

A VIDA EM SUA CONDIÇÃO BIOLÓGICA E SUA CENTRALIDADE NA MODERNIDADE.

*Dr. Sandro Luiz Bazzanella*¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo colocar em discussão a centralidade político-administrativa à que a vida foi submetida na modernidade. Na modernidade a vida foi tomada como objeto em sua condição eminentemente biológica. Nesta perspectiva é fundamental reconhecermos a questão da definição de vida na civilização ocidental. Desde os gregos antigos 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 no contexto civilizatório ocidental, sobretudo, na modernidade. Neste sentido, colocar a vida na centralidade do debate hodierno apresenta-se, como posicionamento crítico frente à “vontade de verdade”, que acompanha a multiplicidade de interesses e relações de poder que perpassam as estruturas econômicas, políticas e societárias em curso, sob a qual incide uma racionalidade tecno-científica de administrabilidade e potencialização da vida dos indivíduos, de povos e populações. Afirmar a objetividade da vida em sua condição biológica é estratégico para conformação das formas-de-vida adequadas a crença e a incessante marcha em direção ao progresso, ao desenvolvimento das condições objetivas constitutivas da cosmovisão político-administrativa característica da modernidade.

Palavras-Chaves: Vida; Biologia; Modernidade; Racionalidade; administrabilidade.

IN HIS LIFE AND HIS BIOLOGICAL CONDITION IN THE MODERN ERA CENTRALITY.

Abstract: This paper aims to put into question the centrality of political and administrative life has undergone in modern times. In modern life was taken as an object in his eminently biological condition. In this perspective it is essential to recognize the issue of the definition of life in Western civilization. Since the ancient Greeks we do not have a concept of life that unifies the multiple meanings and functions that the term takes on life in Western culture. Thus, the word life is characterized by polysemy, which lends itself to the role of various perspectives in the context of Western civilization, especially in modern times. In this sense, could be life on the centrality of today's debate is presented as critical stance against the "will to truth" that accompanies the multiplicity of interests and power relations that underlie the economic structures, political and societal ongoing under the which covers a techno-scientific rationality and manageability of the potency of life of individuals, peoples and populations. Confirming the objectivity of their biological life is strategic for shaping the life-forms appropriate belief and relentless march towards progress, development of objective conditions that constitute the political and administrative worldview characteristic of modernity

¹ Sandro Luiz Bazzanella. Graduado em Filosofia pela FCLDB/RS. Mestre em Educação pela UDESC/SC. Doutor em Ciências Humanas pela UFSC. Professor de Filosofia na Graduação e no Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado – UnC, campus Canoinhas (SC)E-mail: sandroba@terra.com.br.

Key Words: Life; Biology; Modernity; Rationality; manageability.

1. Aspectos introdutórios: 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.”²

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”.³

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, ressentiu-se frente às exigências da ciência moderna e refugia-se em herméticas fronteiras conceituais que podem ser reconhecidas pelos pares da mesma área conceitual.

² PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003, p. 114.

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

(...), a filosofia, dominada pela paixão da técnica, especializou-se em setores particulares; filosofia das ciências, da lógica, do direito, da moral, da política, 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.⁴

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

⁴ 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.⁵

2. 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!⁶

⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 42, (Aforismo 45 – Um desfecho trágico do conhecimento).

⁶ SCHELER, MAX. **A posição do homem no cosmos**. Tradução e apresentação Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 86/87.

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 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 (...),”⁷ 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 evolutivos⁸, 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 religioso⁹, 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.

⁷ ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 63.

⁸ Esta argumentação parte dos pressupostos da teoria da evolução, que em função das especificidades conceituais e argumentativas do objeto 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.

⁹ 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 em discussão não se lhe dedicará maiores aprofundamentos.

Os posicionamentos evolucionistas e criacionistas, salvo suas diferenças interpretativas diante da vida, possuem pressupostos estruturais em comum que, de certa 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.¹⁰

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.”¹¹

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*.

¹⁰ 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.

¹¹ AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973, p. 105.

Estabelecidas estas considerações iniciais, é interessante reconhecer que, na trajetória da civilização ocidental, a vida permanece um problema desprovido de delimitação conceitual, “o próprio fenômeno da vida rejeita os limites que geralmente separam entre si nossas disciplinas e nossos campos de trabalho.”¹² 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.”¹³

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.¹⁴

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

¹² HANS, Jonas. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004, p. 08.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

o sentido da morte, mas, acima de tudo, as possibilidades que a vida lhe apresenta. Heidegger 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.”¹⁵

3. Breves considerações¹⁶ 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 (...).”¹⁷ O corpo do homem é representado como a unidade de uma multiplicidade, “ou seja, como uma identidade que se desdobra nas diferenciações de órgãos

¹⁵ Ibidem, p. 18.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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”.¹⁸ 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.”¹⁹

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.”²⁰ 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*.²¹

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 cromáticos, sem jamais chegar a unificá-los com uma representação sintética.²²

¹⁸ Ibidem, p. 21.

¹⁹ Ibid., p. 30.

²⁰ Ibid., p. 36.

²¹ Ibid., p. 71.

²² Ibid., p. 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-vida²³ 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*²⁴ 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.²⁵

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-se na obra aristotélica²⁶ que chegou até nós sob o título de “*De Anima*”. Nesta obra,

²³ 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.

²⁴ 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.

²⁵ REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**, 2002. Op-Cit, p. 123.

²⁶ 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

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*.”²⁷

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 intelectiva 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; (...).²⁸

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 decaimento. A partir destes pressupostos, 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.

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.

²⁷ REIS, Maria Cecília Gomes dos. Introdução. (in) ARISTÓTELES. **De Anima** 2006. Op-cit., p. 17.

²⁸ ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução, apresentação e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 74.

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.”²⁹

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 definhamento, 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 dádiva que Deus concede às criaturas durante um determinado tempo e somente Ele tem o poder de tirá-la dos seres vivos, 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”.

²⁹ Ibidem, p. 75.

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 cosmo³⁰. Sob esta ótica, a vida assume diversas formas, 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

³⁰ No sentido de evitar interpretações diversas e em contrapartida como forma de evidenciar o posicionamento assumido no decorrer da discussão 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 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.

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.”³¹

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.³²

A biologia em Charles Darwin³³ 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 fatores causais, combinada com o probabilismo na cadeia de eventos, geralmente torna muito difícil, quando não impossível, determinar a causa de um dado fenômeno”³⁴

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

³¹ 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.

³² MARGULIS, Lynn. **O que é vida?** Tradução Vera Ribeiro. Revisão técnica [e apresentação] Francisco M. Salzano. Rio de Janeiro Ed., 2002, p. 28.

³³ 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.

³⁴ MAYR, Ernest. **Isto é biologia: a ciência do mundo vivo**. Tradução Cláudio Ângelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 102.

uma tarefa demasiado ampla, por conta da complexa e paradoxal estruturação como seres humanos nas fronteiras entre natureza humana e condição humana.

4. 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.”³⁵ 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;³⁶

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 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”.³⁷

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005, p. 113.

³⁶ *Ibidem*, p. 113.

³⁷ *Ibid.*, p. 112.

Foi sob esta concepção de tempo desprovido de garantias futuras que os gregos procuraram conferir um sentido e uma finalidade à vida humana. 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.

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

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

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

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

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-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

⁴¹ Ibidem, p. 28.

⁴² Ibid., p. 31.

⁴³ AGAMBEN, Agamben. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. 2005. Op.Cit., pp. 114/115.

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

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

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 desapareço 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.

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 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

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

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

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

5. 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 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

⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. 2005. Op. Cit., p. 117.

⁴⁹ AGAMBEN. Agamben. **Lo abierto: El hombre y el animal**. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 31.

⁵⁰ Ibidem, p. 31.

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 técnico-científica característica de nossos tempos e, conseqüentemente, pelos usos econômicos e políticos que se constituem na contemporaneidade. Portanto, afirmá-la em sua problematidade/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.

6. Considerações finais: A vida como forma-de-vida

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

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.

como estructura formal de nuestra existencia (...).”⁵² 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 resistências inesperadas.”⁵³ 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.⁵⁴

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,

⁵² SIMMEL, Georg. **Intuición de la Vida: Cuatro Capítulos de Metafísica**. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Altamira, 2001, p. 15.

⁵³ CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 149.

⁵⁴ ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. 2005. Op-Cit., p. 114.

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 nuda vida. 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.⁵⁵

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 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

⁵⁵ AGAMBEN. Giorgio. **MEDIOS SIN FIN: notas sobre la política**. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera: Valência: Pré-textos, pp.13/14.

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”.⁵⁶

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 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...

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **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.

_____. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 171.

_____. **Lo abierto: El hombre y el animal.** Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

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

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

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

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

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

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.

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

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

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia.** Consultoria da edição brasileira Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

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.

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.

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

HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm.. **Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

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

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

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.

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

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).

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