O "pensamento da vida" italiano
Um *excursus* entre passado e presente

Enrica Lisciani Petrini*

... Che fu quel punto acerbo
Che di vita ebbe nome?
Cosa arcana e stupenda ...
(Leopardi)

1. Partindo dos acontecimentos actuais – no turbilhão de dois "anni horribiles"

Se há um "horizonte transcendental" de pensamento, actualmente predominante, um paradigma constitutivo de nosso tempo, quer em Itália, quer no exterior, é a biopolítica. Por várias razões.

A primeira, e, de facto, a mais imediata, é a recente explosão da pandemia de Covid-19. Uma emergência de saúde global que irrompeu nas nossas vidas, como um vórtice imparável, modificando múltiplas estruturas socioculturais, de variadas camadas – começando pela camada, para citar só uma, relativa à configuração do trabalho, onde grandes sectores perderam e, estão a perder, a fórmula canónica localizada em estruturas específicas, reguladas por tempos pré-estabelecidos e em condições de interacção social, para adoptar metodologias altamente individualizadas. Este é apenas um exemplo, óbvio demais, para ilustrar como o evento pandémico impactou e está a impactar a vida nos seus aspectos diversificados e característicos. Produziu-se, desde logo, uma reflexão incisiva e abrangente que, partindo precisamente da questão da vida, abarcou de imediato as suas problemáticas nos vários campos da saúde, sociedade, política e cultura em geral. Em suma, iniciou-se uma vasta reflexão tipicamente *bio-política*,[1] que se estendeu aos vários continentes afectados pela pandemia com a mesma

* Tradução de Gianfranco Ferraro, revisão de Vanessa Rôla.
[1] Cf. o amplo relatório fornecido por "Thomas Project" entre Março e Junho de 2020; Cf. Peterle et alii, 2020.

rapidez que esta, precisamente porque ficou desde o início claro que o que estava em jogo era a própria vida.

Naturalmente, esta reflexão não surgiu de forma imediata na crista da pandemia. Aqui está a outra razão, como dissemos no início, na origem do "horizonte transcendental" que faz do nosso tempo uma época caracterizada em sentido biopolítico. Na verdade, ela surge de um arcabouço teórico já bastante desenterrado e solidificado, pelo menos desde que Foucault inventou esse paradigma com as suas famosas análises – justamente a biopolítica.

Um verdadeiro dispositivo de análise histórico-política que, como se sabe, focalizou uma transformação histórico-epistemológica de alcance relevante e que remonta nos séculos, de forma que a vida, num determinado momento (a partir do nascimento da *ciência biológica* em diante), tornou-se o núcleo incandescente de diferenciados processos culturais e, portanto, inevitavelmente, também políticos. Um paradigma que, na sequência das reflexões do filosofo francês, produziu nas últimas décadas inúmeras elaborações teóricas ao nível internacional.

É precisamente esta perspectiva de análise que, partindo de raízes foucaultianas, actualmente, se focou na emergência sanitária ainda em curso e que encontrou em Itália um epicentro de reflexões particularmente intensas. Um epicentro que não foi desprovido de grandes controvérsias internas e de aspectos problemáticos. Mas, *por isso mesmo*, constituiu uma demostração inequívoca da constitutiva valência "biopolítica" do pensamento italiano – ou seja, da atenção específica ao nexo entre vida e procedimento que nela se instauram. Isto foi, certamente, favorecido pelo facto da reelaboração teórica das teses de Foucault, com um raio internacional, ter encontrado, precisamente no nosso país, um chão cultural particularmente fecundo e original.

As teses foucaultianas foram, com efeito, retomadas por vários autores, numa forma capaz de abranger os dois lemas do próprio termo "biopolítica", ou seja, entre os dois polos da vida e da política, um nó que não os afasta, como Foucault tinha a tendência a fazer – arriscando submeter quer a vida às lógicas oprimentes do poder, quer o poder à autonomia afirmativa da vida –, mas os mantém juntos, num equilíbrio sempre instável e conflitual, mas, por esse motivo, dinâmico e inovador de forma incessante.

Contudo, só este aspecto foucaultiano não é suficiente para explicar uma atenção tão vigiante e pormenorizada para com os mecanismos de intersecção geral entre vida, política e cultura, como a que de forma maciça se exerceu durante a época pandémica em Itália. Com efeito, o fundo que conseguiu produzir uma riqueza de investigação, de outra forma, talvez, desconhecida, porque, na realidade, se explica por algo específico da reflexão italiana como tal, que a contradistingue desde há seculos e que, por isso mesmo, a tornou ainda mais permeável e respondente às sugestões teóricas de Foucault. Trata-se de um "pensamento da vida", de *uma aderência ao tecido móvel e vivente da realidade*, que caracteriza a cultura italiana desde sempre. Uma conotação peculiar que, provavelmente, favoreceu o impulso civil, as utopias realizadas e traicionadas, na origem da unidade, marcando a identidade italiana ao nível histórico, literário, filosófico, e, portanto, também político. E que, sobretudo, tornou o pensamento italiano dotado de um potencial heurístico na abordagem à realidade, particularmente flexível, plástico, criativo, justamente porque inserido no fluxo vivente das coisas. De forma a tornar a Itália no horizonte de um imaginário cultural globalmente reconhecido e, hoje talvez mais do que nunca, particularmente útil e eficaz.

2. *Vislumbres no passado*

Se remontarmos ao longo da dorsal histórica do pensamento filosófico e político, produzido em Itália, que flui longitudinalmente, pelo menos, do século XIV em diante, é impossível não vislumbrar, em determinados momentos apicais – que vão desde Maquiavel a Gramsci e, em geral, até à primeira parte do século XX, passando por Giordano Bruno, Vico e Leopardi – uma atenção muito significativa para com o tema da vida e com tónica em alguns casos até proféticos e pioneiros.[2]

É preciso esclarecer, desde já, que aqui não se pretende avançar com uma reconstrução histórica, mas sim individuar um *fio condutor categorial preciso*. Isto permite abraçar amplas porções da História, embora sem subavaliar as diferenças temporais e culturais, e referindo-nos apenas a *algumas figuras específicas* do pensamento italiano, nas quais o fio condutor não só é detectável, como bastante evidente.

[2] Para esta reconstrução, cf. Esposito 2010.

Partimos do maior pensador político italiano: Niccolò Machiavelli. Quando, no célebre *incipit* do cap. XV de *O Príncipe*, falando da forma como um governante deve exercer o poder, Maquiavel afirma, com determinação, querer «ir atrás da *verdade efectiva da coisa*», de forma a manter-se relacionado ao «*como se vive*» mais do que, de forma abstracta, ao como «*se teria que* viver» (IP, XV). Estabelece, assim, uma ligação indissolúvel entre a política – incluindo o próprio pensamento – e a dimensão da vida, pensando esta última, da maneira mais anti-platónica e material que se possa imaginar. Ou seja, como uma camada da realidade energética, fermentante, imbuída de forças em constante conflito, nunca ordenável, dentro de um esquema universal e artificial – seja ele lógico ou político – e da qual toda ordem promana de forma inseparável.

Não por acaso, nos *Discursos subre a primeira Década de Tito Livio*, Maquiavel afirma que uma dinâmica política expansiva pode ser garantida apenas através do recíproco «tumultuar» do «povo» e «dos grandes», numa alternância completamente contingente e, por isso mesmo, sempre reversível – precisamente como acontecia na antiga Roma, onde as instituições nasciam através do livre conflito entre a plebe e os patrícios. Um «tumultuar» nunca, por definição, placável ou disciplinável. Eis a razão pela qual, para Maquiavel, nunca poderia haver um poder ou um pensamento completamente fechado em si mesmo e desligado das forças instintivas e naturais – não longínquas do mundo animal – que, pelo contrário, atravessam continuamente o quadrante da experiência.

A célebre imagem do Centauro Quíron, «meia besta e meio homem» – mítico educador do "príncipe" Achilles –, assim como a convicção que a natureza do príncipe deve sempre guardar em si, para além da astúcia da raposa, a força do leão, restituem de forma alegórica «a insolvibilidade deste emaranhado»[3] entre a dimensão instintiva da vida e a da razão ordenadora. Eis por que o Secretário florentino nunca acredita na possibilidade de fixar leis universais inamovíveis, que deveriam ligar a realidade dentro da grelha de uma ordem persistente e imutável, completamente artificial e abstraída.

[3] Cf. Machiavelli 2014, cap. XVIII: «Dovete dunque sapere come ci siano due modi di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza. Il primo modo appartiene all'umo; il secondo alle bestie. Ma poiché molte volte il primo modo non basta, si rende necessario ricorrere al secondo. È pertanto necessario che il principe sappia servirsi dei mezzi adatti sia alla bestia, sia all'uomo. Gli antichi scrittori hanno già fornito ai principi questo insegnamento sotto forma di allegoria, quando hanno riferito che Achille e molti hanno principi furono affidati al Centauro Chirone, affinché li allevasse e li educasse sotto la sua disciplina. L'avere per precettore qualcuno che sia mezza bestia e mezzo uomo ha un solo significato: che il principe deve sapersi servire dell'una e dell'altra natura».

Pelo contrário. A sua atenção é endereçada para a contingência, para a realidade «efectiva», dominada pela insurgência de acontecimentos imprevisíveis, que não só destabilizam a ordem constituída, como revelam mesmo o fundo irredutível, desprovido de qualquer tentativa de unificação e representação.

Neste sentido, poderíamos afirmar que Maquiavel inaugura uma linha do pensamento "vitalista", que encontra a sua mais intensa e complexa elaboração numa das figuras mais sugestivas do pensamento italiano: Giordano Bruno. Sabemos bem como este extraordinário pensador foi incrivelmente original, desenvolvendo um pensamento da vida imanentista totalmente inovador e inaudito para a sua época, de tal forma que viria a ser acusado de heresia e, consequentemente, queimado publicamente na fogueira. Signo emblemático, de forma simbólica, que faz do seu pensamento algo tão ligado à vida, que acaba por pôr em jogo a sua própria vida. Bruno percorreu desde o início, de facto, um caminho completamente divergente do das direcções então "canónicas" derivadas, por um lado, da linha de Platão e, por outro, de Aristóteles, que, a seu ver, eram portadores do mesmo «erro», apesar das suas respectivas diferenças: o erro de querer «separar» a forma do material e, assim, «ter elevado demais» a imutável razão lógica sobre a sensível e perecível dimensão corpórea, estabelecendo um dualismo na realidade irredutível.

A posição de Bruno é bem diferente. Retrabalhando uma linha de pensamento que se desenrolou desde a antiguidade, mas apenas carsicamente emergindo em relação ao dualismo dominante, cujos maiores expoentes foram Plotino, pelo menos em parte, os estoicos, Alexandre de Afrodisias, Avicebron, e o pouco conhecido David de Dinanto, Bruno argumenta de forma inequívoca que não há em nenhum lugar «um poder absoluto do acto» e passivo, ou seja, uma matéria «pura, nua» e «sem forma» (como queria Aristóteles). Pelo contrário, como potência, «a matéria coincide com o acto». Bruno argumenta que «toda forma é acompanhada de matéria, assim como eu certamente digo da matéria não sendo uma parte que é de facto destituída dela»: ou seja, matéria e forma são uma única coisa, uma única «unidade». São, portanto, «matéria espiritual» – na origem de cada ser, do menor ao maior, permeando inesgotavelmente toda a realidade. E «essa unidade é tudo». Para Bruno, é a «vida» que informa tudo, aqui está o ponto crucial. A vida é uma infinidade, é Deus. Agora, trata-se de um Deus «tratado mais altamente» do que como o costumavam tratar os filósofos do passado,

precisamente porque não é reduzido à razão humana e às medidas antropomórficas. Assim, o mundo, o universo, nada mais é, para Bruno, do que, uma imanência total, o movimento vivo infinito de uma matéria que sempre foi formada e que pode ser formada incessantemente, ou, inversamente, de um conjunto infinito de formas que sempre, e para sempre, são dotadas de matéria. Em conclusão: «a vida está em todas as coisas e, segundo certos graus, preenche toda a matéria; certamente vem a ser o ato verdadeiro e a forma verdadeira de todas as coisas» (CPU).

O significado destas palavras é perturbador. E marca uma clara linha diferenciadora face às outras filosofias para lá dos Alpes, que não deixará de enervar o pensamento italiano, pelo menos em alguns dos seus principais exponentes. De facto, enquanto que noutros locais, filosofias de tipo racionalista, idealista, etc. se instalaram de forma duradoura, de Descartes a Kant, passando por Hobbes, Locke e Leibniz – todas 'classicamente' viradas para a identificação de um princípio racional ou de um poder soberano capaz de ordenar e disciplinar a móvel realidade concreta –, os pensadores italianos mais significativos, com um olhar diametralmente oposto, invertido, olhavam de forma paralela o poder infinito da vida, mas posicionados em outro lugar. Essa vida a que se dá regras e formas – nunca de uma vez por todas e para sempre, não imutável e eterna, e menos ainda, por isso, definida pela razão humana –, estabelecendo a dinâmica inesgotável das forças que nela fermentam através dos corpos. Uma dinâmica em que a própria razão humana está envolvida, se não mesmo enredada, longe, portanto, de jamais poder ser «legisladora» de si mesma ou da realidade externa.

É nesta estrada que também encontramos Gianbattista Vico e Giacomo Leopardi.

Claro que Vico restaura, ao contrário de Bruno, uma visão tradicionalmente dualista. Para além disso, com ele estamos, agora, em plena modernidade: o problema crucial já não é tanto a questão ontológica relativa ao estatuto da realidade, mas a gnoseologia relativa ao modo como o homem conhece esta última. É, justamente, nessa dupla face que Vico demonstra toda a sua originalidade e fecundidade.

Basta olhar para a famosa «dipintura», capa da última edição da *Scienza nova*, para 'ver' os dois registos em que, segundo ele, a realidade se desenvolve, juntamente com o conhecimento humano: um divino e outro natural-histórico. O primeiro, superior, representado pelo olho de Deus, que envia o seu raio perene à mente humana (a

Metafísica alada), que se eleva acima do «mundo histórico-natural». O segundo, registo do real, inferior, para o conhecer, graças à iluminação recebida, precisamente, da luz divina. Conhecimento do qual derivam, portanto, as modalidades históricas através das quais o homem estabelece, por vezes, os vários mundos culturais. A visão subjacente, bem como a intenção que guia o filósofo napolitano, são claras.

A «ordo rerum», a ordem das coisas, é governada por princípios eternos, porque ela é, primariamente, «in mente Dei». Há, portanto, uma «*Storia Ideal Eterna*, sopra la quale corron' in tempo le Storie di tutte le Nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini» (SN, 903). Eis a *mathesis universalis* para a qual Vico tende, repetindo um gesto inteiramente tradicional. E, porém, é precisamente aqui que se destaca o seu movimento deveras original e desviante da tradição. É, ainda, a famosa «dipintura» que o mostra. O raio do conhecimento que parte da Metafísica (= da reflexão humana, iluminada pelo conhecimento das leis eternas divinas metafísicas) não se dirige para o mundo histórico-material, mas para a estátua do poeta Homero colocada ao seu lado. Trata-se de um sinal preciso de que o conhecimento do mundo se dá, antes de tudo, pela poesia, e não pela razão. E é, exactamente. o que faz Vico, reconstruindo «os princípios» da *Storia Ideal Eterna* através de «narrações» tiradas das múltiplas formas da «sapienza volgare» antiga, até arcaica e mitológica, que fogem à historiografia convencional, bem como, e sobretudo, a qualquer ordem racional.

Contudo, isto determina uma verdadeira inversão do racionalismo moderno, dominante na época, fundado sobre a cisão mente/corpo e sobre o primado da razão relativamente à realidade exterior, na convicção que seria perfeitamente possível possuir esta última graças às estruturas pensantes da própria razão. Com efeito, o filósofo napolitano – consciente da impossibilidade da razão humana finita de "representar" a ordem infinita e divina das coisas, na origem das ordens histórico-mundanas – entende que, para poder "dizer" essa origem, deve percorrer um outro caminho: usar a imaginação e a experiência do corpo «como 'lugares' originais da formação do verdadeiro».[4] O papel da poesia é, aqui, decisivo, e para o qual alude a «dipintura»: imaginar e narrar o movimento que leva o homem a instaurar um mundo histórico a partir da «matéria corpulenta», da vida obscura e fervilhante em que os corpos estão, numa primeira instância imersos. Dando, assim, 'corpo', de forma finita, às infinitas e

[4] Sobre este ponto, são fundamentais as considerações de V. Vitiello, "Saggio introduttivo", in SN, XCIX e segg.

eternas leis universais. Aqui, o desvio radical imprimido por Vico na filosofia, retoma os movimentos específicos do pensamento italiano. Neste percurso o dualismo tradicional, de facto, recompõe-se numa circularidade indissociável entre a dimensão eterna (lógica) e a dimensão histórica (corporal). Por esse motivo, o mundo da lógica está incessantemente ligado à *ingens sylva* repleta de sombras (também aludida na «dipintura») que, efectivamente, só pode ser 'narrada' (e não demonstrada) através de uma linguagem ela própria «corpulenta», plena de metáforas, etimologias e analogias, muitas vezes improváveis, até de provérbios e expressões populares, ligados mais aos sentidos do que ao intelecto.

É a própria língua adoptada por Vico com a escolha, em vez do latim, do «vulgar», não só porque se desvincula da língua dos 'sábios', 'académica', demonstrativa e silogística, mas porque é a linguagem do "vulgus", cheia das impurezas próprias do mundo histórico e próxima da materialidade das coisas, dos corpos, da vida. Ao fazê-lo, Vico não se distancia apenas, claramente, de Descartes e do pensamento moderno, como também destaca a forma como esse mesmo mundo lógico científico se encontra inseparavelmente ligado à dimensão corporal e vital e à imaginação que a ela está ligada, e que esquecer a origem magmática e vital significa desvitalizar, "desnaturalizar" os mesmos saberes que gostariam de conhecer, precisamente, a natureza. Um discurso que, entre outras coisas, se abre para uma transversalidade entre os campos do conhecimento (hoje chamar-lhe-íamos interdisciplinaridade), típica da reflexão italiana.

É, justamente, quando comparada com Vico que a reflexão de Leopardi possui afinidades subtis, apesar das suas inevitáveis diferenças. O poeta de Recanati compartilha com Vico pelo menos dois aspectos fundamentais, interligados: o distanciamento da filosofia abstrata dos "modernos" e, consequentemente, a exaltação da imaginação como componente *vital* não só da poesia, mas, em geral, de todas as "verdadeiras" reflexões que queiram alcançar novas formas no plano da História. Assim, tal como acontece de forma mais sarcástica e zombeteira nas *Operette morali* e no *Zibaldone*, a polémica contra o «tristíssimo século da razão e da luz» torna-se insistente.

Claro que, observa Leopardi, a filosofia moderna e a do "Iluminismo" «trouxe clareza a muitas coisas obscuras; encontraram muitas e muitas verdades secundárias; em

suma, beneficiaram imensamente do progresso da metafísica e das ciências exatas» (Z, 669). Porém, para além da confiança ingénua no «destino magnífico e progressivo» da Humanidade (*A giesta*), esta confiança gera a «pretensão de geometrizar toda a vida», achatando o «vigor» corporal dos indivíduos numa tranquilidade ordenada e imutável (Z, 130-132), e a pretensão de aprender «a verdade» da realidade, o «princípio das coisas», isto é, Deus, como fundamento «universal, eterno e imutável». Sem perceber que isso é «provado» apenas pelas nossas ideias (Z, 483, 578-9, 651, 1080, 529).

Portanto, a filosofia moderna é apenas «contos de fadas e sonhos» (Z, 672). Com resultados desastrosos. Em primeiro lugar, o desapego da «natureza», dessa *ingens sylva* vichiana, poderíamos dizer, ainda sentida pela filosofia antiga e sobretudo pelas crianças, selvagens e bárbaros. Ou seja, o afastamento da «matéria» pulsante que constitui a única dimensão dentro da qual existem entidades, e para além da qual não há nada. A matéria dotada de «forças próprias, que continuamente a agitam e movem sob formas muito diversas. [Que] [...] forma[m] inúmeras criaturas a partir dela [...] incluindo-as todas juntas [...] são chamadas de mundo» (OM, 191). Em suma, a saída da dimensão que é propriamente «vida verdadeira», produtora de acções e paixões efectivas (OM, 109-111; c. m.). A formidável seiva vital, feita de imaginações e «ilusões», na origem de todas as criações do homem, da «pluralidade» de «diferentes civilizações» (Z, 1094), «distinguidas por caracteres especiais», que se alternam em termos de história. Germinando, justamente, no contacto do homem, através dos sentidos, com a natureza ou matéria que tudo «abraça». Esta última pode, assim, ser compreendida (à maneira bruniana) como uma «matéria pensante»; e o nosso pensamento (à maneira de Vico) como um «sentimento corporal», através do qual todos os nossos desejos, «mesmo os mais espirituais, nunca se estendem para além da matéria» (Z, 1127, 1147,426).

A inversão do olhar em relação à visão racional é total, e em clara extensão com «os caracteres especiais» do pensamento italiano, testemunho do «sul em muito maior luz de civilização» (Z, 486). Com efeito, este diferente escorço reacende no homem – e aqui parecemos ouvir, de novo, Bruno – o «fogo mais louco», isto é, o «entusiasmo» (Z, 100) do qual emanam «as ilusões ardosíssimas» com as quais o homem cada vez «si finge» um mundo novo. Embora com consciência da insuperável infelicidade humana. Em suma, ela abre caminho a «grandes acções» e «verdades muito grandes», que

sempre «se apresentam em virtude de grandes ilusões» (Z, 671). Essas ilusões, antes «desmascaradas» e, portanto, extintas pela razão, criam empreendimentos «fora da ordem estabelecida» e determinam necessariamente a «desordem» na origem do «extraordinário», das verdadeiras revoluções (Z, 130). E, portanto, uma «raiz muito vigorosa» da vida – ainda que na insuperável copresença da morte (Z, 167). Porque «no fim das contas, *a vida deve ser viva, ou seja, a verdadeira vida*», e só pode sê-lo em virtude de acções efectivas e das paixões produzidas pelas ilusões (OM, 109; c. m.).

Daí o papel decisivo da imaginação artística. Para a filosofia e para as próprias ciências – dado que «para fazer progressos notáveis, em filosofia não bastam subtileza de engenho e grande faculdade de raciocínio, mas também se busca muita força imaginativa; [tanto assim] que Descartes, Galileu, Leibniz, Newton e Vico [...] poderiam ter sido grandes poetas; e, ao contrário, Homero, Dante e Shakespeare, filósofos supremos» (OM, 138). Mas o mesmo vale para a política e para a vida civil. Este último aspecto liga Leopardi a toda a tradição do pensamento italiano, caracterizado por uma atenção específica, justamente, à vida civil e que demonstra o quanto o poeta era um atento conhecedor das dinâmicas políticas e da sua inerência ao tecido material das coisas. As distinções que elabora, nesse sentido, são muito lúcidas. Enquanto «a razão, removendo as ilusões que nos prendem uns aos outros», e organizando, exactamente, as partes individuais, garante a ordem (como Hobbes queria), mas «dissolve absolutamente a sociedade», ao favorecer as partes individuais sobre o todo (Z, 27), «as virtudes, as ilusões, o entusiasmo, enfim, a natureza» constituem «a salvaguarda da liberdade das nações» e podem «regenerar os negócios públicos». Porque uma visão ligada ao dinamismo das forças da natureza torna o homem consciente de que delas só, e sempre, podem derivar ilusões, mas, «ainda que falsas», *ilusões inventivas*, «nobres e úteis ao bem comum [...] que dão valor à vida» (OM, 202), que é capaz de dar continuamente forma ao mundo e, assim, intensificar a vida[5].

É por isso que, prediz o poeta, «a nossa regeneração depende, por assim dizer, de uma ultrafilosofia» (Z, 99): de uma disposição de pensamento diferente, não ordenante e centrada na exatidão, mas imersa no móvel e vital tecido das coisas em si mesmas em contínua metamorfose. Exatamente como defendia «Maquiavel [...]

[5] Compreende-se bem a partir destas conclusões, assim como a partir do que foi dito antes sobre o «vigor corporal», a razão do marcado interesse de Nietzsche por Leopardi. V. NIETZSCHE 1992.

fundador da política moderna e profunda», e expressão do «espírito inventivo do sul» (Z, 672). Um espírito que, religando-se às virtudes das antigas repúblicas, reaviva a liberdade criativa dos homens e ensina-nos que as nações, que «sempre se distinguiram pela filosofia e, sobretudo, pelas grandes descobertas», são as «mais distintas na imaginação» (Z, 668), ou seja, na adesão, que só a imaginação garante, ao fluxo movente da vida. É exatamente essa adesão, apesar de todas as diferenças e passado precisamente um século, que encontramos em Antonio Gramsci, em consonância com as mais significativas nervuras conceptuais de um pensamento italiano atento à vida, como o até agora retraçado.

Não é por acaso que os pilares da complexa "filosofia da práxis" de Gramsci vão desde um «conceito de imanência», que ecoa a visão de Bruno das coisas[6], até uma visão da realidade como concreto dinamismo histórico, que se reconduz de forma explicita a Maquiavel – figura paradigmática evocada pelo pensador sardo. Mas isso é precisamente porque, desde o início, Gramsci estava bem ciente de que o "devir" e, portanto, qualquer renovação histórica, incluindo as várias formas de conhecimento, ciência e todas as teorizações, estão enraizadas no tecido material das "necessidades" e da "vida". Tanto é assim que o que Gramsci afirma sobre as «intuições simples e profundas em Maquiavel» poderia ser dito da filosofia relativamente à práxis: que são «filosofia da vida» (Q 11, 1481; c. m.).

Basta ler algumas das suas afirmações sobre a ciência, expressadas com tipos de expressões que, mesmo aqui, parecem ecoar Vico. «Colocar a ciência na base da vida, fazer da ciência a concepção do mundo por excelência, aquela que desobstrui os olhos de qualquer ilusão ideológica, que põe o homem diante da realidade como ela é» e pensar que «o ser [...] pode ser separado do pensamento, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objecto», significa «recair na [a]… ideologia», «na abstração sem sentido». Inversamente, o que interessa à ciência é «o homem que desenvolve os seus métodos de investigação, que ajusta continuamente as suas ferramentas materiais que fortalecem os órgãos sensoriais e as ferramentas lógicas», em suma, «a relação do homem com a realidade», ligada «às necessidades, à vida, à atividade do homem» (Q 11, 1456-57).

[6] Cf. Q 11, 1438-9: «A filosofia da práxis continua a filosofia da imanência, mas a purifica de todo o seu aparelho metafísico e a conduz sobre o concreto terreno da história […]. Parece que em Jordano Bruno […] haja muitas pistas desta nova concepção».

Nestas escassas linhas está condensado o sentido da filosofia da praxis de Gramsci, cujo cerne deverá ser remetido para a verdadeira matriz viva: a inserção do homem num ambiente material externo – feito de outros homens e da natureza –, com o qual ele se relaciona, por meio de seu próprio «impulso vital» (Q 10, 1338), para modificá-lo com uma «ação efectiva» de modo a produzir «certas condições de vida», historicamente conotadas e nunca definidas completamente. Nesse sentido, o filósofo sardo escreve, acertadamente: «A inovação fundamental introduzida pela filosofia da práxis na ciência da política e da História é a demonstração de que não há uma 'natureza humana' abstracta, fixa e imutável (conceito que deriva da religião e transcendência), mas que a natureza humana é o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, isto é, um facto histórico que pode ser verificado, dentro de certos limites, com os métodos da filologia [verifica-se, aqui, a semelhança com Vico] e da crítica» (Q 13, 1598-9).

Daí as principais aquisições do pensamento de Gramsci. Em primeiro lugar, a rejeição, tanto nele, como em Leopardi, do Iluminismo e da ideia ideológica de "progresso", na qual «está implícita a possibilidade de uma medição quantitativa e qualitativa [...] 'fixa' ou corrigível [...] de modo que os homens tenham mais certeza de seu futuro, [e] possam 'racionalmente' conceber projetos globais para sua vida» (Q 10, 1335). Onde, sustenta o filósofo, com um olhar que poderia ser definido como 'profeticamente biopolítico', há sempre uma «relação real de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio», que alteram as próprias "formas de vida" dos homens (Q 13, 1578-79; c.m.)[7]. Mas isto significa, eis o segundo ponto fundamental, que o homem, longe de ser um indivíduo autonomamente actuante, segundo os conhecidos ditames da filosofia moderna, é antes a expressão singular de um «conjunto» de «relações activas», de uma «subjectividade colectiva». Somente a esta subjectividade está confiada a verdadeira "actividade actual" da História: a «vida operante» – na encruzilhada entre forças sempre em guerra entre si e a cultura, «movimento prático e pensamento teórico» – direccionada, esporadicamente, para «modificar o conjunto das condições concretas» e construir uma hegemonia histórico-política (cf. Q 10, 1234, 1337-8, 1345; Q 15, 1826). O eco do pensamento maquiavélico é muito claro. É por isso que Gramsci, como já mencionado, pode resumir *O Príncipe*

[7] Em particular, é preciso relembrar as análises gramscianas, que fizeram escola, a propósito do "fordismo" americano (cf. em part., Q 22, 2160-65).

dentro de seu próprio pensamento e torná-lo um «manifesto político» (Q 13, 1556) da mesma filosofia da práxis. Segundo Gramsci, a figura do "príncipe", de facto, «representa plástica e "antropomorficamente" o símbolo de uma "vontade colectiva"» (Q 13, 1555) que quer «fundar um novo tipo de Estado; neste sentido, "príncipe" poderia ser traduzido para a linguagem moderna como "partido político" [...] [como] elemento de equilíbrio dos vários interesses que lutam contra o interesse predominante [...] na "sociedade civil"» (Q5, 662). Mas, sobretudo Maquiavel, aos olhos de Gramsci, representa o paradigma do político que é filósofo e do filósofo/pensador que é ao mesmo tempo um "partidário", guiado por "paixões políticas", em suma, um político – que todos os verdadeiros pensadores deveriam ser, incorporando em si o inesgotável circuito dialético entre pensamento e práxis, razão e paixão, ordem e desordem, que está na base da formação de qualquer mundo histórico.

É aqui que Gramsci extrai do grande político florentino um movimento básico que o aproxima da melhor tradição italiana: só se alguém for guiado pela paixão, isto é, se aderir à camada fervilhante da vida, liberto de ordens racionais fixas e «purificado» de qualquer desordem, se torna capaz da «fantasia concreta» (Q 13, 1556), quando comparada com o «frio raciocínio doutrinário», verdadeiramente «criadora» de novos «valores históricos e institucionais» (Q 3, 330).

À luz destas últimas considerações, não é por acaso, então, que, entre o discurso de Gramsci, dedicado justamente a Maquiavel, surja o nome de Bergson, naquelas que são as famosas considerações do filósofo francês sobre a relação entre inteligência e vida, para a qual somente a «intuição artística» é capaz de «apreender a intenção da vida» (Q 5, 661). Portanto, embora Gramsci coloque a «intuição política» antes da intuição artística, mostra que entende perfeitamente a reavaliação de Bergson sobre a vida e o fluxo dinâmico que a constitui. Pois bem, dirigem-se a Bergson os pensadores que nos conduzem ao último trecho de nosso *excursus* histórico-conceptual, em torno do que se pode definir como uma "filosofia de vida" italiana: os pensamentos de Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher, aos quais vêm ao lado duas revistas do início do século XX: o "Leonardo" e "La Voce".

A criação dessas revistas, por um punhado de jovens, encabeçados por Papini e Prezzolini, com apenas vinte e poucos anos, prontos a desafiar todas as convenções culturais, desceu sobre o clima cultural asfixiado e sonolento da "Italietta" do início do

século XX como um golpe de marreta. Determinados a "demolir" as correntes opostas do espiritismo e do positivismo, dominantes na época e, agora, remanescências de conservadorismo, e a combater a estrela ascendente do idealismo de Croce e Gentile, esses jovens promoveram transformações destinadas a mudar profundamente campos inteiros de conhecimento – mais do que se possa imaginar ou lembrar. Do jornalismo à literatura – introduzindo uma escrita rápida, ligada à realidade do quotidiano, que viria a marcar a prosa e até a poesia de autores como Svevo, Montale e Ungaretti – até à ciência, com uma figura como a de Vailati. Graças a um espírito de liberdade, sem igual em todo o cenário europeu (SCHRAM PIGHI 1980, 171-75).

Qual a origem, então, de todo esse fervor intelectual? A filosofia da vida de Bergson. Um pensador que Prezzolini teve a oportunidade de ouvir em Paris em 1902, fascinado pela sensação de liberdade, sensação que Prezzolini logo percebeu e sobre a qual imediatamente escreveu ao seu amigo Papini. Foi o momento em que criaram "Il Leonardo". De tal modo que a revista, desde o seu primeiro número e em todos os subsequentes, até 1907, conferirá um espaço muito significativo ao pensamento de Bergson, determinando a sua difusão. Se pensarmos que Ungaretti falará explicitamente da influência de Bergson na poesia, e Vailati abordará, comparativamente, temas científicos com as teses de Bergson, temos a medida do quanto o filósofo francês influenciou a cultura italiana da época.

Mas uma outra "voz" exercia durante esses anos uma atração irresistível, paralelamente à de Bergson: Nietzsche. O ponto crucial do pensamento de ambos os filósofos, diferentes mas, subterraneamente, consonantes, é claramente captado pelos intérpretes: dar espaço a uma filosofia que, quebrando a lógica, nos "ensina" a chegar à "vida continua" (Leonardo, I, 4). Uma «f*ilosofia da vida e princípio de uma nova metafísica*» (Leonardo, V, 307; c. m.) em contacto directo com a experiência concreta, capaz de derrubar os velhos esquemas unívocos e de lançar uma visão inédita, baseada na "contingência" insolúvel dos acontecimentos vitais.

Assim, é absolutamente evidente que se Bergson e Nietzsche, poderosos exploradores e reavaliadores da vida, puderam entrar em Itália trazendo uma lufada de ar fresco, isso foi possível porque, como vimos até agora, o pensamento italiano era, tradicionalmente, um húmus já fértil, imbuído de uma atenção constante para com este tema. Como o demonstram dois outros autores contemporâneos de Gramsci e que,

claramente, prolongam essa tradição: Rensi e Tilgher. Unidos, justamente, por uma atenção renovada à dimensão da vida na sua relação conflituosa, mas necessária, com as formas constituídas.

Já nos escritos iniciais e, sobretudo, nos *Lineamenti di filosofia scettica*, a perspectiva de Rensi se torna evidente. Contra "os arautos do espírito absoluto" e do "acto puro" que pretendiam alcançar "*a* verdade" – ou seja, os hegelianos italianos que, na opinião de Rensi, perverteram o pensamento deveras mais inquieto do próprio filósofo alemão – Rensi declara que, no «processo do mundo», «as desarmonias não são já uma fase preliminar e um momento parcial de uma síntese mais ampla que ao aceitá-las em si as resolve, mas [...] toda síntese e solução é um momento essencialmente passageiro, o repouso instantâneo de um equilíbrio instável [...] o que é verdadeiramente permanente e dominante é o impacto das negações e das contradições que quebra essa síntese efémera, que derruba essa solução aparente, quebra esse equilíbrio falso e momentâneo, para precipitá-lo continuamente em turbilhões de conflito, insolubilidade e antinomia» (LFS, 176-77).

Consequentemente, não só não pode haver nunca uma verdade «pura» definitiva, como há (se é que há mesmo) «muitas verdades» representativas das sínteses contingentes gradualmente alcançadas; mas, sobretudo, o conhecimento é o produto directo dessa inquietação da realidade, a tentativa vital de encontrar um equilíbrio transitório no magma insolúvel dos acontecimentos. Os «sistemas metafísicos» – argumenta o filósofo italiano, inspirado nas teses de Nietzsche – «se devem [...] às tendências instintivas de nossa natureza» (ivi, 235-36). Em suma, o conhecimento é, como disse Nietzsche, "fisiologia": «os processos de conhecimento nada mais são do que funções vitais, servindo à conservação e sobrevivência da espécie». De modo que «as mesmas categorias não passam de formações imaginativas e fictícias» úteis para «se preservarem na luta pela existência». Aqui a referência é clara, como afirma explicitamente o próprio Rensi, para além de Nietzsche, para o qual a verdade é «aumento do poder» em benefício da vida, de Leopardi e da «sua teoria das ilusões em que consiste a vida, dos erros vitais e necessários, em oposição às verdades mortais e nocivas» (FdA, 87-89).

O horizonte teórico é evidente. A vida, no seu «fluxo cambiante», com o seu tornar-se constitutivamente «doente», faz com que o mundo seja «animado por um

movimento incessante, isto é, pelo processo contínuo de produção de formas» (LS, 226). Por isso, não se trata de olhar para um mundo com optimismo e, portanto, falsamente pacificado em sínteses artificiais, mas de suportar a dor, «o embate, a cisão, a morte», as enfermidades ineliminâveis que a vida é e carrega em si. Daí o «relativismo cético» contrário a qualquer universalismo lógico, ao nível epistemológico, e o «polimorfismo de valores» contrário a qualquer rigor moralista, ao nível ético, que se tornam as "marcas de reconhecimento" do pensamento de Rensi.

A entoação trágica da "filosofia da vida" italiana, já presente em Leopardi, atinge o desencanto mais radical com Tilgher. Fazendo seu o mesmo quadro teórico, o filósofo triestino converteu-o, desde o início, no plano do teatro e da literatura. A abundância de rostos, figuras, personagens (lembremo-nos de que "pessoa", etimologicamente, significa "máscara") na narrativa e no drama cénico permitem-lhe, assim, dar um recorte diferente ao tema da vida. A vida não aparenta ser para Tilgher a fonte criadora das «muitas verdades» de que falava Rensi. Acentuando, precisamente, um *leitmotiv* leopardiano, ela torna-se o terreno da luta implacável em que o homem é forçado pela própria vida, cuja "nudez" nunca pode ser alcançada e, portanto, deve apenas ser «representada» (no sentido teatral do termo), e vivida, sob a forma de infinitos disfarces, de «ficções».

É aqui, do que «é o problema», «filosófico», mais que artístico, no que concerne «aos espectros metafísicos da Vida e da Forma» (STC, 3, 16, 183), que tem origem o interesse de Tigher pela poética de Pirandello e pela interpretação que deu (e ao qual a sua fama permaneceu em grande parte ligada), na qual o próprio artista siciliano se reconheceu plenamente. De facto, segundo Tilgher, Pirandello «transporta para a arte», através de «uma poderosa visão dramática» (ibid., 214), a «filosofia contemporânea» naquela que foi a sua «grande revolução» (ibid., 204). E isto é, tendo descoberto o «dualismo da Vida e da Forma», ou melhor, «o choque da Vida com a Forma» (ivi, 183). Tilgher descobre, assim, a luta através da qual a produção dos seres se determina, a partir de uma «fluidez borbulhante viva [...] que passa por uma multiplicidade de expressões sem se esgotar em nenhuma» (ivi, 16, 22). Neste sentido, «toda forma é morte» (ivi, 160). Sob duas ordens. A primeira, porque é a «negação da Vida» (ibid., 165), o seu «revestimento» que de facto a canaliza «em termos fixos rígidos e imóveis» (ibid., p. 16). A segunda, porque a própria Vida «mais cedo ou mais tarde paga o preço

da Forma que se deu» (ivi, p. 183) e é forçada a subjugar, se quiser permanecer ela própria, a mesma Forma na qual se cristalizou.

Em suma, o homem descobre «o sentimento dionisíaco da vida» e do mundo, cuja lei é «morre e torna-te outro» (ivi, 97-8); e, portanto, que o próprio espírito não é «uma coisa simples, como ele acreditava até agora, mas um abismo» (ivi, 218). O abismo sobre o qual, continuamente, o homem é forçado a 'dançar', em presença da vida.

3. *Voltando ao presente*

Analisando o caminho percorrido até aqui, fica claro que podemos falar de uma "filosofia de vida" italiana, ou seja, de uma atenção especial a esta dimensão, desde cedo identificada pelos mais antigos pensadores italianos como o terreno subjacente, e também "efectivo" de todo agir humano. Aqui encontra-se a «diferença italiana» (Negri 2015), em comparação com as filosofias racionalistas e idealistas visantes, como dissemos antes, a identificação de um princípio racional capaz de ordenar e disciplinar a realidade móvel concreta através da razão. Os pensadores italianos, pelo contrário, embora na mudança dos quadros históricos, olham constantemente para a potência infinita da vida e para o jogo inesgotável das forças que nela fermentam através dos corpos. Daí a peculiar qualidade «impura» do pensamento italiano, como bem foi dito (Bodei 1998), que consiste no ser refratário a qualquer especulação demasiado abstracta. É isto que fez a sua anomalia, mas, ao mesmo tempo, a sua força, porque ao longo dos séculos o tornou capaz de se apoiar na margem concreta dos factos, de aderir ao grão 'sujo' da dinâmica histórica, entrando em contato com a viva corporeidade das situações, de sujar as mãos directamente com o magma da política. O que, entre outras coisas, levou o pensamento italiano a mover-se constantemente numa singular hibridização do conhecimento – justamente pela sua relação intrínseca com a plurivocidade da vida. Assim, na nossa tradição, a filosofia tem sido muitas vezes contaminada pela poesia, pela filologia, preservando a sensorialidade entusiástica dos corpos, pela ciência e, sobretudo, pela política.

Ao longo dessa mesma dorsal coloca-se, portanto, também aquela cadeia de autores contemporâneos agora unidos pelos intérpretes – para além das suas diferenças

indubitáveis – sob o termo *Italian Thought*[8]. Em pouco tempo este tornou-se um verdadeiro cânone de pensamento. Com efeito, nestes autores, o problema da vida é tomado como eixo portante de reflexão, juntamente com a política e a História, no mais genuíno prolongamento da tradição italiana, e é abordado a partir da mais absoluta consciência da lacuna dramática entre a vida e o pensamento, sem nunca tentar estancá-la ou, pior, eliminá-la.

É justamente isso que tornou esse vector, como dissemos aqui no início, particularmente sensível às reflexões pioneiras de Foucault sobre a biopolítica e, ao mesmo tempo, capaz de reelaborá-las de forma original. E foi, justamente, essa capacidade de reelaboração inovadora – de modo a estar em sintonia com as urgências do nosso presente histórico, em que as questões ligadas à vida estão no centro das agendas políticas mundiais – que projectou o pensamento italiano contemporâneo no cenário do debate internacional.

Mas uma capacidade tão peculiar de se sintonizar tão intimamente com questões biomédicas ou biopolíticas[9] não teria sido possível se na base não existisse, de facto, uma "ontologia" diferente, uma forma "diferente" de ver as coisas e o mundo, revelada por uma longa tradição que chega até nós[10].

Na esteira dessa diferente "ontologia", o papel, talvez fundamental, que o pensamento italiano desempenha hoje é, então, precisamente o de *resguardar o conflito perene entre a vida e as formas*, mantendo constantemente em aberto a sua incurável contradição, sem nunca tentar fechar a vida nas categorias ou nas formas humanas alcançadas. Um risco que hoje, porém, regressa insidiosamente, numa filosofia que procura continuamente comprimir o dinamismo irreprimível e magmático da vida nas estratégias analíticas e "iluministas" do pensamento humano. Esquecendo, desastrosamente, que há menos de um século uma devastadora vingança de forças irracionais irrompeu sobre as reivindicações então existentes, no seio de uma Europa extremamente racional, da cultura filosófica que mais se entregava à razão, na crença de que poderia resolver racionalmente a irracionalidade subterrânea dos acontecimentos humanos. O que é provável que volte a acontecer hoje, e é já possível ver os sinais

[8] Pelo nascimento deste cânone e pelas suas ascendências histórico-genealógicas, cf., para além de Esposito 2010 cit., Gentili 2011, Lisciani-Petrini – Strummiello 2017, Lucci – Schomacher – Söffner 2020.
[9] São marcantes sinais disso os dois últimos livros de Esposito: 2020 e 2022. Cf. também *supra* n. 2.
[10] Sobre este ponto específico, cf. Claverini 2021.

dramáticos. A razão é que muitas vezes o pensamento se fecha numa auto-referencialidade. Esta é, em si mesma, tão incessantemente "desordenada", como segura de poder ordenar esta desordem interna, no sentido iluminista, isto é, de poder tirar do discurso filosófico (e em geral cultural) as obscuridades *insolúveis* da História e da vida.

O pensamento italiano, hoje mais do que nunca, tem a tarefa de mostrar que a reflexão deve permanecer no equilíbrio do desvio da vida e que só pode tentar, por vezes, dar-lhe uma forma instável, na consciência de sua contingência e, como disse Leopardi, capacidade ilusória. Porque só a diferente declinação do olhar, consciente de que as formas humanas são apenas "ficções", pode salvar da convicção narcísica, cegada pelo excesso de luz das próprias pretensões, de a ter, finalmente, domesticada. Como bem sabiam os pensadores da "filosofia da vida" italiana aqui mencionados, que combinavam, plasticamente, o imaginário da fantasia com a mais dura realidade concreta. O papel do pensamento italiano hoje, ao nível cultural e, portanto, político, passa também por esse caminho.

BIBLIOGRAFIA E ABREVIATURAS

AA. VV. “Leonardo”, STC, 3, 16, 1831903-07, nn. I-V.

BODEI, Remo. *Il noi diviso. Ethos e idee dell’Italia repubblicana*. Torino: Einaudi, 1998;

CLAVERINI, Corrado. *La tradizione italiana. Quattro paradigmi interpretativi*. Macerata: Quodlibet, 2021;

ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010;

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (riediz.), Torino, Einaudi, 2020;

ESPOSITO, Roberto. *Immunità comune*. Torino: Einaudi, 2022;

BRUNO, Giordano. *De la causa, principio et uno*. In *Opere italiane*, vol. I. Torino: UTET, (1584), 2007 (CPU);

GENTILI, Dario. *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*. Bologna: il Mulino, 2011;

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975 (Q);

LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone di pensieri*. Milano: Mondadori, 2013 (Z);

LEOPARDI, Giacomo. *Operette morali*. Milano: Feltrinelli, 2014 (OM);

LISCIANI-PETRINI, Enrica e Giusi STRUMMIELLO. *Effetto Italian Thought*. Macerata: Quodlibet, 2017;

LUCCI Antonio, SCHOMACHER Esther, SÖFFNER Jan. *Italian Theory*. Leipzig: Merve, 2020;

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe e discorsi*. Milano: Feltrinelli, 1983;

NEGRI, Antonio. *La differenza italiana*. Roma: Nottetempo, 2015;

NIETZSCHE, Friedrich. *Intorno a Leopardi*. Milano: Adelphi, 1992;

PETERLE Patricia et alii (ed.). *Krisis. Tempos de Covid 19*. Trindade-Rio de Janeiro: Copetti, 2020;

RENSI, Giuseppe. *Lineamenti di filosofia scettica*. Roma: Castelvecchi, [1919] (LFS);

RENSI, Giuseppe. *La filosofia dell’autorità*. Milano: La vita felice, [1920] 2013 (FdA);

RENSI, Giuseppe. *Lettere spirituali*. Milano: Adelphi, [1943] 1987 (LS);

SCHRAM PIGHI, Laura. *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il "Leonardo"*. Bologna: Forni, 1982;

TILGHER, Adriano. *Studi sul teatro contemporaneo*. Roma: Bardi, 1923 (STC);

VICO, Giambattista. *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello (con un saggio introduttivo di V. Vitiello). Milano: Bompiani, 2012 (SN).