

INOPEROSIDADE, *VITA ACTIVA* E A BUSCA PELA LEVEZA: UM OLHAR SOBRE A SOCIEDADE DO DESEMPENHO

Andrezza Lima de Medeiros¹

RESUMO: O presente artigo intenciona abordar o conceito de *Inoperosidade*, do filósofo italiano Giorgio Agamben, bem como o conceito de *Vita activa* da pensadora alemã Hannah Arendt, de modo a refletir sobre os rumos da sociedade coercitiva e do desempenho na contemporaneidade. Tais práticas afetam diretamente sentimentos que deveriam ser cultivados pelo homem desde a antiguidade, como felicidade e alegria. A busca pela leveza, no contexto de uma sociedade pautada na primazia do agir, pressupõe um alívio do peso dos medos e ambições.

Palavras-chave: Inoperosidade. *Vita activa*. Sociedade do desempenho. Leveza.

INOPEROSITY, *VITA ACTIVA* AND THE SEARCH FOR LIGHTNESS: A LOOK AT PERFORMANCE SOCIETY

ABSTRACT: This article intends to address the concept of Inoperosity by the Italian philosopher Giorgio Agamben as well as the concept of *Vita activa* by the German thinker Hannah Arendt in order to reflect on the paths of coercive and performance society at contemporaneity. Such practices directly affect feelings that should be cultivated by man since the antiquity, such as happiness and joy. The search for lightness, in the context of a society based on the primacy of action, presupposes a relief from the weight of fears and ambitions.

Keywords: Inoperosity. *Vita activa*. Performance Society. Lightness.

¹Mestre. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. (PPGCS). Universidade Federal Rio Grande do Norte. Natal. Rio Grande do Norte. Brasil. E-mail: zas_lima@hotmail.com

1 DA INOPEROSIDADE

1.1 O PODER, A MONARQUIA, O DIVINO E O HUMANO

A partir da publicação da obra *O Reino e a Glória*, publicada no Brasil em 2011, o conceito de Inoperosidade aparece com maior clareza. Agamben apresenta esse conceito em três fases. Primeiramente, traça um paralelo entre a monarquia humana e a monarquia divina para entender como se constitui o poder político vigente. Em um segundo momento descreve como a inoperosidade reflete tanto na monarquia divina, quanto na monarquia humana, em seus referidos atributos. Na terceira fase surge a necessidade de abertura, da nossa parte, para pensarmos um novo conceito de inoperosidade que vai nos ajudar no descobrimento de novas possibilidades políticas.

A analogia, monarquia humana/monarquia divina, surge na obra de Agamben denominada *O Reino e a Glória* (2011), a partir de uma disputa teórica entre Carl Schmitt e Erich Peterson situada no final do século XX, que não obstante as divergências teológicas – apresentam importantes contribuições acerca da compreensão dos fenômenos políticos que se destacaram ao longo da história e influenciaram a constituição do atual cenário político mundial.

De acordo com as palavras de Agamben (2011), Carl Schmitt apresenta a tese de que os conceitos mais importantes da doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Para Erich Peterson, tendo por referência o estudo dos textos clássicos, apresenta a sintonia das imagens entre o teológico e o político. Segundo os estudos de Agamben, o subsídio para o fundamento desse argumento se encontra nos escritos de Eusébio de Cesaréia, teólogo cristão do século IV, que estabelece uma refinada sintonia entre a vinda de Cristo Salvador para todas as nações do mundo e a atuação do Imperador Augusto que domina toda a terra, eliminando a poliarquia pluralista e trazendo a paz para todos os lugares, confirmada mais tarde com a reunificação promovida após a ascensão de Constantino ao trono romano.

De igual maneira outros teólogos buscaram manter a unidade e harmonia da monarquia terrestre à luz da interpretação da unidade indivisível da Santíssima Trindade. Da mesma maneira, Gregório di Nazianzo já afirmava, antes do concílio

de Constantinopla ter definido o Dogma da Santíssima Trindade, pois na Comunidade Trinitária mesmo que existam três modos de ser diferentes, existe uma única substância. Deus seria uno na substância e trino na economia, sem dissolução de comunhão. Tal questão, se mostra salutar na atividade teológica para a manutenção da unidade, embora tendo presente a diversidade, diferentes funções e atividades entre as pessoas Trinitárias. Em decorrência disso, a monarquia se apresentava como sendo o poder terreno por excelência que mais se assemelhava à ordem trinitária, pois emana de uma única fonte, atua sem contradição interna, sem crise de oposição e é aceita no senso comum, uma vez que possui unidade tanto no campo teológico quanto no campo político. Consolidando, à luz do monoteísmo, um longo período histórico de aceitação.

1.2 PODER MONOLÍTICO E INOPEROSIDADE

A análise de Agamben na obra supracitada também se dedica a esclarecer como o conceito de inoperosidade marca a concepção do poder monolítico. O qual ocorre por meio de dois movimentos distintos: a priori é preciso compreender como a herança Aristotélica herdada pela teologia do ocidente preservou e defendeu a inoperosidade divina; e a posteriori, como este movimento está cristalizado na figura do rei, fundamentado na idealização da figura do monarca.

Segundo o filósofo italiano, Aristóteles no *Tratado Sobre o Mundo*, apresenta a oposição entre Essência (*ousía*) e Potência (*dynamis*) como o paradigma para a distinção entre o Ser e o Agir divinos.

Os antigos filósofos que afirmaram que todo o mundo sensível é pleno dos deuses, enunciaram um discurso que convém não ao ser de Deus, mas à sua potência. Enquanto Deus reside, em verdade, na região mais alta dos céus, a sua potência 'se difunde por todo o cosmos e é causa da conservação de todas as coisas que estão sobre a terra'. [...] Ele 'não trabalha cansativamente por si próprio, mas faz uso de uma potência indefectível, mediante a qual domina até mesmo aquelas coisas que parecem muito longe dele'. (AGAMBEN, 2013, pág. 85)

Os escritos de Agamben (2011) sugerem que ao longo de todo o período medieval os embates filosóficos terão por base o texto de Aristóteles que sustenta o início da relação natural de causalidade pela ação primeira do Motor Imóvel.

Aristóteles, no livro XII de sua *Metafísica*, apresenta as devidas fundamentações para que os teólogos possam compreender a distinção entre reino e governo, entre o ser de Deus e sua ação no mundo. Sendo assim, a origem do movimento ontológico, de toda relação de causalidade presente na natureza, de toda relação entre *dýnamis* e *enérgeia*, potência e ato, é causada pela ação do Primeiro Motor Imóvel. Aristóteles relaciona a ação do Primeiro Motor Imóvel com a ação divina, que foi tomado como princípio e as suas subsequentes qualidades, ou características que definem o ser divino: eterno, anterior, imóvel, inalterável, imaterial, atualidade pura, necessário, autosuficiente, indizível, uno e separado do sensível.

Embora tenha gerado muitas controvérsias ao longo da história, tal paradigma, segundo Agamben (2011), será ainda mais questionado mediante a possibilidade ou não da teoria aristotélica superar as dúvidas/dificuldades que advém da passagem da imobilidade para a mobilidade se admitirmos algo separado que existe por si mesmo, ou então como uma ordem. Por esse motivo, o filósofo italiano confere maior ênfase ao capítulo décimo (X), pois aí encontra-se a célebre fundamentação da passagem da transcendência para a imanência, ou de outra forma, a relação entre o poder divino e o poder humano. Por isso a conclusão de Agamben (2011) sobre esta questão é de que

Em última instância, o motor imóvel como arché transcendente e a ordem imanente (como physis) formam um único sistema bipolar e, malgrado a variedade e a diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, seja humano ou divino – deve manter juntos estes dois polos, deve ser, isto é, igualmente reino e governo, norma transcendente e ordem imanente (AGAMBEN, 2011, p. 96)

Em relação à figura do monarca terreno, a transcendência da sua realeza é justificada em razão de um modelo que mistura algo de mágico-religioso, segurança prestada aos desvalidos contra as adversidades do mundo e proteção contra as debilidades humanas. O vínculo entre inoperosidade e glória irá reforçar a tese em que se associa a monarquia ao modo inoperoso de ser. Para entender isso, recorre-se a imagem da glória, tanto na tradição cristã, quanto na tradição judaica que lhe precede, e traz à memória um Deus inoperoso, paradigma similar à ocupação do monarca de seu trono em solo terreno.

A inoperosidade em Deus se manifesta nas fundamentações da Sagrada Escritura, principalmente a partir da Lei Antiga, onde o sábado judaíco revela a preocupação da inoperosidade de Deus e dos homens que a Ele se dirigem, através da proibição de exercer qualquer atividade produtiva em dia de sábado. Ou de outra forma, a promessa de vida eterna, defendida pelos teólogos ao longo da história, como sinal evidente da cessão de toda atividade terrestre, até a litúrgica, para o repouso eterno. Também se fazem presentes trechos da Sagrada Escritura, principalmente na Carta aos Hebreus, onde a inoperosidade aparece como a beatitude que aguarda o povo de Deus. Paulo, se refere a inoperosidade como uma promessa e a condição mediante a qual os crentes poderão entrar no reino de Deus, na glória eterna (ibid, p. 97-264). Para Agamben (2011), no entanto, resta ainda esclarecer algumas interrogações sobre o sentido dessa unidade tão estreita entre glória e o cuidado para com o sábado.

Se a condição pós-judicial coincide com a glória suprema e se a glória nos séculos dos séculos tem a forma de um sábado eterno, o que resta interrogar é propriamente o sentido desta intimidade entre a glória e sabatismo. Ao início e ao fim do poder mais alto está, segundo a teologia cristã, não uma figura da ação e do governo, mas da inoperosidade. [...] A glória, tanto na teologia quanto na política, é precisamente o que toma o posto vazio impensável que é a inoperosidade do poder. [...] Na iconografia do poder, tanto profano quanto religioso, essa vacuidade central da glória, essa intimidade entre majestade e inoperosidade, encontrou um símbolo exemplar na hetoimasia tou thonou, isto é, na imagem do trono vazio. (ibid, p. 265)

Ao final da obra *O Reino e a Glória*, Agamben (2011) apresenta a fundamentação singular que a filosofia ocidental havia resguardado à vida contemplativa e a inoperosidade.

A prática propriamente humana é um sabatismo que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, neste sentido, os operadores metafísicos da antropogênese que, liberando o vivente homem do seu destino biológico ou social, o consigna àquela indefinível dimensão que estamos habituados a chamar de política. [...] O político não é nem uma bios, nem zoé, mas a dimensão em que a inoperosidade da contemplação, desativando as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo. Por isso, na perspectiva da oikonomia teológica, cuja genealogia traçamos aqui, nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos. (ibid, p. 274)

Sua obra ainda aponta para um compromisso, em que o conceito de inoperosidade não se torna acabado ou fechado, mas abre-se e possibilita aos viventes outras oportunidades, reportando à dimensão política. Disso se origina a missão aos viventes de que inseridos no espaço político, possam incluir a inoperosidade nos dispositivos, tornando-os inoperosos para toda espécie de domínio. Trata-se não de um movimento que possa levar a passividade ou estagnação, mas ao contrário, conduz o agente para uma transformação substancial das condições de realidade. Viver o tempo messiânico significa, na tradição judaica, viver plenamente o repouso sabático, ou seja, a inoperosidade sabática antecipa a vinda do Messias.

Para Agamben então,

Viver o tempo messiânico significa revogar e tornar inoperosa, a todo instante e em todo aspecto, a vida que vivemos [...] e a inoperosidade que aqui tem lugar não é simplesmente inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência. (ibid, p. 271)

Para Agamben (2011), a espera do Messias não significa um aguardar estático, mas um movimento que permite afastar-se do que já fora constituído e normatizado, reduzindo a eficácia dos dispositivos legais presentes no campo político. Dessa forma o filósofo italiano reforça a necessidade de incluir na política dos tempos atuais a inoperosidade nos próprios dispositivos de controle ou coerção.

Na tentativa de esclarecer o conceito de *dispositivo*, conceito este muito caro ao referido autor, Agamben (2009) recorre aos textos de Foucault, pois este o define como uma posição estratégica. A sua hipótese é que dispositivo derive da palavra Positividade, uma palavra que para Jean Hyppolite, que foi professor de Foucault, corresponderia ao que na obra de Hegel aparece como dialética entre liberdade e constrangimento, entre razão e história, ou, melhor dizendo, ao próprio elemento histórico, ao que vem impresso na alma do vivente através da coerção. De acordo com Agamben,

Todo poder cultural externo e, num segundo momento, todo poder cultural interiorizado pelos indivíduos, concorre então para a caracterização da possibilidade, palavra que, por sua vez, possui a raiz terminológica em dispositivo, expressão que os padres latinos usavam para traduzir do grego oikonomia (administração da casa, administração do mundo) (AGAMBEN, 2009, p. 36)

Para Foucault o dispositivo é sempre inscrito em um jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que dele derivam e, na mesma medida, o condicionam. Agamben toma conhecimento do conceito de dispositivo em Foucault, oriundo da relação entre rede, estratégia, poder e saber, mas toma a liberdade de estendê-lo um pouco mais incluindo a sua própria contribuição.

Assim, em Agamben, o significado de dispositivo será expresso nas seguintes palavras,

Qualquer coisa que tenha de qualquer modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar, e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não apenas as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., nas quais a conexão com o poder é em certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não- a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, no qual há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem perceber as consequências para as quais ia ao encontro – teve a inconsciência de fazer-se capturar. (AGAMBEN, 2009, p. 39)

Partindo desse último progresso sobre o conceito de dispositivo, percebe-se um núcleo, uma sinalização para uma tentativa de diagnóstico como possibilidade de pensarmos a política em nossos dias sem os dispositivos que a determinam, influenciam, manipulam. Para tanto, Agamben aponta para a direção de que devemos tornar inoperosos os dispositivos de controle atuantes na sociedade.

2 DA VITA ACTIVA

2.1 VITA ACTIVA E HOMO SACER – PARA PENSAR A SOCIEDADE COERCITIVA

Os mecanismos de coerção existentes na sociedade passam por variadas transformações, os escritos de Hannah Arendt acerca da *Vita Activa* podem nos auxiliar a pensar as pressões sociais que de maneira sutil geram processos de aceleração e hipertividade no homem contemporâneo.

Para Arendt (apud HAN, 2015, p.39) a *vita activa* foi reduzida injustamente à mera agitação. Arendt promove uma interligação de sua nova definição da *vita activa* com o primado da ação. Ela concebe a possibilidade da ação ao nascimento,

garantindo ao agir um caráter mais heroico. O milagre residiria no próprio nascimento do homem e no novo começo; ou seja, em virtude de seu aspecto nascivo, os homens deveriam promover esse potencial de um novo começo através da ação. Neste ponto da ideia exposta pela pensadora alemã, incide não mais uma fé que opera milagres, mas sim uma ação. Esta ação heroica, por sua vez, cria milagres. É aí que o nascimento – no sentido de uma ação humana – adquire uma amplitude quase religiosa. Pois, como Arendt (ibid, p.40) expressa: “O milagre consiste no fato de os seres humanos pura e simplesmente nascerem, e junto com esses, dar-se o novo começo que eles podem realizar pela ação em virtude de seu ser-nascido” [...].

Em seu tratado sobre a *Vita Activa* (ibid), Arendt afirma que a sociedade do trabalho anula toda e qualquer potência de agir, uma vez que transforma o homem em *animal laborans* – um animal meramente reduzido à esfera do trabalho. Nesta concepção, tanto o produzir quanto o agir, enquanto todas as formas de *vita activa*, se resumem a categoria do trabalho. Sobre isso Han (p.41, 2015) diz: “Assim, Arendt vê a modernidade, que começou inicialmente com uma ativação heroica inaudita de todas as capacidades humanas, findar numa passividade mortal”.

Tais reflexões acerca do *animal laborans* moderno de Arendt divergem das observações que podemos fazer na atual sociedade do desempenho. Pois, na pós-modernidade o *animal laborans* não deixa para trás seu ego ou sua individualidade para se dedicar exclusivamente a um processo de vida anônimo da espécie por meio do trabalho. A sociedade laboral, torna-se, por assim dizer, dividida em duas: uma sociedade do desempenho e uma sociedade ativa. O ego do *animal laborans* é justamente o ponto que pode destruí-lo. Ele está longe de ser passivo, porque antes de tudo é hiperativo e hiperneurótico (Ibid, p. 44).

É preciso considerar que a desnarrativização do mundo intensifica o sentimento de transitoriedade. E para aferir ao pensamento de Han (Ibid, p.45), esse processo finda por tornar a vida nua; o próprio trabalho pode ser visto como uma atividade nua. O trabalho desnudo é, portanto, o ponto de encontro entre a atividade e a vida nua. Elas precisam uma da outra.

Na tentativa de aproximar os apontamentos de Han (2015) ao conceito de *Homo sacer* (apud HAN, 2015) de Agamben é possível dizer que a vida do atual homem pós-moderno é mais nua que a do *homo sacer*. Em sua origem, *homo sacer*

é alguém que foi excluído da sociedade em virtude de um delito. Contudo, Agamben repensa o termo de modo que para ele representa uma vida absolutamente passível de ser morta. A seguir a interpretação de Han (Ibid, p.46) sobre o conceito de *homo sacer* nos ajuda a observar com novo olhar nossa sociedade,

Se a sociedade pós-moderna do desempenho reduz a *todos* nós como vida desnuda, então não apenas as pessoas que estão à margem da sociedade ou as pessoas em situações excepcionais, portanto não apenas os excluídos, mas todos nós, indistintamente, somos *homines sacri*.

Diante da vida nua, por ser uma vida profundamente marcada pela transitoriedade, expressamos ações pautadas por uma hiperatividade na histeria do trabalho e da produção. O processo de aceleração que percebemos está muito ligado à carência do ser. Com isso, não é impactante afirmar que a sociedade do desempenho e a do trabalho não são uma sociedade livre. Elas geram novas coerções. Onde o tempo para o lazer é descartado e convertido, também, em tempo de trabalho; estabelecendo uma sociedade do trabalho, na qual o senhor acaba se tornando, do mesmo modo, escravo do trabalho.

Ao falar sobre forma de vida na parte III do seu livro *O uso dos corpos* (2017), Agamben afirma “a obra é vida, e a vida nada mais é do que obra” (Ibid, p.276). E é, justamente, por isso que ao invés delas caírem juntas, elas persistem numa perseguição mútua e sem prazo para terminar. O autor italiano frisa ainda que na Grécia clássica a obra definia unicamente a atividade do artista. Contudo, na modernidade é a obra que atua como um certo resíduo incômodo da atividade criadora e do gênio do artista. Por esse motivo, é compreensível que a arte contemporânea tenha feito a passagem decisiva e encontrado seu ponto de ruptura, e, a partir disso, substitui a obra pela própria vida.

O pintor, o poeta, o pensador – e, em geral, qualquer um que pratique uma *poiesis* e uma atividade – não são os sujeitos soberanos de uma operação criadora e de uma obra; eles são, sim, seres vivos anônimos que, tornando todas as vezes inoperosas as obras da linguagem, da visão, dos corpos, procuram fazer experiência de si e constituir sua vida como forma-de-vida. (AGAMBEN, 2017, p. 277)

Logo, no instante em que se constitui como forma-de-vida, o artista não é mais o autor (no sentido jurídico do termo) da obra, nem o proprietário da operação criativa. A forma-de-vida não se reconhece como tal, nem é reconhecida pelos outros, porque o contato entre vida e forma e a felicidade que nela está em questão se situam além de toda possível obra. Partindo dessa interpretação, a forma-de-vida é, antes de tudo, a associação entre uma zona de irresponsabilidades, onde as identidades e as imputações do direito se encontram supensas.

Cada pessoa representa seu campo de trabalho no contexto da sociedade coercitiva. A peculiaridade desse campo de trabalho denota que nos tornamos simultaneamente prisioneiro e vigia, vítima e agressor. E no fim, resta apenas uma constatação: exploramos a nós mesmos.

No último capítulo de *Vita Activa*, Hannah Arendt aborda diretamente a questão do pensar. Sobre este aspecto Han (ibid, p. 48) irá dizer: “O pensamento não seria irrelevante para o futuro das pessoas, pois, dentre as atividades da *vita activa*, o pensamento seria a mais ativa atividade, superando todas as outras atividades quanto à pura atuação”.

A autora ressalta que o mundo em que se transcorre a *vita activa* é constituído por coisas produzidas pelas atividades humanas, no entanto, constantemente, essas coisas, nas quais só existem por causa dos homens, também os condicionam, tendo em vista que tudo aquilo com que os homens entram em contato torna-se, por imediato, uma condição de sua existência. Nesse sentido, aponta que além e a partir das condições nas quais a vida é dada aos homens, eles criam as suas próprias condições, que possuem a mesma força condicionante das coisas naturais, considerando a variabilidade e a origem humana. Para autora “Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é introduzido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (2009, p.17), assim, a objetividade do mundo e a condição humana são complementares uma a outra, e por ser uma existência condicionada, não seria possível a existência humana sem as coisas, e se as coisas não fossem condicionantes da existência humana, elas não passariam de “um amontoado de artigos incoerentes”.

À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skhole*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos –

de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas – foi precedida pela apolitia filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou. (ARENDR, 2009, p. 23)

Em *Trabalho, obra e ação* (2006), Arendt reforça que a expressão *vita activa* foi descrita pelos filósofos, que seguiam o modo contemplativo de vida, assim a expressão foi definida pela visão da contemplação e em comparação com o caráter da absoluta quietude do modo de vida do filósofo, todos os tipos de atividades humanas se assemelhavam, visto que tinham como característica a “in-quietude”, pela *a-skolia* ou pelo *nec-otium*, ou seja, pela ausência das condições que possibilitava, a contemplação.

2.2 APRENDER A VER

No intuito de refletir acerca da inoperosidade da contemplação, buscamos uma via de compreensão através da pedagogia do ver para vislumbrar um caminho capaz de orientar o sujeito para uma transformação substancial das condições de realidade. Pois aguardar o que está por vir requer uma atitude contemplativa, mas que, acima de tudo, seja permeado por uma dimensão do olhar que dificilmente conseguimos captar, precisamos aprender a ver.

Aprender a ver se constitui como instrumento fundamental para se aprender a pensar, a ler, falar e escrever. Todas essas tarefas juntas formam uma pedagogia do ver. Nietzsche (*apud* HAN, 2015) fala de uma “cultura distinta” que está intimamente ligada a pedagogia do ver; à esta última ideia ele atribui significado nas seguintes palavras “habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-aproximar-se-de-si”, isto é, capacitar o olho a uma atenção profunda e contemplativa, a um olhar demorado e lento.

O ato de aprender-a-ver seria uma atitude primária para promover o cultivo de caráter do espírito. Temos que saber controlar os instintos inibitórios que nos limitam. Caso contrário, a falta de espírito nos torna “incapazes de resistir a um estímulo”. Seguir o primeiro impulso já seria uma doença, um decadente sinal de esgotamento. Através dessa ideia, Nietzsche propõe uma revitalização da *vita contemplativa* – essa vida não significa um agir passivo que aceita positivamente tudo que acontece. Pelo contrário, ela oferece resistência aos estímulos opressivos.

Saber ver consiste em, primordialmente, saber para onde direcionar o olhar. Nesse sentido, um fazer soberano – que sabe dizer não – se mostra mais ativo do que qualquer hiperatividade, (que nada mais é do que um esgotamento do espírito).

Vivemos em um mundo muito carente de interrupções, sem tempos intermédios. A hipertatividade não admite nenhuma folga temporal. Assim, o futuro é sempre uma atualidade prolongada. A ausência de qualquer negatividade impede que se olhe para o outro. Han (Ibid, p.54) explica melhor esse aspecto quando fala sobre a ira: “A dispersão geral que marca a sociedade de hoje não permite que surja a ênfase e a energia da ira. A ira é uma capacidade que está em condições de interromper um estado, e *fazer com que se inicie um novo estado*”.

A angústia atinge e abala toda a existência, enquanto a ira nega o todo, sua energia de negatividade consiste nisso. Essa ideia fica mais clara quando Han (ibid) diz: “Se o homem fosse um *ser da negatividade*, a total positividade teria um efeito que seria nocivo. Segundo Hegel, é precisamente a negatividade que mantém viva a existência” (p. 56-57).

Existem duas maneiras de manifestação de uma potência: a potência positiva que é capaz de fazer alguma coisa; e a negativa, que é a potência de não fazer, a que pode dizer não. A potência positiva só é assim à medida que se liga à algo; sozinha ela não é capaz de desenvolver coisa alguma.

É necessário que tenhamos, simultaneamente, a potência de fazer algo e a potência de não fazer. Caso contrário, mergulharíamos numa hiperatividade fatal. Esta hiperatividade é um modo extremamente passivo de fazer, que não permite nenhuma outra ação livre.

3 DA LEVEZA

3.1 ENTRE A LEVEZA E A VELOCIDADE

Quando propusemos refletir sobre o *animal laborans* – quando tanto a produção quanto a ação do homem se voltam unicamente para a esfera do trabalho – de Arendt, e a inoperosidade, pensada por Agamben, como um operador metafísico da antropogênese que leva o indivíduo à uma dimensão política, vemos que o primeiro esgota o ser porque ele se transforma em um mero instrumento de

ação, e o segundo, é movido por uma espera contemplativa, mas que tem a intenção de transformar a realidade desativando as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo. Vemos que a *vita activa*, onde o protagonista é o *homo laborans* que é hiperativo, requer uma atitude de leveza interior. Tal como veremos a seguir.

Em oposição ao arquétipo da frivolidade, temos a leveza-serenidade, que remete ao ideal antigo da felicidade definida como o estado sereno em que o homem está livre de seus medos e de seus falsos desejos. Neste prisma, a sabedoria seria a paz da alma a que se chega quando se liberta das paixões vãs. Os filósofos antigos ensinam este modelo de vida interior e serena. Através de uma “depuração mental” a filosofia busca curar o homem, suavizar sua alma, livrá-la de seus temores e de suas paixões,

Sem dúvida, o conceito de leveza está pouco presente, para não dizer ausente, na filosofia antiga. Mas mesmo assim é esse imaginário que está no princípio ideal de alegria de viver que coincide com a tranquilidade da alma, com uma existência livre de medos do supérfluo e dos prazeres efêmeros. A felicidade é o estado de uma alma aliviada do peso das coisas, das ambições, de todos os temores do futuro e do além (LIPOVETSKY, 2015, p.29)

A vida superficial e sua procura desenfreada por prazeres sempre novos não conseguem exaurir o imaginário da leveza. Na contemporaneidade, vemos a predominância de uma leveza-frívola; esta última juntamente com a leveza-equilíbrio forma duas polaridades antinômicas que ainda irão dividir por muito tempo as vias de felicidade.

A sabedoria seduz não apenas por envolver os prazeres pontuais e descontínuos, mas por tratar da existência como um todo. Ela almeja o equilíbrio, a paz, a plenitude do ser, a felicidade e o que é sua substância: a alegria de existir. Rousseau, em páginas célebres, exaltou esse estado de ‘felicidade satisfatório, perfeito e pleno’ que acompanha a autossatisfação, o prazer de sentir a existência pura desconectada da memória e de qualquer pensamento em relação ao futuro. (ibid, p. 29).

A felicidade que se vivencia pelo simples fato de existir plenamente quando se experimenta a alegria de estar no mundo. Para Spinoza (apud LIPOVETSKY, pág. 30, 2016) a alegria é um sentimento que podemos sentir quando nossa força de viver se encontra aumentada. Na fenomenologia, a alegria não costuma ser

associada a um aumento da potência de agir, e sim a um alívio do peso da vida, experiência ascensorial, com uma embriaguez pela existência. Quando estamos alegres temos a impressão de planar. A alegria, torna-se, portanto, a mais bela e perfeita entre as manifestações da leveza subjetiva.

É possível separar essa aspiração à leveza bem-estar dos novos modos de vida e da organização do trabalho marcados pela velocidade, a falta de tempo, o aumento do estresse profissional e as diversas demandas da vida contemporânea.

O culto ao bem-estar é, dessa forma, muitas vezes apresentado como uma relação ou uma compensação diante da expansão da sociedade de desempenho: quando a sobrecarga e a corrida do tempo se generalizam, a necessidade de relaxar torna-se inevitável. (LIPOVETSKY, 2015, p. 83)

O culto da leveza e equilíbrio são duas entre as variadas faces da expressão de uma cultura hedonista, que privilegia a valorização do corpo e de seus prazeres.

Existe uma busca por qualidade das experiências vividas na base do culto marásico de bem-estar. Os desejos de leveza não residem na vontade de emancipação individual ou numa certa “busca por sentido”, incide mais diretamente sobre uma exigência da qualidade de vida, ou seja, da qualidade dos momentos experienciados no tempo presente.

Por isso, o avanço das paixões pela leveza é inseparável da grande oscilação da ordem do tempo característica da hipermodernidade que instituiu a primazia do presente social e individual. É no momento em que o presente se impõe como o eixo temporal dominante que aumentam os desejos de leveza-bem-estar: eles são a criança de nosso sistema referencial presentista, mais predominantes que nossa cultura de desempenho. (ibid. p.84)

A potência de agir, tão intensamente utilizada na sociedade do fazer, independe da potência do não-fazer para caminhar rumo a esta leveza. Se constitui mais amplamente, como um movimento interior que se liberta do medo e prazeres passageiros, e se dirige para um estado de felicidade onde suaviza o peso das ambições e em relação ao futuro.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. In: _____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer, II, 2. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Opus Dei**: arqueologia do ofício. Homo sacer, II, 5. Tradução Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O uso dos corpos**. Tradução: Selvino J. Assmann. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. (1958). Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. Trabalho, obra e ação. In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. **Da leveza**: rumo a uma civilização sem peso. Tradução: Idalina Lopes. – Barueri, SP: Manole, 2016.

Artigo recebido em: 29/03/2018

Artigo aprovado em: 27/05/2018

Artigo publicado em: 18/07/2018