerações Extemporâneas: II – Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida. (In) Obras Incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-moral (1873). (In) Obras Incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como filosofar com o martelo**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2000.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.** Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, páginas 51-60

_____. **Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sabedoria para depois de amanhã.** Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Diosnio.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** Tradução e prefácio Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. **A Vontade de Poder.** Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NODARI, Alexandre. O pensamento do fim. (In): SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (Org.). **O comum e a experiência da linguagem.** Belo Horizonte: Editora da UGMG, 2007. Páginas 51-68.

OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. (In). PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben.** Rio de Janeiro: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008. Páginas 101-132.

_____. A herança foucaultiana de Agamben. (In) (In) SOCHA, Eduardo (Org.). **Filosofia Francesa Contemporânea.** São Paulo: Revista Cult Edição Especial de Janeiro de 2010. Páginas 32-34.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si, ou A questão do humano na filosofia de Nietzsche.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

OTTE, Georg. KANT, NIETZSCHE, AGAMBEN: Notas sobre a comunidade que vem (In) SELDMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. **O comum e a experiência da linguagem.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. Páginas 81-90.

PARMÊNIDES (Apud). BORNHEIM, Gerd A (Org.). **Os Filósofos pré-socráticos.** São Paulo: Editora Cultrix, MCMLXXVII.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant.** Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

_____. PELBART, Peter Pál. A utopia imanente (In) SOCHA, Eduardo (Org.). **Filosofia Francesa Contemporânea**. São Paulo: Revista Cult Edição Especial de Janeiro de 2010. Páginas 13-15.

PERSON-ANSELL, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Tradução Mauro Grama; Caludina Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997.

PIETTRE, Bernard. **Filosofia e Ciência do Tempo**. Tradução Maria Antonia Pires C. Figueiredo. Bauru, SP:EDUSC, 1997.

PORTOCARRERO, Vera. **As Ciências da Vida: de Canguilhem a Foucault**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

PUCHEU, Alberto (Org.) **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial: FAPERJ, 2008.

_____. Estâncias. (In): PUCHEU, Alberto (Org.) **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial:FAPERJ, 2008, páginas 45-73.

_____. **Giorgio Agamben: poesia, filosofia, crítica**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, GIOVANNI e ANTISERI, Dairo. **História Da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007. (Volume 2).

REINER, Hans. O Surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. (In) (In) ZINGANO, Marco (Coord.). **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. Páginas 93-122.

REIS, Maria Cecília Gomes dos. Introdução. (in) ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução, apresentação e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006. Páginas 15-39.

ROBERTO, Alberto. **“ENTREVISTAS FANDÁRDICAS” – GIORGIO AGAMBEN 28/02/2008** – Disponível em <http://albertoroberto.blogspot.com/2008/02/entrevistas-fandrnicas-giorgio-agamben.html> - Acessado em 09/09/2009. Páginas 01-10.

ROCHA, Silva Pimenta Velloso. **Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Tradução de Ivo Martinazo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

SAFATLE, Vladimir. MATERIALISMO, IMANÊNCIA E POLÍTICA: sobre a teoria da ação de Giorigo Agamben. (In) SEDLMAYER, Sabrina. GUIMARÃES, César. OTTE, Georg. (organizadores). **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Páginas 91-123.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: Biografia de uma tragédia**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCHAEFFER, Jean-Marie. **El fin de la excepción humana**. Traducción de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009.

SCHELER, MAX. **A posição do homem no cosmos**. Tradução e apresentação Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradutor Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHRÖDINGER, Erwin, **O que é vida? O aspecto físico da célula viva seguido de Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos**. Tradução de Jesus de Paula Assis e Vera Yukie Kuwajima de Paula Assis. São Paulo: Fundação da Editora UNESP, 1997. – (UNESP/Cambridge).

SEHELLART, Michel. **AS ARTES DE GOVERNAR: Do *regimen* medieval ao conceito de governo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Spinoza. (In) MARTINS (Org.) **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Páginas 17-36.

SEVERINO, Emanuele. **Horizonte ético para o nosso tempo (técnica e ética)**. Traduzido por Selvino J. Assmann. (In) <http://www.filosofia.it/pagine/pdf/Severino%20Orizzonte%20etico.pdf>. – Acessado em 24.04.2008. Páginas 1-16.

SILVA, Franklin Leopoldo. A banalidade da ética e da política. (In) **A política em tempos de nihilismo ético**. Instituto Humanitas Unissinos, nº 197, de 25/09/2006, disponível na Internet: <http://www.unisinos.br/ihuonline>. Acessado em: 05/03/2008.

SILVA, Márcio Bolda. **Metafísica e Assombro: Curso de Ontologia**. São Paulo: Paulus, 1994.

SIMMEL, Georg. **Intuición de La Vida: Cuatro Capítulos de Metafísica**. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Altamira, 2001.

_____. **Schopenhauer e Nietzsche**. Versión Castellana de Francisco Ayala. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **O QUINTO “EVANGELHO DE NIETZSCHE” é possível melhorar a Boa Nova?:** Conferência proferida em Weimar, no dia 25 de Agosto de 2000,

para comemorar o centenário do nascimento de Friedrich Nietzsche. Tradução Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SÜSSEKIND, Pedro. Prefácios para prefácios. (In): NIETZSCHE, Friedrich W. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução e prefácio Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. Páginas 7-16.

TAUB, Emmanuel. **La Modernidad Atrevesada: Teologia política y mesianismo**. Madrid: Mino y Dávila editores, 2008.

TAUBES, Jacob. **La teologia política de Pablo**. Madrid: Editorial Trotta, 2007

TAYLOR, Richard. **Metafísica**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1969.

TOYNBEE, Arnold. **A humanidade e a mãe-terra: uma história narrativa do mundo**. Tradução Helena Maria Camacho Pereira e Alzira Soares da Rocha. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

TREIN, Franklin. NIETZSCHE E A MODERNIDADE. (In) HÜME, Leda Miranda (Org.). **Profetas da Modernidade**. São Paulo: Sofia Editora SEAF, 1986.

TUGENDHAT, Ernest. **Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001**. (Organizado por Valério Rodhen). Canoas: Ed. ULBRA, 2002.

TÜRCKE, Christoph. **O LOUCO: Nietzsche e a mania da razão**. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

_____. Christoph. NIETZSCHE E SEU ATAQUE AOS IDEAIS. (In) TÜRCKE, Christoph (Coord.). **Nietzsche: uma provocação**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, GOETH-INSTITUT/ICBA, 1994.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Traducción de Carmen Revilla. Lisboa: Editorial Presença Ltda, 1987.

_____. **Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. **Entre Mito e Política**. Tradução de Cristina Murachco. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

VITTORIO, Di P.; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. ROMA: Manifestolibri, 2006.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ZILLES, Urbano. **O racional e o místico em Wittgenstein**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo (Capítulos II e V)**. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1974.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-Vindo ao deserto do Real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas**. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **A visão em paralaxe**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.