



Revista grifos

E-ISSN: 2175-0157

grifos@unochapeco.edu.br

Universidade Comunitária da Região de
Chapecó
Brasil

Bazzanella, Sandro Luiz; Maciel, Jonas Fabio
A ESTATIZAÇÃO DA VIDA E A CONDIÇÃO POLÍTICA DA AMIZADE EM GIORGIO
AGAMBEN

Revista grifos, vol. 24, núm. 38/39, 2015, pp. 143-158

Universidade Comunitária da Região de Chapecó
Chapecó, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=572967128008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A ESTATIZAÇÃO DA VIDA E A CONDIÇÃO POLÍTICA DA AMIZADE EM GIORGIO AGAMBEN

Sandro Luiz Bazzanella*

Jonas Fabio Maciel**

Resumo

O paradoxo que se estabelece em torno desta ansiosa busca pela vida é que em nenhum outro momento da história Ocidental 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 efemeridade, o instantâneo e o emergencial impedem ou dificultam os seres humanos de fazerem experiências na contemporaneidade, das formas-de-vida na qual transcorre o conjunto de eventos que compõem o que se denomina de vida. Frente ao fato, Agamben recorre aos princípios conceituais aristotélicos para estabelecer o vínculo que permite encontrar na amizade a dimensão ontológica e política da vida humana. Nesse sentido, a partir das reflexões agambenianas, no nobre sentimento da amizade encontram-se as potencialidades de uma vida que vem.

Palavras-chave: Vida. Potencialidades. Amizade. Política.

*Graduado em Filosofia (FFCLDB/RS - 1989). Mestrado em Educação e Cultura (UDESC - 2003). Doutor em Ciências Humanas (UFSC - 2010). Professor de Filosofia e Coordenador do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (UNC) - Campus Canoinhas. Líder do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas (CNPq) e do Grupo de Estudo em Giorgio Agamben (GEA) - www.agambenbrasil.com.br. E-mail: sandroluizbazzanella@gmail.com.

** Graduado em Filosofia (UNESPAR- 2012). Mestrando no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (UNC) - Campus Canoinhas. Professor de Filosofia no Estado de Santa Catarina. Membro do Grupo de Estudo em Giorgio Agamben (GEA). E-mail: jonasfmaciel@hotmail.com.

Sobre a Estatização do Biológico

O ponto de partida para estabelecer o debate em torno da estatização do biológico, implica, em um 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 Sobre a questão da (in)definição de vida na trajetória civilizatória ocidental assim se posiciona, a partir de suas pesquisas e investigações em sua fase genealógica: “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.”²

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. Para o filósofo italiano Giorgio Agamben, corroborando com o argumento de Foucault, salvaguardadas suas diferenças teóricas, conceituais e metodológicas, 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.”³

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 apresenta-se 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, o que é feito, em um primeiro momento, de forma segmentada e, posteriormente, unificando, de forma sistemática,

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

2 FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 134.

3 AGAMBEN, Giorgio. **Loabierto**: El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 31.

as 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 desta 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, 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 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. (...) Aristóteles, na *Ethicanicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíostheoreticós*) da vida de prazer (*bíosapolausticós*) e da vida política (*bíos políticós*), 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.⁴

A consequência desse projeto antropocêntrico que se efetiva na modernidade é a captura da vida em sua definibilidade biológica pela política. Assim, a biopolítica se manifesta como a condição de conferir ordem e certeza à vida humana por meio de

4 AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 09.

sua conceituação, classificação e administrabilidade. Definida sob esses 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 à morte de sua população, a qual passa a ser patrimônio biológico da nação. Nesse contexto, proliferam os discursos, as técnicas de saber e de poder sobre a vida.

A partir dessas perspectivas políticas e administrativas desenvolvidas na modernidade a partir das técnicas de saber e, conseqüentemente, de poder, que passam a definir e a conceituar a vida, opera-se uma dupla cisão. Em um primeiro momento a vida é inserida em um plano de historicidade. Historicidade amparada em uma concepção temporal evolutiva. Há uma história do desenvolvimento da vida em sua totalidade no planeta Terra. História situada em um 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.”⁵

A segunda cisão estabelece-se 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.”⁶ 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 a partir 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 funções são

5 FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 135.

6 Ibidem, p. 135.

mormente reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.”⁷

7 Ibidem, p. 135

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.⁸

8 Ibidem, p. 135.

Paradoxalmente a esse 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.

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, da 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 esse esvaziamento da dimensão pública já se apresentava no Império Romano com a promoção do social e aprofundou-se na perspectiva judaico-cristã medieval 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 refugiam-se do confronto das pluralidades que envolvem os interesses da “*res publica*” e passam a dedicar-se 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 (...).⁹

9 ARENDT, Hannah.
A Condição Humana.
Rio de Janeiro: Forense
Universitária, 1991, p. 47.

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, em uma realidade que reflita a estética da felicidade comum à todos os cidadãos.

No contexto moderno de otimização dos indivíduos em torno da massificação da biotividade 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 em uma perspectiva temporal futura, uma vez que a biotividade 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 esse esvaziamento da vida, outrora pautada em dimensões ontológicas e políticas alicerçadas no espaço público, na dinâmica comunitária, remetendo a formas-de-vida crescentemente privatizadas, fechadas em si mesmas, individualizadas, cujo sentido ontológico e político realiza-se em uma 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.

A vida, vinculada hegemonicamente à sua dimensão biológica, presta-se a uma perspectiva societária cujo paradigma é a busca da segurança¹⁰, que tem nos mecanismos de controle, de vigilância do que resta dos espaços públicos, uma de suas formas de manifestação mais contundentes. 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.”¹¹

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 criacionistas medievais, remete à responsabilidade dos 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

10 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 caracterizam-se 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.

11 SILVA, Franklin Leopoldo. A banalidade da ética e da política. **A política em tempos de niilismo ético**. Instituto Humanitas Unissinos, nº 197, de 25/09/2006, disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline>.

12 ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 204.

13 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.

14 ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 189.

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.¹²

É nesse 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 vida¹³ 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 as vinculam à ideia de humanidade. “[...] a vida sem discurso e sem ação [...] está literalmente morta para o 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.”¹⁴

Para além de qualquer discurso que possa ser taxado simplesmente de pessimista, o que se pode constatar nessa 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 sua biologicidade.

Contemporaneamente e biologicamente, os seres humanos estão preocupados com investimentos sobre o próprio corpo, na busca da saúde perfeita, na longevidade, mesmo que isso

signifique apenas “uma vida gorda e feliz”, é um mundo definido tecnicamente e que dispense de esforços de pensamento e ação considerados desnecessários, senão supérfluos, em um 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.

A estrutura Política da Amizade a partir de Giorgio Agamben

O tema da Amizade tem sido recorrente entre os filósofos. Essa afirmação pode ser demonstrada pelo fato da aproximação entre o próprio ato de filosofar e a amizade presente desde os antigos gregos. Nesse sentido, no percurso da filosofia, surgiram os mais diferentes pensadores com as mais diferentes abordagens e, ao mesmo tempo, desenvolveu-se o senso comum construído no bojo das tendências atuais em torno do amplo sentido da amizade.

Aristóteles dedica os livros VIII e IX da “Ética a Nicômaco” à questão da amizade. Nos argumentos iniciais do livro VIII, o filósofo estagirita apresenta a amizade como uma virtude: “*amizade*, pois ela é uma virtude ou envolve a virtude, além do que constitui uma das exigências mais imprescindíveis da vida – ninguém, com efeito, optaria por viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens.”¹⁵

Para o filósofo grego antigo, a *amizade* é uma virtude inerente ao humano. A condição de ser humano implica necessariamente a disposição e a vontade de querer conviver com o outro ser humano. Ou seja, o reconhecimento da própria humanidade depende do reconhecimento da humanidade do outro e, nesse movimento dialético de reconhecer-se no reconhecimento do outro, afirma-se a existência e o desejo de compartilhar o mundo com o outro. Ou ainda, a existência do mundo humano justifica-se na necessidade do con-sentimento e da con-divisão do mundo com o ser humano outro, com a alteridade. Nas palavras do próprio filósofo:

Amigos constituem um auxílio ao jovem a fim de protegê-lo do erro; aos velhos, para deles cuidar e suplementar sua capacidade de ação que lhe falta em sua fraqueza; aos que se acham no acme da vida, para assisti-los nas ações nobres – “quando dois camin-

15 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, 2002, Livro VIII, 1, p. 215.

16 Idem, p. 215

ham juntos...”, pois dois estão tanto melhor capacitados tanto para planejar quanto para executar.¹⁶

Em outra passagem, Aristóteles, depois de considerar os diversos tipos de amizades presentes nas relações entre pais e filhos, entre conjugues, egisladores, entre os que comandam o Estado, considera o fato de que o sentimento de amizade existe universalmente entre os homens presente entre as mais diversas culturas, reafirmando o fundamento ontológico do humano como um ser no mundo e que necessita compartilhar o mundo com os demais seres humanos. É inerente a condição do humano, acolher o outro como humano. Sob tais pressupostos, o filósofo estagiria nos conduz a consideração de o estabelecimento de laços de amizade requer o amor, o acolher-se a si próprio, o querer o bem a si e, como extensão do amor de si, acolher, amar e querer o bem do outro que compartilha o mesmo tempo e espaço existencial.

A forma perfeita da amizade é aquela entre os indivíduos bons e mutuamente semelhantes e matéria de virtude. Isto porque esses amigos se desejam igualmente o bem alheio *na qualidade* de bem e são bons em si mesmos. Ora, são aquele que querem o bem de seus amigos em favor de seus amigos que são amigos no sentido mais pleno, visto que se amam por eles mesmos e não *acidentalmente*. Por conseguinte, amizade destes dura enquanto permaneçam ele bons – e a virtude é duradoura. E cada um é bom *relativamente* ao seu amigo tanto quando *absolutamente* visto que os bons são tanto bons absolutamente quanto úteis entre si.¹⁷

17 Ibidem, p. 219

Assim, virtude, bondade, gratuidade e utilidade são condições necessárias para a efetivação e manutenção da amizade. Aristóteles nos permite compreender que é inerente à amizade certa dose de pragmatismo utilitarista, na medida em os indivíduos, a partir de uma economia do bem viver, calculam a importância do compartilhamento dos esforços de construção de um mundo capaz de acolher a existência humana em sua plenitude. Sob tais pressupostos, não pode haver amizade entre indivíduos em que uma das partes não pauta sua ação pela busca do bem comum, em que uma das partes pauta sua ação em uma espécie de pragmatismo extremado, utilizando o outro como meio para o alcance exclusivo de seus interesses. A amizade apresentam-se na plenitude de sua condição política, ética e estética quando se afirma no equilíbrio das ações humanas, fundadas na busca de bem, do belo, da felicidade no âmbito público da existência humana.

[...] todos os atributos que amigos devem possuir. Todo afeto é baseado no bem ou no prazer, seja absoluto, seja relativo à pessoa que o sente é fomentado por similaridade de algum tipo; mas essa amizade possui todos esses atributos nos próprios amigos, pois eles são semelhantes, absoluta e relativamente bons e agradáveis daquela forma. [...] é entre indivíduos bons que o afeto e a amizade existem sob a sua forma mais completa e melhor.¹⁸

18 Ibidem, p. 219

É recorrente nos dias atuais designar amizade à relação de duas ou mais pessoas que agem de acordo com interesses semelhantes, com afeição positiva recíproca no sentido da vida privada. Para tanto, cada vez mais, destaca-se a urgência em torno da questão, uma vez que o termo “amizade” tem vinculado-se, entre outros sentidos, à fragilidade múltipla, virtual e epidérmica que circula em mídias sociais, ou ainda, em situações condicionadas por interesses materiais, individuais e/ou coletivos cada vez mais recorrentes e que acabam por limitar as potências das experiências próprias da vida humana. No entanto, nos aproximaremos do sentido atribuído por Agamben, no qual parte de princípios aristotélicos para articular suas reflexões e proposições filosóficas que atribui à amizade a nobre condição ontológica e política.

Já podemos observar no período renascentista o filósofo Montaigne (1533-1592) ao referir-se à amizade diferenciando-a da relação paternal, levando em consideração as diferenças e obrigações naturais.

Nas relações entre pais e filhos é mais o respeito que domina. A amizade nutre-se da comunicação, a qual não pode estabelecer-se nesse domínio em virtude da grande diferença que entre eles existe, de todos os pontos de vista; e esse intercâmbio de ideias e emoções poderia chocar os deveres recíprocos que a natureza lhes impôs, pois se todos os pensamentos íntimos dos pais se comunicassem aos filhos, ocorreriam entre eles familiaridades inconvenientes. Mas ainda, não podem os filhos dar conselhos ou formular censuras a seus pais, o que é entretanto uma das primeiras obrigações da amizade.¹⁹

19 MONTAIGNE, Michael de. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1970, p. 178-179.

Interessante notar a função de aconselhar ou mesmo censurar os amigos inconvenientes na maioria das relações, assim demonstrado pelo filósofo francês. Nesse sentido, na maior parte dos laços que estabelecemos, a relação com esses que chamamos de amigos não passa de vínculos ou inconscientes interesses

oportunistas necessários à sobrevivência. Importante considerar o fato de que a necessidade está situada no reino da sobrevivência já presente no vocabulário aristotélico ao referir-se à gestão econômica da vida, distante das potencialidades que a vida humana pode adquirir ao superar tal condição, demonstrando que a amizade, bem como a política, são ações próprias da ação humana.

A presente dificuldade de conceituar o termo amizade permitiu ao pensador italiano Giorgio Agamben refletir sobre o problema filológico do nobre sentimento, tecendo uma crítica à cultura “falacêntrica” da amizade nas seguintes perspectivas:

É possível que o particular estatuto semântico do termo “amigo” tenha contribuído para esse mal-estar dos filósofos modernos. É sabido que ninguém nunca conseguiu definir satisfatoriamente o significado do sintagma “te amo”, tanto que se pode pensar que seja de caráter performativo – ou seja, que o seu significado coincida com o ato do seu proferimento. Considerações análogas poderiam ser feitas para a expressão “sou seu amigo”, mesmo se aqui o recurso à categoria do performativo não pareça possível. Creio, antes, que ‘amigo’ pertença àquela classe de termos que os linguistas definem como não predicativos, ou seja, termos a partir dos quais não é possível constituir uma classe de objetos na qual inscrever os entes a que se atribui o predicado em questão.²⁰

20 AGAMBEN, Giorgio. **O Amigo**. Chapecó: Argos, 2009, p. 02.

A categoria performativa do termo “amigo” refere-se à impossibilidade de uma relação objetiva da linguagem com o mundo. Para facilitar a compreensão, o pensador italiano demonstra a convergência da condição terminológica do termo “amigo” com qualquer expressão de insulto, sendo ambos exatamente a condição de uma não relação direta entre o termo e seu significado, ou seja, os termos carregam a característica ilógica de não correspondência com seu significado, o que permite a eficácia do insulto, sendo que este não admite defesa aceitável do insultado exatamente pelo fato de se tratar de uma incoerência do termo que se apresenta impróprio. A partir do exemplo, percebemos a dificuldade linguística em questão, ou seja, a amizade não pode ser demonstrada por imperativos categóricos, conceitos ou classe de sujeitos. Sendo assim, o termo “amigo” possui apenas uma experiência da linguagem de termos não predicativos que supera qualquer possibilidade de significação.

A melhor indicação do problema em questão pode ser estabelecida com menção a Aristóteles (384-322 a.C.), mais

propriamente na obra “Ética à Nicômaco”, quando faz alusão ao termo con-sentimento. Ou seja, a experiência do bem em si, com referência a si, ao mesmo tempo em que a mesma experiência também estende-se ao amigo, sendo este outro si mesmo. Se a experiência de existência é um bem em si, também torna-se desejável que o amigo exista, aquele que “con-sente” se realiza na convivência. Portanto, a amizade estabelece-se em comunidade, pois o sentir é próprio de quem existe, tornando a amizade uma nova condição, a de con-sentir com o amigo a experiência da vida.

O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo. No ponto em que eu percebo a minha existência como doce, a minha sensação é atravessada por um con-sentir que a desloca e deporta até o amigo, até o outro mesmo. A amizade é essa dessubjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si.²¹

21 Ibidem. p. 04.

Aqui encontra-se a apresentação do caráter ontológico e político da amizade, uma vez que é a instância do con-sentimento pelo qual o ser eu não se realiza como idêntico ao ser amigo mas é o sentimento de existência do outro na própria existência, é a conditio que une os dois elementos permeados pelo sentimento de existir e nomeado por amizade. O sentimento imanente do ser amigo, podendo se dizer indescritível é a forma própria da sensação de ser. Por isso, em termos agambenianos, a condição humana existencial é atravessada por uma potência política, “essa intensidade é o *syn*, o ‘con-’ que divide, dissemina e torna conditio – aliás, já sempre conditio – a própria sensação, a própria doçura de existir.”²²

22 Ibidem. p. 06.

Todavia, a experiência do con-sentir dá-se na prática da convivência, na comunhão de pensamentos e ações exemplificando o caráter político da amizade e, ao mesmo tempo, diferenciando dos outros animais, como o gado que con-divide o pasto. Portanto, a amizade como con-sentimento implica na experiência de partilhar não objetos, mas ter parte na própria existência do ser, “a amizade é o compartilhamento que precede qualquer divisão, porque o que há para partilhar é o próprio fato de existir, a própria vida. É essa partilha sem objeto, esse con-sentir original, que constitui a política”. Enquanto o gado con-divide o pasto, ou qualquer outro animal divide uma substância comum, ou mesmo humanos que dividem normas, espaços, bens materiais etc., há uma condição

que precede qualquer divisão substancial chamada amizade, eis o con-sentimento sem objetos, ação própria e original da política.

Considerações finais

Segundo Agamben, dando continuidade aos estudos realizados por Foucault, a modernidade é marcada pela captura do corpo pela política, processo aqui denominado Biopolítica. Nesses termos, a política original foi substituída por técnicas do poder governamental, nos termos agambenianos, fazendo do campo, e não mais a *pólis* o *lócus* da política moderna. Interessante notar o fato já demonstrado por Montaigne e apresentado e acrescentado por Agamben, de que na amizade não há o predomínio de relações de poder, o que nos leva a entender que o compartilhar a existência difere substancialmente das tendências políticas modernas e contemporâneas. A amizade como um nobre con-sentimento, indica uma resistência aos limites impostos pela estatização da vida e, respectivamente, pode indicar a potência originária da vida qualificada e inevitavelmente política.

Dito de outro modo, talvez seja possível considerar que a provocação que Giorgio Agamben nos dirige quando reflete sobre a amizade apresente-se em três perspectivas correlacionadas: a primeira implica no fato de que pensar a amizade significa colocar em jogo a forma de vida que vem; a segunda estabelece-se no intercurso de pensar e agir na direção de uma vida quem, exigindo uma política que vem; e, em uma terceira perspectiva, como síntese vital das anteriores, o que está em jogo é, então, uma estética vital que vem.

Talvez seja interessante advertir que para Agamben a vida que vem, a política que vem, a estética que vem, não virão como resultado ou projeção de utopias revolucionárias, não virão do sonho ou da esperança em uma vida além-túmulo, não virão de qualquer aposta ou crença na positividade do futuro, mas vem a cada instante na imanência do mundo, das relações humanas, das existências que se colocam no jogo vital, procurando conferir beleza, harmonia à existência em sua totalidade.

Agamben, ao retomar a questão da amizade presente nos pressupostos civilizatórios ocidentais, o faz como forma da potência do pensamento e da ação entre seres humanos que resistem à lógica da mercadorização da existência ou como variável estatal da plena administração ou gestão econômica da

vida em sua dimensão meramente biológica. Resistir à visão da redutibilidade econômica e biológica da vida significa reafirmar a política como ação comum que pode conferir sentido estético a existência humana. E, nesse sentido, a amizade como sentimento que se estabelece entre aqueles que compartilham, con-dividem a vida, torna-se o epicentro da forma de vida que vem.

Talvez seja possível afirmar que para Agamben, na esteira da tradição filosófica ocidental, mas, sobretudo, mais próximo das perspectivas de Aristóteles, Hannah Arendt, Foucault, Deleuze, entre outros pensadores e salvaguardadas suas distintas perspectivas analíticas, o que está em jogo, nesse contexto de supervalorização das gestões econômicas e administrativas das vidas reduzidas em sua privacidade à condição biológica, não é o mero sobreviver, mas o viver bem, condição existencial alcançada no compartilhamento da existência, da vida que vem.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Loabierto**: El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. **O Amigo**. Chapecó: Argos, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. **As origens do totalitarismo**: III – Totalitarismo, o paroxismo do poder. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979,

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

_____. **Ética a Nicômaco**. Bauru. São Paulo: EDIPRO: 2002.
FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

MONTAIGNE, Michael de. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1970.
PELBART, Peter Pál. **Vida Capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

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 em: <http://www.unissinos.br/ihuonline>.

STATE CONTROL OF LIFE AND POLITICAL CONDITION OF FRIENDSHIP IN GIORGIO AGAMBEN

Abstract

The paradox that is established around this anxious search for life is that at no other time in Western history to life was so much in demand at the same time is obliterated, raped and reduced in their ontological and political potential, the mere condition biological. The ephemeral, instant and emergency prevent or hinder human beings to experiment nowadays, the life-forms in which passes the set of events that make up what is called life. Given the fact, Agamben uses the conceptual Aristotelian principles of establishing a bond that finds a friendship ontological and political dimension of human life. In this sense, from agambenianas reflections, the noble sentiment of friendship, are the potential for a life to come.

Keywords: Life. Potentiality. Friendship. Policy.