

EXERCÍCIOS PARA UMA VIDA EM DÉBITO

EXERCISES FOR A LIFE IN DEBT

EJERCICIOS PARA UNA VIDA EN DÉBITO

Apresentação

Apresentamos aqui a tradução de recente artigo da filósofa italiana Elettra Stimilli, docente da Universidade de Salerno (IT), que nos cedeu gentilmente a licença para sua publicação. A autora tornou-se conhecida sobretudo por seu livro **Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo** [*O débito do ser vivo. Ascese e capitalismo*] (Macerata, Quodlibet, 2011), que mereceu em 2012 o prêmio de melhor ensaio italiano de 2011. Ela é também autora dos seguintes livros: *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico* (Brescia, Morcelliana, 2004); *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt* (Macerata, Quodlibet, 1996); e *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti* (Macerata, Quodlibet, 2000). Stimilli faz parte de um grupo cada vez maior de intelectuais que procura compreender o significado, o alcance e os desafios teóricos e práticos da primazia do econômico na vida atual, e a consequente subsunção da política na economia. Isso equivale a uma ruptura com o silêncio em que viviam tanto a filosofia quanto as ciências humanas em geral a respeito da dimensão econômica da vida humana. Por outro lado, Stimilli inscreve-se numa vertente que procura fazer uma espécie de filosofia da economia, rediscutindo a leitura mais consagrada da modernidade como secularização, ou seja, como fim do sagrado, e assinalando a necessidade de compreender a modernidade não como morte da teologia ou como morte de Deus, mas antes como continuidade imanentizada da teologia cristã ou como transferência do divino para dentro do mundo, e, conseqüentemente, como presença do teológico no econômico. Assim, Stimilli não só retoma o legado de Max Weber a respeito da relação entre capitalismo e cristianismo, mas confronta este legado com a leitura sugerida em 1921 (e só conhecida em 1972) por Walter Benjamin, com seu breve "O Capitalismo como



religião". Ao fazer isso, a pensadora italiana chama à cena as leituras feitas por Karl Marx, por Friedrich Nietzsche, em sua "Genealogia da Moral", por Sigmund Freud, e mais recentemente por Michel Foucault, sobretudo em sua leitura do liberalismo e do neoliberalismo ("O nascimento da biopolítica"), por Giorgio Agamben e sua "teologia econômica", e por Roberto Esposito. Stimilli não só confirma que a primazia do econômico - presente na terminologia teológica da economia (por exemplo, crédito), na sinonímia entre dívida e culpa (*Schuld* em alemão), ou na importância da crença quando se personifica o mercado - tira atualmente dos indivíduos e das comunidades o controle do próprio destino, mas que esta experiência provavelmente provém de uma doença radical do humano, cujas origens de ordem material não podem deixar de ser vistas no plano cultural, ou melhor, no plano filosófico e religioso. É por isso que a característica do ser humano contemporâneo é a de um ser inevitavelmente endividado, ou seja, culpado, em falta, e cuja dívida e/ou culpa, através de uma ascese que não cessa, nunca pode ser paga. Por isso o débito é constitutivo do ser humano como tal. Este é o contexto no qual se situa o artigo que aqui apresentamos aos leitores, e no qual Stimilli continua sua reflexão trazendo ao debate outro instigante pensador contemporâneo, Peter Sloterdijk.

Selvino J. Assmann¹

¹ Selvino J. Assmann é doutor em Filosofia pela Pontificia Università Lateranense (Roma/IT, 1983), professor titular do Departamento de Filosofia, docente da graduação e do mestrado e doutorado de Filosofia, além de ser docente e coordenador do Doutorado do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. E-mail: selvinoassmann@gmail.com

EXERCÍCIOS PARA UMA VIDA EM DÉBITO²

Elettra Stimilli

STIMILLI, Elettra. *Per una vita in debito*. **Aut Aut**, Milano, Il Saggiatore, n. 355, 2012, pp. 154-170. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann.

No devir econômico do mundo que marca a nossa época está presente uma inédita relação entre as modalidades de existência dos indivíduos e a gestão planetária. As operações econômicas alcançaram um grau extremo de abstração e são cada vez mais dependentes de transações financeiras que determinam o andamento mundial de modo aparentemente autônomo com respeito à economia real e à existência dos indivíduos e das comunidades. Mas um investimento sobre cada uma das vidas é continuamente exigido sem que nada mais pareça ser possível demandar. Sob tal enfoque, até os "sacrifícios" invocados para enfrentar a atual crise econômica aparecem mais problemáticos no frente à maneira em que nos são apresentados.

A uma fase de desperdícios e consumos vem sendo contraposta uma época de poupanças e renúncias como se fosse um estado de contrapasso ou o momento expiatório de uma culpa cometida. Contudo, há uma trama mais profunda que une estes dois estados aparentemente antitéticos. O exercício para o sacrifício hoje exigido nos leva a refletir sobre uma possível conexão entre o ascetismo como prática sacrificial e a economia como forma de poder. Uma reconstrução deste percurso pode contribuir para verificarmos em que medida a vida de cada um participa da constituição do atual poder econômico. Neste contexto a antítese entre momento de gozo e momento ascético fica complicado e se abre uma perspectiva mais complexa³. Para uma visão crítica sobre tal complexidade parece ser especialmente fértil um confronto com o pensamento de Peter Sloterdijk a respeito desta temática.

² Quem sugeriu que o artigo trouxesse em português como título "Exercícios para uma vida em débito", e não simplesmente "Para uma vida em débito", foi a própria autora, inspirada no tema geral do número da revista *Aut Aut* (*Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk - Exercícios para mudar de vida. Em diálogo com Peter Sloterdijk*). Como se observa, este título do número da revista por sua vez é sugerido pelo livro de Sloterdijk - *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik [Tu deves mudar tua vida. Sobre a antropotécnica]*, publicado em 2009 (Nota do Tradutor).

³ Fiz uma análise mais ampla dos problemas aqui enfrentados no livro **Il debito del vivente. Asceti e capitalismo**. Macerata: Quodlibet, 2011.

A racionalidade econômica entre auto-referência e crédito

Uma reflexão sobre a racionalidade econômica hoje imperante nos leva a pensar que aquilo que permitiu à economia de se afirmar como poder planetário não é tanto uma lógica linear "voltada para o escopo" que, pelo menos a partir da idade moderna, foi identificada nos fundamentos dos mais relevantes mecanismos econômicos. A racionalidade instrumental finalizada na produção de bens, na realização de serviços, na troca de mercadorias e, por fim, voltada para a apropriação e satisfação do útil e do interesse pessoal, sozinha não basta para explicar o atual andamento da economia mundial. Não é que tudo isso não esteja em jogo. Contudo, o que tornou possível à economia capitalista afirmar-se de maneira global parece ser uma lógica mais complexa, menos linear, mais pegajosa e, por isso mesmo, mais perigosa.

O que é fundamental para o funcionamento da economia capitalista não é, portanto, apenas a produção, a troca e a apropriação de bens e riquezas como posse acumulativa, mas afinal de contas estática, mas sim a circulação dos mesmos num movimento contínuo e auto-referencial, que não encontra outro fim senão em si mesmo. Uma racionalidade instrumental e aquisitiva voltada para a acumulação e a posse pessoal não basta, sozinha, para sustentar e alimentar a existência do capital, cuja lógica fundamental é aquela "ilógica" do lucro fim em si mesmo.

Entre as teorias econômicas mais discutidas nos últimos decênios há aquela elaborada pela Escola de Chicago, que determinou uma mudança profunda nos modos de produção e que, de modo especial, parece representar a lógica econômica no sentido até aqui indicado. É a teoria do "capital humano"⁴. A maximização do útil identifica-se, nesse caso, com um investimento pessoal que, por si, se traduz em capital. Os seus efeitos não são redutíveis a benefícios apenas individuais, mas, tendo a ver com algo que por si mesmo é inapropriável, automaticamente envolvem o "bem comum". A forma extrema de capitalização representada pelo "capital humano" não tem a ver com o investimento em prestações específicas, mas se relaciona com as próprias faculdades que caracterizam a vida humana como tal. Também a atividade

⁴ Cf. sobretudo G.S. Becker, **Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education**. Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1964 (trad. italiana: **Il capitale umano**. Roma/Bari: Laterza, 2008.)

laboral não tem a ver só com o trabalho assalariado, mas é concebida como renda vitalícia que envolve os elementos mais íntimos de quem a realiza.

Nesta perspectiva, não só o trabalho vem a ser, por assim dizer, "libertado" da passividade a que estava submetido na sua forma clássica; não só é o consumo que deixa de se limitar à simples reconstituição de forças perdidas, tornando-se, ao invés disso, um fator produtivo de investimento. Mas sobretudo acontece que aquilo que, da vida humana, acaba envolvido nas atividades econômicas dominantes não é tanto a sua capacidade finalizada na produção ou na satisfação das necessidades, quanto o conjunto das faculdades normalmente vinculadas ao âmbito prático e não àquele econômico; vinculadas mais à ação do que ao trabalho ou ao consumo. O que está em jogo neste caso é um questionamento radical das categorias na base da cultura ocidental.

Segundo a clássica distinção aristotélica entre "*poiesis*" e "*praxis*", que marcou indelevelmente a reflexão neste campo, enquanto a "produção" tem como único escopo o produto que é distinto da atividade que o gera, a finalidade da "práxis" é, pelo contrário, inerente a ela; aliás, é a própria atividade (cf. *Ética a Nicômacos*, VI 1140b). A autofinalidade em jogo nesse caso é uma dimensão que deve ser remetida à natureza fundamentalmente potencial da ação, sobre a qual se detém com particular eficácia o discurso aristotélico. Enquanto a potência natural, em sentido restrito, é predeterminada para a sua atuação, a potência (*dynamis*) que, segundo Aristóteles, está em jogo na esfera ética, está desvinculada de qualquer predeterminação e acaba sendo praticamente abandonada a si mesma. Por isso, ela só existe graças ao "exercício" (*áskesis*) e ao "hábito" (*êthos*) (cf. *ibid.*, 1103a), os quais transformam, a partir do interior, o estatuto ontológico da potência, tornando-a de algum modo autônoma, ou seja, caracterizada pelo fato de já possuir em si a sua finalidade e de não dever deduzi-la de elementos externos, como ocorre no caso da potência meramente natural. Esta condição expõe a ação humana a toda a complexidade do contingente, dimensão que acabou determinando a discussão ética e política ocidental, condicionando também a autonomia do discurso econômico.

A enorme influência que as teorias econômicas do "capital humano" tiveram nas modalidades produtivas contemporâneas leva a nova reflexão que tenha em conta a derrubada da distinção entre "trabalho" e "ação" nelas realizado, a consequente inscrição do discurso econômico no discurso ético e político e a absorção destes na

economia. O que nesse caso está em jogo é a acumulação contínua, não ligada a atividades laborais específicas, mas ao elemento potencial da práxis intrínseco na própria "força-trabalho"⁵ e capaz de reproduzir constantemente valor no mesmo momento em que é produzido. Neste sentido, Kauchik Sunder Rajan utiliza o conceito de "biovalor" a fim de descrever a potência econômica constantemente expressa pela vida⁶. Tem-se aqui uma expressão que remete imediatamente ao recente debate sobre a biopolítica inaugurado por Michel Foucault. No entanto, não se trata apenas de um poder sobre a mera vida natural, privada, isto é, das suas qualidades e reduzida à "vida nua", conforme - seguindo a linha de Foucault - se passou a entender quando se discutiu nos últimos anos a respeito da biopolítica. O que, sim, está em jogo é um dispositivo que se aplica à própria capacidade auto-referencial do ser vivo humano, a de dar forma e valor à sua vida. Aliás, o próprio Foucault entende algo parecido no seu trabalho de exploração a respeito das relações íntimas entre as técnicas governamentais do poder e as tecnologias do eu.

Nas modalidades produtivas contemporâneas, a maximização do útil consiste num investimento sobre a própria vida de cada um, cujos efeitos, enquanto relativos à práxis e não só ao trabalho, não são redutíveis exclusivamente aos benefícios individuais, mas implicam intrinsecamente o que é comum. Isso nos leva a novas reflexões sobre a distinção entre bem público e propriedade privada⁷, que nos permitem redefinir o vínculo opaco entre os dois elementos que anima a economia capitalista. Trata-se de um nexos que não tem a ver apenas com os seus desenvolvimentos recentes, mas que é evidente também nas suas primeiras manifestações, como observa Karl Marx ao assinalar o vínculo entre "débito público" e "acumulação originária".

A acumulação originária do capital, para Marx, está intimamente relacionada ao vínculo entre "crédito" e "débito público". Por outras palavras, a acumulação não nasce de um simples ato de apropriação (aquilo que Carl Schmitt viria a definir com a palavra alemã *Nahme*, de *nehmen*, "tomar"⁸). Para que haja acumulação é necessária a

⁵ cf. Paolo Virno. **Grammatica della multitude. Per una analisi delle forme di vita contemporanee**. Roma: DeriveApprodi, 2002, p. 54.

⁶ Cf. K.S. Rajan. **Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life**. Durham/Londres: Duke University Press, 2006.

⁷ Cf. M. Hardt / A. Negri. **Comune. Oltre il privato e il pubblico**. Milão: Rizzoli, 2010.

⁸ Cf. Carl Schmitt. *Nehmen / Teilen / Weiden*. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zustellen. **Gemeinschaft und Politik**, I, n. 3, 1953, pp. 18-27.

estreita relação que se produz entre crédito e débito público. O aumento de um não existe sem a existência de outro. O débito público é uma falta que não deve ser suprida, mas deve ser reproduzida, pois sem a sua existência não existe nem mesmo o capital. Uma circulação fim em si mesma entre acumulação e endividamento está no fundo deste mecanismo. E Marx sustenta que na origem desta circulação fim em si mesma existe uma forma de fé, que se alimenta do círculo vicioso entre crédito, débito e capital. " O crédito público - afirma Marx - torna-se credo do capital"⁹. A circulação fim em si mesma que produz lucro e acumulação é um movimento a que se deve dar crédito, em que se deve crer. Uma adesão absoluta da vida de cada um àquilo que, também, resulta ser fim em si mesmo é a condição de existência da acumulação. Atualmente, isso se torna ainda mais possível devido ao fato de que adere a isso precisamente o próprio ser autotélico da existência humana, aquela dimensão prática, que, contrariamente ao trabalho, não tem outro fim senão em si e que acaba, assim, definitivamente implicado nos processos econômicos.

Entre débito e acumulação surge, em nossos dias, um vínculo ainda mais forte do que aquele delineado por Marx em *O Capital*. Não só os processos produtivos sofreram uma mutação profunda, mas, através do direcionamento da poupança das economias domésticas para os títulos acionários, realizou-se a plena inclusão da vida de cada um no mundo financeiro. Neste sentido, não só é falso pensar que a crise a que estamos assistindo tenha sido desencadeada por um desordenamento totalmente interno às finanças, portanto independente dos processos produtivos clássicos e neste sentido "excepcional". O fato de que as finanças sejam consubstanciais à produção de bens e serviços, e, por conseguinte, ao mundo do trabalho em sentido clássico é um fenômeno visível a todos já há diversos anos (pelo menos tanto quanto o são os cartões de crédito com que, nesse sentido, cada um pode relacionar-se cotidianamente). Com o maciço direcionamento da poupança das economias domésticas para os títulos acionários efetuou-se a plena subsunção das vidas individuais ao mundo financeiro. Isso tornou possível a aproximação do débito privado com o débito público e a consequente transfiguração do endividamento para que se torne motor da economia mundial. Mais do que falar de economia financeira separada da economia real é necessário agora começar a falar de economia do débito.

⁹ K. Marx. **II Capitale**. Roma: Editori Riuniti, 1964, p. 817.

Economia do débito e prática religiosa

Já há alguns anos se abriu o caminho para uma reflexão sobre a "economia do débito". Contrariamente às posições mais conhecidas a esse respeito, as investigações neste âmbito elaboraram a ideia de uma origem econômica, política e social da relação credor/devedor, em contraste frontal com as mais conhecidas teorias da "permuta", do "troca" ou do "dom"¹⁰. Nestes estudos, a relação primordial e peculiar entre credor e devedor não fica circunscrita ao âmbito econômico, mas é, em geral, delineada a partir da esfera religiosa, onde encontra o seu primeiro terreno de significação. De modo especial, a primeira reflexão histórica sobre a natureza do débito é por alguns encontrada em antigos textos religiosos dos Vedas e dos Brâmanes. Assim, a relação entre devedor e credor é situada originariamente no domínio sagrado do sacrifício. O preço do resgate da condição de quem deve é colocado no centro de uma dimensão sacrificial¹¹.

Os "teóricos do débito" tiveram o mérito de ter identificado na relação entre credor e devedor um nexos profundo entre economia e religião, hoje particularmente fértil para compreendermos os mecanismos em ato. Nesta direção, porém, a lógica sacrificial a que fazem em geral referência pode acabar sendo insuficiente para uma explicação do presente. O sacrifício, embora apareça como excesso com respeito ao cálculo meramente econômico da troca e embora instaure uma relação singular de poder, não equivale a uma conversão da confiança em solvência do débito, não totalmente correspondente à situação atual. O que pode ser mais profícuo para compreendermos a "economia do débito" hoje imperante é a perspectiva que se abre com a religião cristã.

O cristianismo é a religião que radicalizou a condição do endividamento que, assim, a aproxima de outras experiências religiosas, na tentativa de, justamente, superar a lógica sacrificial em que aquelas se fundamentam¹². A sua peculiaridade reside no fato de ter identificado na condição de endividar não só um estado a corrigir,

¹⁰ Cf. M. Aglietta / A. Orléan. **La violence de la monnaie**. Paris: PUF, 1992; ID (org.) **Souveraineté, légitimité de la monnaie**. Paris: Association d'Économie Financière, 1995; G. Ingham. **The Nature of Money**. Cambridge: Polity Press, 2004; D. Graeber. **Debt. The First 5.000 Years**. New York: Melville House Publishing, 2011; M. Lazzarato. **La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale**. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.

¹¹ Cf. D. Graeber. **Debt**, loc. cit, pp. 56-58.

¹² Cf. G.G. Stroumsa. **La fin du sacrifice**. Paris, O. Jacob, 2005 (trad italiana: **La fine del sacrificio**. Turim: Einaudi, 2006)

mas sobretudo uma possibilidade em si de investimento. Não é por acaso que a experiência cristã é a primeira experiência religiosa que se autodefine em termos econômicos¹³. Na "*oikonomia*" elaborada no primeiro cristianismo (cf. 1 Cor 9,17; Ef. 1,10; 3,29; Col. 1,25; 1 Tm. 1, 4), a vida de cada um assume propriamente a forma de um investimento. A experiência do pecado, em que se fundamenta a existência cristã, torna-se perfeitamente uma experiência de um *débito* que, através do dom da graça, não deve ser pago mas, enquanto tal, administrado como possibilidade de investimento. Gratuidade munificente e administração econômica não se contrapõem, mas aparecem interconectadas na experiência de uma insolvência radical que não deve ser emendada.

Daí nasce a relação peculiar com as "obras" que caracteriza a fé cristã, enquanto é uma experiência de liberdade com relação à "lei". Como expressão da vigência da lei na forma antinômica do seu cumprimento, vida e lei, precisamente *oikos* e *nomos*, nela coincidem, e a vida de cada um se torna uma empresa em que se precisa investir. No entanto, fazer frutificar a vida acaba sendo, nestes termos, um investimento a perder de vista, precisamente na medida em que quem o faz, por um lado, se encontra tendo que se confrontar com a impossibilidade de realizar nas "obras" os mandamentos do *nomos* e, por outro, quem o faz está em busca de um lucro do seu agir que, desvinculado do objetivo a que estava destinado na forma das "obras", não pode senão recorrer à autofinalidade que caracteriza a práxis como agir que encontra um fim só em si mesmo. A "economia" cristã é a primeira atividade econômica que tem a ver com o próprio agir do ser humano como atividade sem finalidades preestabelecidas, uma economia que torna possível um investimento naquilo que na prática possui um fim somente em si mesmo.

O que está em ato em tal experiência é uma relação econômica de si para consigo: é o fato de não pertencermos a nós mesmos e de termos "sido comprados em moeda corrente" (cf. 1 Cor. 6,20). O preço pago por Cristo faz da culpa e do pecado identificados pela lei um débito que, como tal, não pode ser pago. O gesto de Cristo que, através do preço do resgate pago, justifica gratuitamente quem é fiel, não pode ser compreendido se ficarmos apenas no interior de um discurso sacrificial. Mais que isso, através da morte e da ressurreição de Cristo, parece ser inaugurada uma

¹³ Sobre o tema, ver também G. Agamben. **Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo**. Milão: Neri Pozza, 2007 (trad. port. **O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo**. Trad. de Selvino J. Assmann. S.Paulo: Boitempo, 2011)

gestão econômica do dom, que não exige a obrigação de uma compensação, nem uma atividade expiatória; trata-se, isso sim, da possibilidade, para o ser humano, de investir não nas obras, mas num agir que nos torna devedores, e cujos fins aparecem fundamentalmente sem escopo.

Se o endividamento se tornou atualmente o motor da economia mundial, reconstruir os mecanismos que fizeram desta experiência uma fonte de poder se torna determinante também se quisermos encontrar possíveis linhas de fuga. Reconhecer uma peculiaridade do cristianismo neste sentido não quer dizer traçar de maneira linear um vínculo evolutivo entre a elaboração cristã da "economia" e o discurso propriamente econômico. Trata-se, sim, de reconstruir as diferentes práticas mediante as quais, cada vez, se realizou historicamente uma experiência da vida como condição que nos endivida; trata-se de um estado que, na religião cristã, encontrou, desde seu surgimento, uma expressão radical que se manifestou de maneiras diversas também dentro da sua história.

Com os primeiros Padres da Igreja, no século III, a *oikonomia* vem a ser apresentada como um ordenamento divino da história com o qual nos precisamos conformar, enquanto a experiência econômica da vida de que se nutre o primeiro cristianismo conflui na elaboração do ascetismo cristão. O ascetismo é articulado explicitamente pela primeira vez como problema cristão exatamente no momento em que a *oikonomia* se torna "economia da salvação". A ascese, como exercício do eu sobre si mesmo e como prática de auto-domínio, aparece como a forma de domínio mais eficiente para o ordenamento em que ela está inserida, ou seja, como práxis meritória finalizada na salvação. Contudo, numa leitura atenta, tanto da literatura ascética dos primeiros séculos quanto da literatura monástica sucessiva, a prática ascética não redundava num exercício "meritório" finalizado na salvação celeste. Sobretudo na literatura monástica, a ascese se destaca como forma de investimento não naquilo que se pode conquistar estavelmente, mas naquilo que se pode ter e usar a partir da própria capacidade da renúncia. O fato de poder renunciar a isso, com que se nutre a vida ascética, acaba sendo a experiência da qual emerge o próprio "valor"

das coisas, e é neste sentido que aparece como fundamental para o discurso econômico ocidental¹⁴.

O que no caso interessa não é tanto a posse definitiva de algo, nem a capacidade de sacrificar-se e renunciar tendo em vista alcançar uma finalidade extrínseca. Trata-se, isso sim, da possibilidade de investir naquilo que não pode ser possuído de forma definitiva e que remete ao que, na práxis, não tem outro fim senão a si mesmo. Enquanto forma de investimento que se origina da falta, como princípio socialmente fundante da avaliação das coisas, a prática ascética não só é um exercício de renúncia, mas coincide com um percurso de decodificação da própria faculdade desejante, ou seja, com uma decifração que torna possível realizar mecanismos de controle coincidentes com a própria capacidade individual de construir e governar os desejos.

Neste sentido, uma forma paradoxal de ascetismo pode ser colocada em questão na prestação do gozo fim em si mesmo, que está em jogo na consumação improdutiva a que está destinada atualmente a produção capitalista. Trata-se de uma consumação que, em vez de estar finalizada na satisfação das necessidades, se transformou, ela mesma, no sentido último da produção. Ao invés de satisfazerem os desejos, os objetos produzidos têm o poder de aumentá-los, fomentando compulsivamente a demanda e o controle sobre a própria faculdade de desejar. Manter como não preenchível um vazio é o exercício que nesse caso é exigido. Enquanto forma livremente escolhida de adestramento que força a flexibilização dos desejos, tal prática caracteriza, de maneira profunda, as atuais modalidades econômicas. Não é só a atividade laboral que está hoje imersa num processo infinito de investimento da própria vida, mas é o homem como falta originária, enquanto falta que não deve ser preenchida, que acaba sendo a forma privilegiada em que trabalho, capital e consumo coincidem e confluem de maneira definitiva numa vida constantemente "em débito". Os sacrifícios não estão destinados a corrigir a sua condição, mas antes servem para fazer com que, sempre de novo, ela venha a ser reproduzida. Assim, o exercício de consumir e o do sacrifício aparecem intimamente conectados, e, como tais, são indispensáveis para a existência do atual predomínio econômico.

¹⁴ C. Giacomo Todeschini. **I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e età moderna.** Bolonha: Il Mulino, 2002; ID. **Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato.** Bolonha: Il Mulino, 2004.

Antropogênese e ascetismo

O recurso ao âmbito religioso para explicar fenômenos econômicos não é novo. No entanto, ele assume em nossos dias uma centralidade totalmente inédita. Isso parece ter como causa, em primeiro lugar, o fato de que a economia se afasta cada vez mais da lógica instrumental e da racionalidade voltada para o escopo que lhe havia sido atribuída na idade moderna, tornando-se explicitamente uma expressão de um processo circular fim em si mesmo. Neste sentido, a racionalidade econômica manifesta uma íntima afinidade com a experiência religiosa. Ambas são estranhas a fins meramente utilitários e são intrinsecamente caracterizados por uma auto-referencialidade, que transforma a experiência religiosa numa atividade "sem escopo"¹⁵ e a ação econômica num agir autofinalizado voltado ao "lucro pelo lucro"¹⁶. No entanto, aquilo sobre o qual também valeria a pena refletir é em que sentido parece possível afirmar que semelhante autofinalidade marca a vida humana como tal, sem que isso comporte a sua necessária inserção num processo autodestrutivo e vazio como aquele a que estamos assistindo em nossos dias.

A hipótese acima delineada, de que no cristianismo primitivo e no ascetismo cristão surja, de modo privilegiado, a experiência humana da autoreferência na forma do débito e da falta, leva-nos a identificar um nexo entre a prática ascética e a vida do ser humano. A mais ampla interpretação da ascese como técnica autogenética é a de Friedrich Nietzsche. Na *Genealogia da Moral*, os "ideais ascéticos" são introduzidos precisamente a fim de discutir a origem do humano. Desvalorização e negação da vida, que constituem o princípio central da "prática ascética", garantem de fato, segundo Nietzsche, a sobrevivência, mesmo que seja numa forma de vida reativa. Portanto, neste sentido, o ideal ascético é considerado um verdadeiro "estratagema na conservação da vida"¹⁷, enquanto a prática ascética acaba sendo um exercício de poder, não só, porém, um poder sobre a mera conservação biológica, mas sobretudo sobre a própria capacidade humana de dar forma e valor à vida. E isso a tal ponto que Nietzsche chega a afirmar que o "asceta", "este aparente inimigo da vida", pertence

¹⁵ Cf. É. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Paris: PUF, 1960 (Trad. italiana: *Le forme elementari della vita religiosa*. Milão: Edizioni di Comunità, 1971, p. 480).

¹⁶ Cf. M. Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. V. I. Tübingen: Mohr, 1920-1921. Trad. italiana: *Sociologia della religione. Vol. I: Protestantismo e spirito del capitalismo*. Org. por P. Rossi. Turim: Edizioni di Comunità, 2002, p. 37.

¹⁷ F. Nietzsche. *Zur Genealogie der Moral*. Em: *Werke*, Bd. VI, 2, Berlim: Walter de Gruyter & C, 1968; trad. italiana: *La genealogia della morale*. Em: *Opere*, vol VI, 2. Milão, Adelphi, 1968, p. 324.

não só "às maiores forças conservadoras", mas também àquelas "afirmativamente criadoras da vida"¹⁸. Portanto, não só conservação, mas também inovação. O problema reside, então, em compreender de que maneira a conservação possa nesse caso concordar com uma atividade criadora.

Para Nietzsche, a vida humana tem uma natureza fundamentalmente prospectiva, enquanto se origina da avaliação de um déficit biológico, da sua constitutiva carência de instintos naturais. Nesta linha, é indicativo que ele identifique uma origem "econômica" da vida humana, tanto do ponto de vista da ontogênese - como compensação de um "débito natural" - quanto do ponto de vista da filogênese - na relação entre "devedor e credor", como forma primigênia de relação social, sobre a qual Nietzsche por primeiro se fundamenta. Mesmo partindo da capacidade de avaliar em termos econômicos um débito biológico, a vida humana, contudo, não se restringe, para Nietzsche, a uma forma evolutivamente linear de autoconservação e de autodomínio a partir de uma falta inicial. O estar-em-vida do homem é para ele, constitutivamente, um "ser-em-débito", não só como um vazio a preencher, mas sobretudo como uma falta por excesso: biologicamente uma não vida, cuja natureza essencialmente potencial exige um contínuo potenciamento - nos termos de Nietzsche, uma vontade de potência¹⁹. O que está em jogo é precisamente aquela falta de fins determinados, co-essencial à vida humana, que desde Aristóteles foi apresentada como tema da reflexão ocidental e, ao mesmo tempo, neutralizada no movimento autotélico de uma potência abstrata fim em si mesma.

Para esta passagem é decisivo o fato de que a natureza potencial da ação humana, a sua falta de fins determinados, tenha assumido, no discurso nietzschiano, as características de um "déficit", de um "débito biológico". Justamente enquanto é concebido a partir de uma "falta originária", o agir do ser humano pode ser inscrito num movimento autofinalizado e vazio. Tal movimento corre o risco de ser identificado, em Nietzsche, como plena realização de uma potência fim em si mesma: uma "potência da potência", que não aspira à realização de um "ato", mas considera, pelo contrário, toda atuação apenas como estágio para a aquisição de uma potência superior. "A vontade de potência" é, nestes termos, a formulação teórica perfeita do mecanismo que está na base do poder econômico até aqui investigado. Um investimento sobre a

¹⁸*Ibid.*, pp. 324-325.

¹⁹ Sobre isso, ver Roberto Esposito. **Bios, Biopolítica e filosofia**. Turim: Einaudi, 2004, pp. 79-114.

autofinalidade ínsita na vida humana parece estar agindo tanto na "potência da potência", como fim último da "vontade" nos termos nietzschianos, quanto nas formas capitalistas de produção contemporâneas como perpetuação de uma empresa cujo domínio planetário não tem outro fim senão em si mesmo. Tal potência, porém, não se esgota em Nietzsche na mera fixação de uma forma de domínio fim em si mesmo, mas sobretudo se abre para a própria experiência da possibilidade.

A prática ascética, no discurso nietzschiano, aparece como uma técnica de vida não só pela sua força autoconservadora, e nem sequer pela abstrata auto-referencialidade do seu domínio, mas sobretudo pela sua implícita capacidade de expansão de potência. Esta possibilidade reside precisamente no contato que ela instaura continuamente com o excesso que é inerente à vida do homem. Trata-se de uma perspectiva que, mesmo não perdendo alguns traços de opacidade, pode contribuir para identificar diferentes possibilidades também para o presente. O que está em jogo é uma libertação inovadora do elemento potencial com que a vida dos homens e das mulheres é constitutivamente marcada e que, hoje, tende, por sua vez, a ser univocamente neutralizada numa empresa global fim em si mesma. Atribuir a tal elemento as características de uma "falta", de um "déficit" em termos biológicos favorece a sua inserção num movimento fim em si mesmo que neutralize as potencialidades que contudo lhe pertencem, orientando assim, de maneira irreversível, o andamento do seu movimento.

Entre as interpretações antropológicas da prática ascética que, na esteira de Nietzsche, emergiram nos últimos anos, distingue-se aquela de Peter Sloterdijk. Uma das contribuições mais interessantes no debate contemporâneo sobre o tema é o seu trabalho intitulado *Tu debes mudar tua vida*²⁰. Não obstante a referência, no título, à voz ouvida por Rainer Maria Rilke no museu do Louvre frente ao torso de Apolo, explicitado dentro do ensaio, este livro apresenta-se, de fato, como um extenso comentário às palavras de Nietzsche, segundo as quais "a Terra" seria uma "estrela propriamente ascética"²¹. Nietzsche é apresentado por Sloterdijk como o pioneiro de uma nova ciência humana, "a Teoria geral da ascese", com a qual o ascetismo, como práxis "antropotécnica", é investigada como "um dos fatos mais difundidos e

²⁰ P. Sloterdijk. **Du musst dein Leben ändern**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009; trad. italiana: **Devi cambiare la tua vita**. Milão: Cortina, 2010.

²¹ F. Nietzsche, **La genealogia della morale**, loc. cit., p. 321.

duradouros"²². Por um lado, as práticas ascéticas são identificadas como as técnicas privilegiadas que permitem ao homem conservar-se em vida adaptando-se à "totalidade do impossível"²³ em que se encontra vivendo; por outro, os próprios exercícios ascéticos são tomados em consideração para consentirem que se abandonem as "próteses"²⁴, utilizadas como instrumentos indispensáveis para a sobrevivência, experimentando novas potencialidades.

Nas pegadas de Nietzsche, Sloterdijk delinea uma dialética entre conservação e inovação intrínseca à arte ascética de viver. Nesta direção, ele projeta a transferência para uma Antiguidade "supratemporal"²⁵ como renovado treinamento para a "verticalidade" própria do ascetismo; uma "verticalidade sem Deus"²⁶, fruto de um aperfeiçoamento "acrobático" e "virtuosístico", através do qual os homens, nas diferentes épocas da sua história, não só souberam manter viva a sua espécie, mas sobretudo aprenderam a abrir novas passagens que só os melhores são capazes de percorrer. Este é o ponto central na investigação de Sloterdijk sobre os diversos exercícios espirituais que marcaram a história da humanidade. "Que a razão das desigualdades entre os indivíduos possa encontrar-se nas suas práticas ascéticas, nas suas diferentes tentativas de enfrentar os desafios postos pela vida centralizada no exercício - segundo Sloterdijk - é uma ideia que nunca foi formulada na história dos estudos dedicados às causas últimas da diversidade entre os indivíduos. Se tais estudos aprofundassem esta hipótese, abririam perspectivas literalmente inauditas, porque nunca foram pensadas"²⁷. Aprofundar tal hipótese é a tarefa que ele, no final das contas, se propõe, na tentativa de delinear a natureza antropogenética da ascese.

Sloterdijk delinea o homem como "um animal dividido, [...] relegado ao lado de si mesmo, que não pode continuar sendo o que era"²⁸. Esta "diferença dentro do homem", segundo ele, é a mesma que é "tornada evidente como diferença entre homens. Ela divide a 'sociedade' em classes, de que os teóricos da 'sociedade' de classe nada sabem. À classe superior pertencem os que escutam o imperativo que os catapulta para fora da sua velha vida, enquanto às outras classes pertencem todos os

²² P. Sloterdijk. *Devi cambiare la vita*, loc. cit., p. 44.

²³Ibid., p. 45.

²⁴ Ibid., p. 71

²⁵ Ibid., p. 43

²⁶ Ibid., p. 49

²⁷ Ibid. p. 48

²⁸ Ibid., p. 234

que nunca quiseram escutá-lo ou vê-lo"²⁹. Trata-se de uma "divisão em classes de natureza não política"³⁰, que seleciona quem exerce técnicas ascéticas "não declaradas" - os hábitos - pelos "indivíduos explicitamente praticantes"³¹.

"Ser homem - para Sloterdijk - significa existir num espaço de ação recurvado, no qual as ações repercutem sobre o ator, os trabalhos, sobre o trabalhador, as comunicações, sobre quem comunica, os pensamentos, sobre quem os pensa, e os sentimentos, sobre quem os prova". E ele afirma que "todas estas tipologias de repercussão têm um caráter ascético, ou seja, baseado no exercício, mesmo que elas [...] devam ser atribuídas, em sua maior parte, às práticas ascéticas não declaradas e não observadas, ou seja, aos hábitos escondidos de treinamento. São só os indivíduos explicitamente praticantes que tornam possível o círculo ascético da existência. São eles que criam aquelas situações auto-referenciais que obrigam cada um a contribuir para a própria subjetivação. Nas questões antropológicas [...], aqueles têm autoridade, não importando se são agricultores, operários, guerreiros, escribas, *yoges*, atletas, retores, gente de circo, rapsodos, eruditos, instrumentistas virtuosos ou modelos"³². O importante é que eles se revelem como "mestres" ou "treinadores", capazes de dispor do "juízo em casos de emergência" e do "juízo de prioridade" em base a que se "decide a respeito da sucessão na qual devem ser efetuadas as coisas mais importantes"³³. A "experiência de primitiva soberania"³⁴ que Sloterdijk esboça como experiência primária do homem recorda a soberania "política" esboçada por Carl Schmitt³⁵. Não é só a origem "não política" do conceito de classe que direciona, porém, o discurso de Sloterdijk a um âmbito biológico precedente à própria distinção "política" schmittiana entre "amigo e inimigo" e que fundamenta a decisão soberana sobre o estado de exceção, mas são sobretudo a sobrevivência e a conservação da vida que tomam a dianteira frente à inovação.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., p. 136.

³² Ibid. (para as duas citações).

³³ Ibid., p. 331

³⁴ Ibid., p. 140.

³⁵ Cf. C. Schmitt. **Politische Theologie** (1922). München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1990; trad. italiana: **Teologia política**. Em: **Le categorie del politico**. Org. por G. Miglio e P. Schiera. Bolonha: Il Mulino, 1972.

No "mundo dentro do capital" em que vivemos - e a respeito do qual Sloterdijk não deixa de refletir³⁶ - as técnicas usadas acabam se transformando nas "práticas ascéticas não declaradas", e inclusive sofridas. Assim, é indicativo o fato de que frente à crise atual global o recurso a "mestres virtuosos", no fundo, pareça impraticável ao próprio Sloterdijk, que, no final de *Tu debes mudar a tua vida*, prefere apelar para uma "reflexão sobre a Imunologia"³⁷, restringindo assim o discurso ao plano da "sobrevivência comum" e da conservação da vida em vez de aprofundar o lado inovador, mesmo que ele o tenha investigado.

"Neste plano - para Sloterdijk - vale a seguinte definição: a 'vida' é a fase de sucesso de um sistema imunitário. Assim como os sistemas imunitários de tipo biológico, também aquele solidarístico e o simbólico podem atravessar fases de fraqueza, e até mesmo de quase-desativação. Tais fases manifestam-se na experiência que o homem tem de si mesmo e do mundo como labilidade da consciência do valor e como incerteza frente à resistência das nossas solidariedades. A sua ruína equivale à morte coletiva"³⁸. Para enfrentar a dramática condição em que nos achamos, Sloterdijk não propõe uma prática "ingenuamente" altruísta, mas um agir "no interesse da esfera pessoal alargada"³⁹, que se constitui a partir das "estruturas co-imunitárias" de que a humanidade é capaz de se servir a fim de salvaguardar a sua sobrevivência. Na hodierna dimensão globalizada, ele sugere o projeto de um "design imunitário global", cujas regras "codificarão aquelas antropotécnicas que resultam ser conformes à existência no contexto de todos os contextos"⁴⁰. "Querer viver na presença das mesmas", segundo ele, significa "tomar a decisão de assumir, em exercícios cotidianos, os bons hábitos de uma sobrevivência comum"⁴¹,

A perspectiva imunológica do seu discurso - que neste livro Sloterdijk torna explícita na parte final e que, aliás, abordou amplamente noutros trabalhos⁴² - fica evidenciada também na sua interpretação de Nietzsche como "imunólogo" por excelência, "mestre" de um ser "a quem falta algo" e que *deve* pôr-se no seguro para

³⁶ Cf. ID. *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2005; trad. italiana: *Il mondo dentro il capitale*. Roma: Meltemi, 2007.

³⁷ ID., *Devi cambiare la tua vita*, op. cit., p. 553.

³⁸ Ibid., p. 553.

³⁹ Ibid., p. 554

⁴⁰ Ibid., p. 556

⁴¹ Ibid.

⁴² Cf. ID. *Sphären*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1998-2002.

sobreviver⁴³. Mas, como assinalamos, em Nietzsche a conservação não exclui a inovação, que corre o risco de perder importância se for univocamente inserida, como o faz Sloterdijk, no interior de um sistema imunitário global. Se nos cabe hoje reconquistar em termos políticos a reversibilidade de um processo que, na atual crise econômica mundial, aparece vazio e fim em si mesmo, voltar a tornar possível aquilo que se gostaria de ver apenas como uma "falta" não preenchível que deve ser garantida, talvez seja o "exercício" a que se deve querer realizar; uma prática que consinta encontrar novas passagens para uma condição potencialmente aberta que, para ser reproduzida, é, por sua vez, continuamente transformada num estado negativo preliminar que não é possível emendar.

⁴³ Cf. Devi **cambiare la tua vita**, op. cit., p. 40.

