

# Invariante biológico e natureza humana. Notas críticas sobre o uso da antropologia filosófica em Virno<sup>1</sup>

Biological Invariant and Human Nature.  
Critical notes about the use of the philosophical  
anthropology in Virno -educational implications

Antonino FIRENZE<sup>2</sup>

## Resumen

La finalidad de este artículo es revisar críticamente las premisas antropológico-filosóficas de la conocida tesis de Virno según la cual hay un nexo entre lo que el autor, retomando la concepción gehleniana de naturaleza humana, define como *invariante biológico* y el conjunto de las condiciones histórico-sociales propias del capitalismo post-fordista. Lo que intentaré mostrar con este escrito es el carácter limitado de este enfoque ya que para afirmar la especificidad de lo humano frente a lo animal Virno acaba asumiendo como propio el clásico *dispositivo* metafísico según el cual para pensar lo ontológicamente propio del hombre se genera necesariamente un espacio teórico de inclusión-exclusión del animal.

**Palabras-clave:** Naturaleza Humana. Invariante Biológico. Welt. Umwelt.

## Abstract

The aim of this article is to critically review the anthropological-philosophical premises of the Virno's well-known thesis according to which there is a nexus between what the author, following the gehlenian human nature's idea, conceives as a *Biological invariant* and the social and historical conditions of the post-fordist capitalism. What I will try to show by this paper is the inadequacy of this approach because, to establish the specificity of the human in front of the animal, Virno ends to assume as your own the classical metaphysical *device* according to which, in order to think the ontological distinctive of the man, it is necessarily produced a theoretical space of animal's inclusion-exclusion.

**Keywords:** Human Nature. Biological Invariant. Welt. Umwelt.

---

1 Nossos agradecimentos ao professor de literatura espanhola, Edson Gomes, por ter realizado, neste texto, a tradução da língua espanhola para a língua portuguesa.

2 Doutor em Humanidade pela Universidade Pompeu Fabra em 2005. Licenciado em filosofia pela Universidade de Estudos de Urbino, em 2000. Área de concentração de estudos: Filosofia. Principais Linhas de Pesquisa: Teoria da conexão e ontologia das consciências na fenomenologia: Corporeidade da consciência na fenomenologia (Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger). Antropologia Filosófica: diferença antropológica, animalidade e Humanismo na filosofia contemporânea (Merleau-Ponty, Heidegger, Derrida). Filosofia Política: natureza pré-política e conflitos indivíduos-comunidade no contratualismo moderno (Hobbes, Locke, Rousseau)  
E-mail: <antonino.firenze@upf.edu>.

O artigo ora apresentado, de Antonino Firenze, altera sobremaneira o antropocentrismo da cultura dominante, cuja expressão mais acabada se encontra na Filosofia de Hegel. O diálogo com a animalidade tem implicações estupendas para todo e qualquer processo que se queira ético-político-educacional.

O que proponho com esta contribuição é revisar criticamente o conceito de *natureza humana*, tal e como o filósofo italiano Paolo Virno o apresenta em seu sugestivo texto, surgido na Itália há alguns anos, intitulado *Scienze Sociali e "Natura Umana. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione"*<sup>3</sup>. Particularmente, o que gostaria de discutir é a viabilidade da premissa antro-po-filosófica que fundamenta a tese principal de Virno. Esta tese, *grosso modo*, poderia ser resumida da seguinte maneira: existe um nexo que vincula o que o autor, retomando a concepção gehleniana de uma natureza humana ontologicamente *carente*, define como *invariante biológico* e o conjunto das condições histórico-sociais próprias do capitalismo pós-fordismo. Desde um ponto de vista antro-po-filosófico, portanto, Virno sustenta que o modo de ser *carente* e *inacabado*, próprio da natureza humana, tem de ser pensado como o *invariante biológico* sobre cuja base está erigido o mundo propriamente humano ao longo da história. Desta premissa decorre a tese fundamental de nosso autor: tal construção de mundo, fruto das potencialidades ontológicas próprias da natureza humana somente em nosso tempo, marcado claramente pelo modo de produção pós-fordista, pode ser compreendida como o pleno desenvolvimento histórico deste *invariante biológico*. Isto, segundo Virno, se deve ao fato de que à época, a forma de produção do capitalismo pós-fordista fez desta *invariante biológica* o objeto privilegiado das práticas socioeconômicas dominantes no seio deste.

Sobre a base desta perspectiva, categorias sociológicas como as de flexibilidade do trabalho, de formação ininterrupta ou de mobilidade permanente da força de trabalho, não poderiam ser compreendidas adequadamente caso não sejam relacionadas com o pleno desenvolvimento Produtivo desta “invariante biológica” realizada pelo capitalismo pós-fordista. Para dizê-lo de outra maneira, segundo Virno, na época da globalização a natureza humana se converteu no conteúdo imediato da vida social, justamente na medida em que esta requer, hoje como nunca no passado, a plena manifestação dos pressupostos biológicos da espécie humana.

---

3 Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2003. Se trata de un texto que recoge el contenido de las clases impartidas por el autor en 2002 en el marco del doctorado en “Scienza, tecnologia e società”, del Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica de la Università della Calabria (la traducción al castellano de los fragmentos extraídos de este texto es de quién escribe). Es interesante notar que buena parte de las tesis defendidas por el autor en este contexto tienen una profunda afinidad con las expuestas en su otro libro titulado *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2001, cuya temprana traducción al castellano (*Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de sueños, Madrid 2003) ha permitido dar a conocer el pensamiento de este autor a los lectores de habla hispana.

Ora, a meu entender o problema fundamental que se faz patente com este raciocínio reside precisamente na concepção antro-po-filosófica mediante a qual Virno pensa este fundamento ontológico da natureza humana. Efetivamente, o que se tentará demonstrar ao longo deste escrito é que, com o fito de poder afirmar a especificidade desta natureza humana frente à do animal, Virno acaba assumindo como próprio o clássico dispositivo antropogênico característico da tradição metafísica ocidental, segundo a qual, para pensar aquilo que é próprio do homem, se gera inevitavelmente um espaço teórico de inclusão-exclusão do animal<sup>4</sup>.

O que equivale a dizer que, somente na medida em que se exclui da dimensão biológica do homem todo elemento estritamente animal, o que poderíamos chamar com Agamben a vida nua (Zoé), pode-se finalmente alcançar uma definição apropriada da essência humana<sup>5</sup>.

Portanto, minhas reflexões se centrarão na descrição desta concepção antro-po-filosófica na medida em que Virno a aplica em sua análise da sociedade pós-fordista, para, em seguida, me centrar em uma crítica deste dispositivo teórico próprio de nossa tradição metafísica, tal e como se manifesta em Gehlen, o autor que Virno retoma para fundamentar desde um ponto de vista ontológico sua própria posição.

---

4 Como es conocido, la cuestión antropológica ha jugado un papel decisivo para la tradición metafísica occidental. De hecho, es mediante la teorización de la *diferencia* entre hombre y animal que la filosofía, desde Aristóteles hasta Heidegger, no ha permitido pensar el hombre sin el animal y viceversa. Este punto de vista ha sido expresado con finura, ya en la primera mitad del siglo pasado, por Horkheimer y Adorno en el capítulo de la *Dialéctica de la Ilustración* titulado “Hombre y animal”: “La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. Esta antítesis ha sido predicada con tal constancia y unanimidad [...], que pertenece ya, como pocas otras ideas, al fondo inalienable de la antropología occidental”. Cfr. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1997, p. 291.

5 Véase lo que escribe a este propósito el propio Agamben en su ya clásico *Laperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Turín, 2002, p. 24: “Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzi tutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi e, insieme, organizzare la complessa – e non sempre edificante – economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali. Ma, se questo è vero, se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzi tutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo – e dell' “umanesimo” – che dev'essere posta in modo nuovo”.



A tese forte que subjaz ao texto de Virno, consiste em sustentar que admite, na esteira da tradição antropológico-filosófica que o autor define “de la modestia”<sup>6</sup>, que a natureza humana é por definição carente, inacabada, indeterminada, porque biologicamente destinada a fazer-se a si mesma; isto se deve ao fato ontológico fundamental segundo o qual o homem não tem meio ambiente senão mundo, no qual vive simplesmente, existe historicamente<sup>7</sup>.

Desde este ponto de vista, o animal vive em um meio ambiente determinado segundo a espécie a que pertence, e é precisamente graças a este vínculo estreito entre seu organismo e o entorno que o animal está altamente especializado biológica e instintivamente. O homem, ao contrário, é um ser natural não especializado, já que sua estrutura instintiva se caracteriza por um primitivismo biológico fundamental. Por esta razão, como já havia sustentado Gehlen em *O Homem. Sua Natureza e seu Lugar no Mundo* (1940), o homem para conservar-se a si mesmo como ser natural não pode se relacionar com um meio ambiente determinado, como o em que vive o animal, já que deve gerar sua própria dimensão vital construindo seu próprio mundo, dando lugar histórica e culturalmente a uma *segunda natureza*<sup>8</sup>.

De modo que, se o homem não dispõe de um meio rigidamente circunscrito, no que se refere à esfera vital na qual cada elemento corresponde a uma operação predeterminada para o organismo, o animal está inserido e envolto por seu meio ambiente como se se tratasse de um *líquido amniótico* sem o qual não poderia viver, ou de uma *prótese* que cumpre a função de um prolongamento de seu corpo para o exterior<sup>9</sup>.

Por conseguinte, tem que conceber a relação do animal com seu meio como uma não-relação, porque não existe distância entre um e outro senão uma adesão imediata de uma polaridade a outra, do organismo a sua esfera vital. Falando com propriedade,

---

6 A esta tradición además de biólogos (BOLK, PORTMANN, GOULD) pertenecerían filósofos de la talla de Herder, Heidegger pero sobre todo uno de los padres de la antropología filosófica como Arnold Gehlen. Cfr.. P. Virno, *Scienze sociali e “natura umana”*, op. cit., pp. 25-26.

7 Cfr. Ibid., especialmente el capítulo “L’animale povero d’istinti”, pp. 25-47.

8 Cfr. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987, p. 42. Sobre el pensamiento de Gehlen véanse: M.T. Pansera, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milán 2005; Id., *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milán 2001, pp. 55-81 e V. D’Anna, *Uomo tra natura e cultura. Gehlen filosofo del moderno*, Clueb, Boloña 2001. Más en general sobre la actualidad y el legado de la antropología filosófica se puede consultar con provecho el número monográfico de la revista *Discipline filosofiche*, Anno XII, n. 1, Quodlibet, Macerata 2002 (titulado *L’uomo un progetto incompiuto. Significato e attualità dell’antropologia filosofica*).

9 P. Virno, *Scienze sociali e “natura umana”*, op. cit., p. 32.

o animal é este círculo perfeito organismo-meio ambiente, enquanto o homem é a abertura de um organismo biologicamente carente ao mundo como espaço para o paulatino desenvolvimento de sua potencialidade ontológica. Segundo Virno, trata-se de uma  *fusão*  que subtrai ao animal a possibilidade de representar seu meio como composto de entes situados uns ao lado de outros, e de perceber, desta maneira, a relação entre primeiro plano e fundo: “O organismo animal, mais que ter um meio, é o meio em que vive: por isso não o põe diante de si como objeto de representação”<sup>10</sup>.

Neste sentido, os meios de cada animal não são conectados entre si, já que o animal não pode perceber as fronteiras que separam o seu meio do outro animal, os distintos meios não se comunicam entre si, na medida em que a árvore de um esquilo não pode ser relacionada por este com a árvore da aranha e vice-versa. Cada um destes  *habitats*  é como um circuito fechado caracterizado por uma série de funções perceptivo-operativas preestabelecidas, que impedem o surgir da distância necessária para a representação: “O animal especializado não conhece objetos separados de uma tarefa vital, não conhece, portanto, um objeto pelo que este é, mas somente como parte de uma sequência operativa. O animal especializado não se põe o problema de como habitar seu próprio nicho ecológico”: sua relativa perfeição orgânica e instintiva exclui a incerteza e a desorientação<sup>11</sup>.

Esta coincidência plena, perfeita, entre estímulo e operação indica, portanto, um  *círculo virtuoso*  entre organismo e meio ambiente que impede a presença de uma excedência vital que poderia dar lugar a uma ulterioridade prenhe de sentido, como é o caso do animal humano. Trata-se de compreender, em suma, que meio animal e mundo humano são irreduzíveis um ao outro, e que, por definição, se excluem reciprocamente. Virno o afirma claramente quando escreve: “a diferença entre ‘mundo’ e ‘ambiente’ não representa uma maior ou menor generalidade; não é, em suma, uma diferença de grau. Entre os conceitos existe, pelo contrário, uma relação de  *recíproca exclusão* : se meio ambiente, então nada de mundo; se mundo, então nada de meio ambiente. O mundo nega a existência de um meio ambiente; e vice-versa”<sup>12</sup>.

Ora, é justamente aqui que se faz patente a assunção, por parte de Virno, do dispositivo teórico antropogênico, próprio da metafísica, sobretudo quando na continuação afirma: “De modo que, muitas das prerrogativas do conceito de mundo podem ser deduzidas por oposição às de meio ambiente recém enumeradas”<sup>13</sup>. Efetivamente, o animal é o objeto analítico ideal para alcançar, por contraste e recíproca exclusão de propriedades

---

10 Ibid., p. 32

11 Ibid., p. 33.

12 Ibid., p. 33

13 Ibid., p. 33

ontológicas, a definição da essência ou natureza humana. Se o animal vive em um contexto ambiental sempre determinado, o homem, ao contrário, existe historicamente porque surge de um contexto biológico indeterminado. Se o animal está dotado de uma estrutura instintiva acabada e perfeita, o homem é pobre de instintos e, porquanto, um ser inacabado e imperfeito caracterizado pela tarefa de determinar suas potencialidades vitais por si mesmo. Se o animal é biologicamente especializado, o homem é um animal não especializado. No fundo, poderia se dizer que o homem é potencialidade ao estado puro, enquanto o animal não tem possibilidade de ser de outro modo no que se refere a sua estrutura biológica inata. Em uma forma mais sofisticada, quer-se reafirmar a clássica oposição de liberdade humana e necessidade natural. Porém, voltaremos a estas questões.

Dirijamos, de momento, nossa atenção ao elemento que, segundo Virno, parece definir biologicamente a natureza humana: trata-se da congênita indeterminação que mantém o homem aberto ao mundo, como um ser indeciso, desorientado, falho por essência de um programa operativo que lhe permita simplesmente viver como o animal.

Este ser, carente por essência, em lugar de fazer experiência de um pleno, faz experiência de um vazio, em lugar de ser uma só realidade com a presença imediata de seu meio, se identifica espontaneamente com uma ausência e com o não-ser. A incerteza que lhe marca não o abandona nunca, por o determinar de maneira constitutiva, obrigando-lhe a dever permanentemente estabelecer sua tarefa vital, uma e outra vez. Neste sentido, Virno sustenta que o animal humano, ao não *ter* instinto, ou melhor dito, ao não ser puro instinto como o animal, tem faculdades entendidas como potencialidades que não podem ser identificadas por um certo número de realizações predefinidas como é no caso do animal. Como dito há pouco, o homem, no fundo, é pura potencialidade.

Por suposto que o instinto se caracteriza por uma variedade operativa que permite diferentes execuções procedentes da mesma estrutura biológica inata, porém precisamente por isso, estas possíveis execuções nunca podem exceder o plano de certas operações predeterminadas no que se refere ao seu conteúdo vital.

O homem, ao contrário, ao ser pura potencialidade é um ser plástico por natureza, como indica, o que, segundo Virno, é sua característica fundamental, a saber, a faculdade de linguagem entendida como genérica e formal possibilidade de enunciar e não-coincidência com um conjunto de enunciados fechados no que concerne a seu conteúdo *significante*<sup>14</sup>.

Dito isto, o que agora me parece mais interessante é notar como Virno justifica, desde um ponto de vista estritamente biológico, a potencialidade pura como característica ontológica do ser humano.

---

14 Ibid., pp. 61-66.

O conceito a que recorre é o de “neotenia”, entendido como a persistência crônica de uma estrutura infantil no comportamento do homem ao longo de toda a vida<sup>15</sup>. Neste sentido, a espécie humana é o resultado de um parto prematuro que implica, como necessidade intrínseca, uma inadaptação crônica à realidade, que deve ser compensado precisamente com a intervenção de dispositivos socioculturais entendidos como próteses adaptativas.

Se é certo que no animal podem ser detectados processos adaptativos ao meio que se distribuem no tempo, também é inegável que estes processos na vida animal têm uma duração delimitada, enquanto que, no caso do homem, não cessam nunca de se reformularem em função de sua estrutura ontológica indeterminada e inacabada.

O homem, poderíamos dizer, é um animal que não cessa nunca de se adaptar à realidade, por isso é permanentemente indeciso e inseguro acerca da tarefa na qual consiste sua maneira de ser.

A questão chave, para Virno, reside então na origem biológico-natural da cultura, entendida não como um *plus* espiritual, mas como

[...] uma componente física, orgânica, do animal instintivamente carente. A cultura – no sentido mais amplo do termo: trabalho, técnicas etc. – é o que cumpre a função do meio ambiente para o ser vivente que não tem um meio ambiente. A cultura é, por tanto uma compensação (inata, biológica) das lacunas (vazios) do *Homo sapiens*.<sup>16</sup>

Portanto, trata-se de pensar a divisão entre o animal e o cultural como inscrita em uma sólida base biológica, já que a cultura cumpre a função de ocultar a indeterminação neoténica, de conter e limitar a incerteza e a indecisão constitutivas do animal humano.

Outro elemento teórico de que Virno se serve neste contexto, e que remete claramente à concepção gehleniana, é o conceito de *descarga*, com o qual indica a desproporção entre percepção e ação no animal humano marcado pela prematuração de seu ser biológico, isto é, por seu caráter neoténico<sup>17</sup>.

---

15 Ibid., pp. 35-36.

16 Ibid., p. 37.

17 Ibid., pp. 37-39. Al respecto véase también A. Gehlen, *El hombre*, (op. cit., pp. 40-41), donde se puede leer que la apertura al mundo es “[...] fundamentalmente una *carga*. El hombre está sometido a una *sobrecarga de estímulos* de tipo no animal; a una plétora de impresiones ‘sin finalidad’ que afluyen a él y que él tiene que dominar de alguna manera. [...]. Ya aquí hay una tarea de urgencia física e importancia vital, a saber: por sus propios medios y por sí mismo, el hombre *ha de descargarse*, es decir, *transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida*”.

Se o animal, como vimos, se caracteriza pela circularidade perfeita que ata as percepções às operações de seu corpo em um meio ambiente circunscrito, o homem, ao contrário, se caracteriza pelo desajuste entre percepção e ação. O animal humano está exposto a uma superabundância de percepções e estímulos sensoriais que não encontram em sua estrutura inata de instintos, porque constitutivamente carente, uma resposta imediata a ditos estímulos, que se traduziria *ipso facto* em uma ação. Por esta razão, o animal humano deve exonerar a proliferação de estímulos e impressões sensíveis gerando um espaço, um distanciamento entre si e a realidade, neutralizando deste modo as pressões que procedem ininterruptamente do mundo. É esta distância, que ao animal é impossível interpor entre si e o meio, a que permite no homem a distinção entre primeiro plano e fundo, e que torna possível uma seleção de algumas impressões e de alguns estímulos em detrimento de outros, para evitar a paralisia da ação.

Diante da descarga, esta ausência de circularidade perfeita entre percepção e ação, entre estímulo perceptivo e tarefa operativa, tem lugar a suspensão da ação pela superabundância de percepção, porém, ao mesmo tempo, permite que a ação possa se tornar independente da percepção; ou, para dizê-lo de outra maneira, torna possível uma *ação* propriamente humana irreduzível à *reação* animal. Neste espaço aberto entre percepção e ação pela descarga, entendida como princípio biológico específico, inserem-se, portanto, todas as características essenciais do ser humano, como a linguagem, a consciência, o trabalho, a técnica, em uma palavra: a cultura.

A este propósito, resulta chamativo que Virno justifique sobre a base do princípio da descarga a construção, por parte do ser humano, de certos nichos pseudo-ambientais de tipo social e cultural, diante dos quais este vem tentando reduzir, de maneira imunizadora, a paralisia vinculada à distância entre percepção e ação que o define biologicamente<sup>18</sup>. Para remediar as emoções paralisadoras, como a insegurança e a incerteza, vinculadas à neotenia e à não-especialização biológica, segundo Virno, nas sociedades tradicionais, incluída a do capitalismo industrial clássico, estes traços biológicos da espécie humana haviam ficado geralmente ocultos e velados pela organização social dominante. Do mesmo modo, Virno não deixa de destacar como este invariante biológico se manifestava empiricamente nos contextos de crise econômica, social e política, convertendo-se momentaneamente no objeto direto das práticas sociais.

Não obstante, segundo nosso autor, a tendência predominante nas formações anteriores ao sistema de produção pós-fordista havia sido a de fazer frente ao caráter indeterminado da natureza biológica do homem, tentando de múltiplas formas ocultar esta carência biológico-instintiva mediante a construção técnico-

---

18 Ibid., p. 39-40.



cultural de nichos ambientais artificiais, para poder, deste modo, garantir sua conservação e sobrevivência. O que equivale a dizer que, diante da insegurança que a indeterminação biológica lhe impunha, a espécie humana havia tentado se imunizar criando nichos pseudo-ambientais nos quais podia orientar sua existência com suficiente segurança. Está claro que estes nichos artificiais se diferenciam constitutivamente do meio em que vive o animal. Em um caso, efetivamente, o homem devia construir artificialmente seu nicho pseudo-ambiental, enquanto em outro, o animal o tinha dado de entrada com sua dotação vital, sendo próprio de sua natureza o viver deste círculo perfeito que fecha o organismo em seu meio. Assim, deveria se admitir que somente um ser que tem mundo pode fazer frente a esta difícil tarefa, construindo nichos ambientais que delimitem a vertigem da potencialidade e indeterminação puras.

Como exemplo de nicho pseudo-ambiental, Virno nos convida a pensar as sociedades camponesas caracterizadas pela artificial repetitividade de seus costumes, pela circularidade de sua maneira de viver o tempo, em geral marcadas por certos hábitos que, por seu caráter previsível, tendiam a parecer com o instinto especializado do animal, não deixando, em virtude disso, de funcionar como filtros de descarga frente ao indeterminado e potencial, específicos da condição natural do homem. Em uma palavra, deve-se aceitar o paradoxo segundo o qual, historicamente “[...] uma maneira muito difusa de ‘estar no mundo’ consiste na... negação do mundo, em sua redução a nicho pseudo-ambiental.”<sup>19</sup>

Neste sentido, poderíamos perguntar se, aceitando, como nos parece fazer o próprio Virno, que ao longo da história, pelo menos a configuração pós-fordista do capitalismo, esta invariante biológica não havia chegado a ser plenamente objeto das práticas político-sociais, isto se deveria ao fato de que o homem não havia alcançado ainda dar plena expressão a sua natureza propriamente mundana, ficando clavado, em certa medida, a uma dimensão quase-animal condicionada pelo habitar o mundo sob a forma de uma multiplicidade de nichos pseudo-ambientais<sup>20</sup>.

---

19 Ibid., p. 40 (grifo nosso).

20 Debido a los límites temáticos de este ensayo, no podré tratar de manera exhaustiva uno de los problemas que el texto de Virno a mi juicio deja sin resolver, a saber: ¿Estamos delante del final de una historia no del todo histórica porque no del todo humanizada ya que sólo ahora se empezaría a vislumbrar la plena mundanización del invariante biológico? Dicho de otro modo, si este invariante biológico se ha quedado hasta nuestros días ocultado tras esta construcción artificial de nichos pseudoambientales que caracterizaría el proceso histórico ¿en qué medida sería justificado hablar del surgimiento de una dimensión hiperhistórica si aceptamos, con Virno, que el invariante biológico metahistórico se ha convertido en el campo privilegiado de la praxis socio-política? Véase lo que apunta al respecto el propio autor en Ibid., pp. 77-81.

Na realidade, este problema se faz mais explícito se, com Virno, concebemos como nichos pseudo-ambientais todas as formas de cultura imunizadoras das potencialidades de indeterminação puras que têm caracterizado a história da humanidade, sejam estas as religiões ou as ideologias políticas identitárias do tipo nacionalista, que o mesmo menciona como exemplos nestas páginas. Paradoxalmente, são estados de exceção (como as crises econômicas e sociais, experiências como as do exílio e estados de ânimo como o aborrecimento e a angústia) os fenômenos que Virno evoca como exemplos da dimensão propriamente mundana, porque caracterizados precisamente pelo sentimento de não pertença e de exclusão frente aos nichos pseudo-ambientais em cujo interior podem se experimentar. Situações nas quais os hábitos repetitivos são derrubados e a incerteza e a indecisão se voltam para as tonalidades afetivas predominantes<sup>21</sup>. Finalmente, segundo Virno, o ponto chave é reconhecer como

[...] somente nas últimas décadas, ou seja no âmbito do capitalismo globalizado ou pós-fordista, a cultura tenha deixado de ocultar ou amortecer a 'natureza' (humana), quer dizer tenha deixado de produzir pseudoambientes. Somente nas últimas décadas, em suma, tem havido uma plena exibição da desorientação neoténica do animal humano.<sup>22</sup>

Chegados a este ponto da argumentação virniana, vale a pena centrar a análise no problema da manifestação empírico-fatual desta invariante biológica no contexto da contemporânea sociedade pós-fordista<sup>23</sup>. De fato, na época do capitalismo pós-fordista a dimensão propriamente mundana da natureza humana, tal como a vimos descrevendo até o momento, seguindo com Virno os assuntos próprios da *tradição da modéstia*, se “[...] revela empiricamente como um fenômeno entre fenômenos”, gerando um espaço sócio-histórico inédito, no qual a práxis humana “se aplica de maneira direta [...] ao conjunto de requisitos que fazem humana a práxis”<sup>24</sup>.

A revelação social da invariável biológica se pode detectar em um fenômeno tão difuso como a “flexibilidade dos préstimos laborais”, na medida em que a “não-especialização biológica” se manifesta como um elemento chave do processo laboral contemporâneo<sup>25</sup>.

---

21 Cfr. Ibid., pp. 40-44.

22 Ibid., p. 40.

23 Véase Ibid., especialmente el capítulo “Il capitalismo contemporaneo: differenza e ripetizione”, pp. 49-66.

24 Ibid., respectivamente p. 50 y p. 47.

25 Ibid., p. 50.

A esse respeito, o autor se apressa em esclarecer que não é sua intenção reproduzir de forma mimética as que são mais tristemente conhecidas características do “atual mercado laboral” em categorias sociológicas, senão compreender como certas formas de vida predominantes e uma mentalidade difusa se refletem em um conjunto de práticas sociais e suas correspondentes relações de produção. Se, como ele mesmo escreve: “flexível é, em suma, um modo de estar no mundo”, isto quer dizer que a conexão entre biologia e cultura encarnada pela flexibilidade se deve compreender como um jogo de espelhos entre o processo laboral pós-fordista e uma determinada disposição sócio-psicológica<sup>26</sup>.

A familiaridade com a instabilidade e o imprevisto, a capacidade de enfrentar um leque sempre aberto de possibilidades alternativas e de se adaptar às circunstâncias manejando a precariedade que as condiciona, são fenômenos centrais, porque reúnem em si tanto uma modalidade de ser social determinada historicamente como a invariante biológica meta-histórica. Entretanto, a grande diferença com respeito às formações sociais tradicionais é que se esta invariante biológica ali se tentava ocultar por trás de um nicho pseudo-ambiental artificial, aqui se lhe valoriza como uma virtude social<sup>27</sup>. Em suma, trata-se de compreender que o que se mostra na flexibilidade laboral, concebida como emblema das práticas sociais contemporâneas, é a não-especialização biológica como invariante biológica e meta-histórica. A mesma função, segundo Virno, cumpre outro elemento constitutivo da invariante biológica, a *neotenia*, tal e como se mostra no fenômeno social da “formação ininterrupta”<sup>28</sup>. Neste caso, nos encontramos com a diferença essencial entre duas maneiras de conceber a formação do indivíduo no seio de sua sociedade. Se o sistema de formação das sociedades tradicionais tendia a ocultar o caráter incompleto do animal humano determinando um tempo delimitado de sua vida para a aprendizagem, em função da posterior aplicação do aprendido no rígido contexto de seu mundo laboral, no sistema formativo predominante no pós-fordismo a formação tem limites temporais, porque se articula com as etapas da vida biológica e produtiva.

O caráter biológico incompleto do animal humano que veio ao mundo de forma constitutivamente prematura, e que por isso vê marcada sua existência pela impossibilidade de uma adaptação completa a seu entorno, se explicita na formação ininterrupta a que, pelas intrínsecas razões produtivas do modelo pós-fordista (importância do saber e da informação no sistema produtivo), o trabalhador se vê submetido ao longo de seu percurso profissional. A incapacidade de plena adaptação

---

26 Ibid.

27 Es interesante notar que en este contexto argumentativo Virno haga referencia al importante libro de Richard Sennett, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona 2006.

28 Ibid., p. 51.

com a conseguinte necessidade de formação, outrora vinculada a uma forma de vergonha social, se converte, na sociedade atual, na virtude da “genérica potência de aprender”, da que faz falta dar mostra em qualquer entrevista de trabalho, como exemplo de valorização das genéricas faculdades-potencialidades cognitivas do trabalhador<sup>29</sup>. Por todas estas razões, finalmente, Virno acaba afirmando de maneira contundente, porém não menos problemática, que “a sociedade pós-fordista é ‘mundo’, não ‘meio’”, para indicar explicitamente a coincidência da invariante biológica com o elemento fáctico-empírico encarnado pelas práticas sociais contemporâneas<sup>30</sup>.

### III

Uma vez esclarecida a tese forte que Virno estabelece, graças à aplicação destas premissas antro-po-filosóficas acerca da natureza humana na sociedade pós-fordista, quero agora me ater à caracterização da diferença ontológica entre homem e animal, tal e como o autor italiano a tem apresentado, mantendo-se declaradamente na esteira da já mencionada *tradição da modéstia*. De entrada, devemos orientar nossa reflexão aos termos centrais, mediante os quais, na qualidade de principal referente antro-po-filosófica do discurso virniano, Gehlen indica esta diferença ontológica entre animal e homem, a saber: os conceitos de *Umwelt* e *Welt*. Segundo Gehlen, de fato, o homem, diferentemente do animal, é carente de *Umwelt* e justamente graças a esta carência biológica pode ser concebido como construtor ou fazedor de *Welt*: se o meio ambiente (*Umwelt*) é este espaço vital fechado, no qual o animal simplesmente vive com seus instintos, o mundo (*Welt*) é um espaço existencial aberto, no qual o homem “conduz sua vida” histórica e culturalmente, fazendo-se a si mesmo<sup>31</sup>.

A este respeito, minha principal objeção ao raciocínio gehleniano é que este parece reproduzir o clássico dispositivo antropogênico, na medida em que mostra uma certa incapacidade de pensar adequadamente o vínculo que une o homem ao animal, a existência em vez do simples viver, em uma palavra: *Welt* e *Umwelt*. Vejamos melhor.

Para Gehlen, o homem se caracteriza por uma carência biológica de *Umwelt* que encontra no artifício técnico-cultural a compensação às deficiências de sua constituição instintual-animal (quer dizer de sua *zoé*). A meu juízo, isto significa que a cisão entre animal e humano se dá ao fim e ao cabo no coração do biológico-natural.

---

29 Ibid., p. 52.

30 Ibid., p. 53 (grifo nosso).

31 Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, (1987, p. 18), donde se puede leer que el hombre, a diferencia del animal, “no vive, sino que guía su vida”.

Como se pode apreciar na leitura da Introdução de sua obra principal, sem dúvida alguma manifesto de seu projeto antro-po-filosófico, a finalidade principal de Gehlen é pensar o homem em sua diferença no que se refere ao animal, desde um ponto de vista biológico e não espiritualista, este último representado, em certa medida, pela postura de um filósofo como Scheler<sup>32</sup>.

Este, como é conhecido, depois de haver sustentado a presença de graus de vida biológico-natural até o nível de sua inteligência instrumental, finalmente acaba afirmando um salto ontológico no interior do homem com a aparição da espiritualidade e da capacidade de abstração e idealização. Porém, deste modo não logra superar o problema da dualidade biológico-espiritual do homem, pelo contrário, acaba por reproduzi-la em um nível metafísico que, para o próprio Gehlen, resulta teoricamente inaceitável. Por outro lado, tampouco lhe resulta aceitável o ponto de vista evolucionista, com sua pretensão de explicar naturalisticamente a procedência direta do homem do animal, porque se deixa o que precisamente se estava buscando; a saber: a essência específica e única do homem. Situando-o em nível-estrato mais desenvolvimento da vida animal, se perde totalmente sua unicidade como ser. Por esta razão, Gehlen defende um ponto de vista distante tanto da perspectiva espiritualista como da naturalista, a saber: o do homem como ser biologicamente carente, porque carente tanto de *Umwelt* como de uma estrutura pré-formada de instintos capazes de se fazerem adversários naturais de dita *Umwelt*<sup>33</sup>.

Neste sentido, somente pensando o homem como um ser biologicamente carente, porque naturalmente indeterminado, e com sua própria essência, por determinar mediante a práxis se pode, finalmente, dar razão da pergunta antropogênica. Para dizê-lo de outra maneira, é porque é carente de *Umwelt*, o que equivale a dizer que não tem *Umwelt* porque biologicamente destinado a fazer seu *Welt*, que o homem pode ser, respondendo ao ditado por sua natureza, construtor de *Welt*.

A esse respeito, ainda que o espaço de que disponho não permita fazê-lo de maneira exaustiva, considero útil para a argumentação de meu ponto de vista crítico traçar rapidamente uma comparação da perspectiva gehleniana com a de Heidegger. De fato, a tese sustentada por Heidegger em seu curso sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929-1930), segundo a qual o animal é carente ou pobre de mundo (*Weltarm*), pode resultar fartamente significativa se confrontada com a, somente aparentemente inversa, de uma carência biológica do homem defendida por Gehlen<sup>34</sup>.

---

32 Véase M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 2004.

33 Para la crítica gehleniana al esquema de los grados, tanto en su vertiente scheleriana como en la evolucionista, Cfr. *El hombre*, op. cit., pp. 22-35.

34 Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza,

De fato, segundo Heidegger, o animal é pobre de mundo no sentido de *não ter um mundo* porque por sua essência tem somente *Umwelt*, quer dizer um meio que exerce a função de anel desinibidor que o envolve e ata, mantendo-o aturdido e que o envolve de forma predeterminada para sua autoconservação. O homem, pelo contrário, é um configurador de mundo (*Weltbildend*) porque não tem *Umwelt*, mas *Welt*, quer dizer, um mundo como abertura à significação pensante-espiritual dos entes que o compõem, prerrogativa, esta última, de exclusiva propriedade da pessoa humana e de sua ipseidade. Desde o ponto de vista heideggeriano, portanto, a cisão entre animal e homem se localiza em um espaço ontológico externo ao biológico-natural, ou melhor dito, se localiza precisamente neste abismo entre biológico-natural e histórico-espiritual que, segundo o filósofo, separa ontologicamente o *Dasein* da *zoé*<sup>35</sup>. É porque o animal é, por essência, carente de mundo que não pode perceber os entes como tais e, por conseguinte, é incapaz de relacioná-los entre si com o propósito de poder pensá-los em seu conjunto como mundo. O animal não pode perceber o ente porque está aturdido e fechado em seu anel desinibidor, porque sua natureza biológica o ata a este anel e o impede estruturalmente de sair do mesmo para se abrir ao mundo. Somente porque é carente de *Welt*, quer dizer, porque não tem *Welt* como rede de significados referidos à unidade de sentido *mundo*, o animal pode ter *Umwelt*<sup>36</sup>.

---

2007, especialmente, sobre el tema de la animalidad, pp. 225-329. Para un comentario más específico de esta parte del curso heideggeriano en cuestión me permito remitir a mi ensayo «Hombre y animal: el problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty», en M. T. Ramírez (Coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Anthropos, Barcelona 2012, pp. 487-499.

- 35 Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., pp. 318-319: “Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues *no se trata simplemente de una alteridad cualitativa del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo en tanto que algo, algo en tanto que ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo*” (grifos nossos).
- 36 Sobre la tesis “el animal es pobre de mundo”, cfr. Heidegger (2007), sobre todo pp. 243-250. Para un análisis sugerente del problema del “tener-no tener mundo” en el animal según Heidegger véase G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., en part. p. 62: “Se il problema è dunque quello della definizione del confine – cioè insieme della separazione e della prossimità – fra l'animale e l'umano, è forse venuto il momento di provare a fissare lo statuto ontologico paradossale dell'ambiente animale così come appare nel corso del 1929-30. L'animale è insieme aperto e non-aperto – o meglio, non è né una cosa né l'altra: *aperto in un non-disvelamento* che, per un verso, lo stordisce e disloca con veemenza inaudita nel suo disinibitore, e, per un altro, non svela in alcun modo come un ente ciò che pure lo tiene così avvinto e assorbito”. Sobre este aspecto véase también J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta, 2008, pp. 167-189.

E, invertendo com Gehlen os termos: somente porque o homem o tem, no sentido do carecer, *Umwelt* pode ser configurador de *Welt*. Entretanto, segundo quem escreve, independente do lado desta bipolaridade no que se ponha o acento da *carência*, ambas posturas acabam se mostrando como estratégias teóricas para exorcizar a presença do animal no humano, do natural no histórico. Dito de outro modo, ambos autores deixam escapar a compreensão do vínculo existente entre humanidade e animalidade, precisamente pela incapacidade de pensar o vínculo ente *Umwelt* e *Welt* como um vínculo entre vida e existência histórica.

Pois bem, voltemos a Virno e a sua concepção da natureza humana. Por tudo o que foi dito até o momento se faz patente que, na medida em que Virno retoma literalmente a concepção antro-po-filosófica de Gehlen, evocando-a como a mais representativa da tradição que o mesmo apelida de *modéstia*, o pensador italiano acaba por reproduzir, também, o dispositivo antropogênico que caracteriza o pensamento do filósofo alemão. Do mesmo modo, o que Virno retoma de Gehlen não é somente sua concepção da relação homem-mundo *versus* animal-meio, ser carente biologicamente, porém preenhe historicamente *versus* ser completo biologicamente, porém fechado a qualquer forma e autodeterminação mundana. De fato, outro ponto crítico desta assunção teórica reside, desde meu ponto de vista, na aceitação da perspectiva teleológica subjacente ao esquema antropogênico gehleniano. A saber: que a finalidade não questionada do ser natural, está compartilhada tanto pelo homem como pelo animal, não deixa de ser a da autoconservação da *zoé*, assumida como o substrato ou resíduo natural sobre o qual se acaba edificando a autodeterminação cultural-histórica do ser humano.

Gehlen o afirma claramente quando sustenta que a estrutura biologicamente carente do homem se articula mediante a edificação práxica da *segunda natureza* cultural e histórica com a finalidade última de se manter na existência ou de sobreviver na luta pela existência. Todo o discurso antropológico-filosófico nos remete, pois à finalidade essencial que o homem compartilha com as demais formas de vida, a saber: a autoconservação<sup>37</sup>.

Virno, a esse respeito, parece assumir indiretamente este ponto de vista, já que em nenhum momento pareceria tomá-lo explicitamente em consideração e questioná-lo. Entretanto, isto equivaleria a defender que inclusive as formas mais altas da cultura humana devem ser reconduzidas a esta tendência natural à autoconservação como o horizonte teleológico de toda forma vivente.

---

37 Cfr.. A. Gehlen, *El hombre*, op. cit., p. 42: “Para hacerse capaz de existir, el hombre está construido para transformación y dominio de la naturaleza y por ello mismo para la posibilidad de la *experiencia* del mundo: es un ser prático porque es no-especializado y carece por tanto de un medio ambiente adaptado por la naturaleza. La esencia de la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida se llama *cultura*, y el mundo cultural es el mundo humano”.

Ora, no caso do raciocínio gehleniano, esta perspectiva adquire um significado peculiar, já que, a meu juízo, está intimamente ligada à sua conservação prometeica e profundamente moderna do homem como *faber fortunae suae*. De fato, quando Gehlen descreve o ser natural do homem como carente e inacabado o faz sob a condição de construir sobre esta base uma visão antropomórfica da natureza reservada à espécie humana<sup>38</sup>.

Neste sentido, falamos anteriormente da reprodução do dispositivo antropogênico no esquema teórico deste autor, já este aplica a cisão entre homem e animal no coração mesmo da *zoé*. Pensar a dimensão biológica do homem como destinada pela própria natureza a realizar sua auto-negação mediante o artifício técnico-cultural e o trabalho, implica na incapacidade de pensar a vida animal a partir de si mesma. Equivale a projetar em uma *zoé* humana, previamente cindida de um *zoé* animal, certas qualidades e certas propriedades que, para parafrasear ao próprio Nietzsche, não deixam de ser “demasiado humanas”.

Falando com propriedade, não seria correto definir o homem como *um animal* prático, cultural e histórico, porque a natureza biológica do homem exclui por definição de seu conteúdo todo elemento redutível à animalidade. De modo que, quando se fala de invariante biológica da espécie humana, nos termos gehlenianos, com os que o próprio Virno parece identificar sua visão, não se faz nada mais que perpetuar este profundo mal-entendido antropocêntrico condicionado por uma visão prometeico-humanista, a qual está desligada, desde o princípio, de qualquer autêntica exigência teórica de pensar a animalidade do homem a partir de si mesma. Isto é, sem projetar previamente, e como condição teórica não questionada, nesta animalidade a imagem distorcida de um animal enfermo devido a seu excesso de humanidade, imagem esta que acaba solapando a do animal até fazê-la desaparecer de todo<sup>39</sup>.

Porque, se é certo que o homem como animal carente de animalidade é um animal enfermo, biologicamente “monstruoso”, também é certo que é graças a esta carência que, segundo Gehlen, este ser falho e inacabado pode fazer-se a si mesmo e se converter no “dominador da natureza” graças ao trabalho e a técnica, em uma palavra à cultura.

---

38 Cfr. Ibid., pp. 43: “La cultura “anti-natural” es el producto o secuela de un ser único también “antinatural”, es decir, construido de modo opuesto a los animales, actuando sobre el mundo. *Exactamente en el lugar* que ocupa el medio ambiente para los animales, se halla para el hombre *el mundo cultural*; es decir, el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida. Ya sólo por eso es fundamentalmente falso hablar de un medio ambiente del hombre desde el punto de vista biológico estricto. En el caso del hombre, a la no especialización de su estructura corresponde la apertura al mundo, y a la mediocridad de su *physis* la “segunda naturaleza” creada por él mismo”.

39 Cfr. Ibid., p. 40: “Todas las facultades especiales humanas han de referirse a esta cuestión: cómo puede vivir un ser monstruoso; y así queda asegurado el derecho al planteamiento biológico del problema. Así pues, un examen biológico del hombre non consiste en comparar su *physis* con la del chimpancé, sino en responder a esta pregunta: ¿cómo puede vivir este ser que por esencia no es comparable a ningún otro animal?”



Se agora voltamos ao problema do significado biológico da vida humana captado em consonância com o da vida animal, porque ambos concebidos sob o *thelos* da autoconservação, não parece que o assunto adquira uma configuração unitária, como se desta maneira acabariam se reconciliando as duas naturezas, a do animal e a do homem. Dito melhor, situando o ponto de junção entre animal e homem na tendência à autoconservação, a antropologia filosófica não resolve o problema da antropomorfização da *zoé*, ao contrário, o complica e eleva a enésima potência.

Por um lado, como temos visto, a estratégia teórica de Gehlen pode se definir como uma tentativa antropogênica de cindir a *zoé* para poder outorgar a um dos lados, o humano, os atributos essenciais que tira do outro, o animal, e vice-versa. Porém, por outro, como acabamos de apreciar, esta *zoé* se veria finalmente, ainda que só aparentemente, reunificada consigo mesma sob a garantia teleológica da autoconservação. No entanto, na hora de unificar o que de antemão se havia separado, nos vemos obrigados a perguntar sobre as condições de pensabilidade deste *thelos*, mediante o qual a *zoé* poderia se encontrar consigo mesma. O problema, a meu juízo, reside precisamente em que esta ideia de autoconservação é uma ideia tirada da dimensão humana, tal e como tem se configurado na modernidade através da centralidade atribuída ao sujeito como ser que se autodetermina tanto no âmbito do saber como no do poder. Trata-se do sujeito da ciência como do sujeito econômico-político, encontramos-nos frente a um ser que se caracteriza ideologicamente por sua pretendida capacidade de autodeterminação, justamente como *faber fortunae suae*. A premissa axiológica e ontológica do princípio de autoconservação marca um dos momentos constitutivos da modernidade porque, como tem sido destacado, representa o resultado de uma profunda inversão no que se refere à teleologia clássica<sup>40</sup>.

Desde este ponto de vista, na medida em que a teleologia clássica concebia a finalidade como algo que transcendia dinamicamente a individualidade e fazia esta individualidade projetar sua própria realização, a teleologia moderna a inverte porque substitui a finalidade transcendente por uma finalidade imanente à própria individualidade, cuja realização acaba se identificando com sua autoconservação<sup>41</sup>.

Portanto, é como se, desde este ponto de vista, a vida, agora sim, tanto humana como animal, deveria se pensar como dirigida por uma finalidade puramente autoconservativa, como se com ela nos encontrássemos frente

---

40 Cfr. R. Spaemann, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976 (citado por J. Dewitte, "La donation première de l'apparence. De l'antiutilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann", en *La revue du MAUSS*, n. 1, 1993, pp. 20-21, 1993).

41 Es interesante notar como Spaemann hable a propósito de una "ontología burguesa". Sobre el debate acerca del redescubrimiento de la cuestión teleológica en la filosofía contemporánea se puede consultar el número monográfico titulado "*Phénoménologie et philosophie de la nature*" de la revista *Études Phénoménologiques*, n. 23-24, 1996.

a uma projeção ideológica do *homo oeconomicus*, e um modo de ser que calcula de maneira mais ou menos restrita, dependendo de que se trate da *Umwelt* animal ou da *Welt* humana, a utilidade seletiva dos respectivos comportamentos. Nesta linha, poderia se pensar justamente o papel fundacional que se tem outorgado à autoconservação no âmbito de algumas das mais influentes teorias filosófico-políticas modernas (pense, sobretudo, no âmbito neoliberal burguês, como é o caso de Hobbes e Locke, porém não somente posto que esta ideia marca em geral a filosofia política moderna), para as quais, efetivamente, o direito à vida deve ser concebido como o direito natural inalienável por excelência e como o eixo axiológico a partir do qual de deveria fundamentar a comunidade política<sup>42</sup>.

Por suposto, estas breves alusões a um problema de tão ampla envergadura resultam claramente insuficientes. A questão é complexa e requereria um espaço que aqui, quando já chega a conclusão desta contribuição, não disponho. Não obstante, o que pretendia com estas reflexões sobre a concepção de Virno, e de Gehlen como principal referência de sua perspectiva antropológico-filosófica, era revisar certas premissas ontológicas que, a meu juízo, parecem inadequadas para a compreensão da questão, ainda aberta, acerca das bases biológico-naturais da existência político-social<sup>43</sup>.

---

42 Al respecto véase R. Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia*, Einaudi, Turín., 2004, sobre todo pp. 41-77.

43 En este sentido no quisiera concluir sin plantear una última cuestión. Si la rígida distinción de *Umwelt* y *Welt* parece no poderse mantener sin por ello quedarse atrapados en el dispositivo antropogénico propio de nuestra tradición metafísica ¿sería viable repensar el invariante biológico a la luz de una reflexión acerca de la vida capaz de no recaer en el *impasse* de este mismo dispositivo teórico? En caso afirmativo, ¿cómo se podría pensar este invariante biológico y con éste el *telos* de la vida sin recaer en una posición antropocéntrico-humanista? Un posible camino a mi modo de ver se podría hallar en la propuesta ontológica del último Merleau-Ponty tal y como se puede apreciar, por ejemplo, en las notas de sus cursos impartidos al Collège de France en los años Cincuenta del siglo pasado (*La nature*, París: Seuil, 1995). En este contexto, en efecto, el pensador francés se esfuerza por concebir una continuidad entre animal y hombre a partir de la primacía ontológica de la corporeidad perceptiva, otorgando a la vez un papel fundamental al deseo de reconocimiento en tanto que tendencia esencial de la vida. Sobre este aspecto me permito remitir a A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milán: Mimesis, 2011, en particular pp. 303-329.

## Referências

- AGAMBEN, G. **L'aperto. L'uomo e l'animale**. Turín: Bollati Boringhieri, 2002.
- D'ANNA, V. **L'uomo tra natura e cultura**. Gehlen filosofo del moderno. Boloña; Clueb, 2001.
- DERRIDA, J. **El animal que luego estoy si(gui)endo**. Madrid: Trotta, 2008.
- DEWITTE, J. La donation première de l'apparence. De l'antiutilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann. **La revue du MAUSS**, Paris, n. 1, p. 20-32, 1993.
- DISCIPLINE FILOSOFICHE, Macerata, Anno XII, n. 1, Quodlibet, 2002.
- ESPOSITO, R. **Bios. Biopolítica e filosofia**. Turín: Einaudi, 2004.
- ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES, Bruxelles, n. 23-24, Ousia, 1996.
- FIRENZE, A. Hombre y animal: el problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty. In: RAMÍREZ, M. T. (Coord.). **Merleau-Ponty viviente**. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 487-510.
- \_\_\_\_\_. **Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty**. Milán: Mimesis, 2011.
- GEHLEN, A. **El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- HEIDEGGER, M. **Los conceptos fundamentales de la metafísica**. Mundo, finitud, soledad. Madrid: Alianza, 2007.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. W. **Dialéctica de la Ilustración**. Madrid: Trotta, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. **La nature**. Paris: Seuil, 1995.
- PANSERA, M. T. **Antropología filosofica**. Milán: Bruno Mondadori, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen**. Milán: Mimesis, 2005.
- SCHELER, M. **El puesto del hombre en el cosmos**. Buenos Aires: Losada, 2004.
- SENNETT, R. **La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo**. Barcelona: Anagrama, 2006.
- SPAEMANN, R. **Subjektivität und Selbsterhaltung**. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

**VIRNO, P. Scienze sociali e “natura umana”. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione.** Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2003.

\_\_\_\_\_. **Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas.** Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

Recebimento em: 15/02/2014.

Aceite em: 15/03/2014.