**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática número y nombre.

MESA 6 Ontología social: de Marx a Heidegger y más acá

Título de la ponencia.

Por uma ontologia modal: a ontologia no pensamento de Giorgio Agamben

Nombre, Apellido y pertenencia Institucional de los autores.

Ana Suelen Tossige Gomes (UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais)

Andityas Soares de Moura da Costa Matos (UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais)

Resumen  
Um retorno ao ser aparece na contemporaneidade como uma via teórica importante para se pensar as possibilidades de uma política e de uma ética livres das conformações legadas pela história do Ocidente. É nesse sentido que Giorgio Agamben desenvolve em O uso dos corpos o que chamará de uma arqueologia da ontologia, buscando verificar se o acesso a uma ontologia ainda é possível nos dias de hoje. Partindo de Aristóteles, passando pela Escolástica, até chegar a Heidegger, Agamben evidencia como a divisão binária do ser  em duas experiências contrapostas e ao mesmo tempo dependentes  mantém-se como uma aporia no pensamento e na práxis ocidental. A ontologia, enquanto lugar originário da articulação histórica entre linguagem e mundo, é então percorrida por suas fraturas, levando o filósofo a propor uma nova leitura do ser a partir do que entende como ontologia modal. A partir dessas ideias, busca-se investigar como esta articulação medial entre essência e existência, ser e ente, comum e singular  constituída sempre em devir  propiciaria uma nova perspectiva do ser, na qual ontologia e ética se confundem, e então apontar como tal abordagem teórica pode contribuir para se pensar uma vida política em comum.

**Por uma ontologia modal: a ontologia no pensamento de Giorgio Agamben**

*Ana Suelen Tossige Gomes*[[1]](#footnote-0)

*Andityas Soares de Moura da Costa Matos*[[2]](#footnote-1)

1. **Introdução**

Giorgio Agamben dedica uma das três partes de sua última obra da série *Homo sacer* – *O uso dos corpos* – a pensar a ontologia, e discutir se ainda haveria lugar no mundo em que vivemos para uma filosofia primeira. Para tanto, o método por ele eleito é o arqueológico, buscando resgatar principalmente na filosofia aristotélica e na escolástica, as bases desse pensamento, sobre as quais se estruturaram boa parte da filosofia moderna e contemporânea. Ainda, o filósofo italiano encontra em pensadores da escolástica tardia, em Spinoza e em Benjamin inspirações para o que propõe, ainda de forma inicial, como ontologia modal. A hipótese de Agamben é que a ontologia é uma espécie de odologia (*hódos* em grego significa “caminho, via”[[3]](#footnote-2)), isto é, um estudo sobre o “caminho”, sobre o “devir”, “a via que o ser abre historicamente, a cada vez, voltando-se para si mesmo”. Por isso ele quer investigar a existência hoje de uma *hódos*, com o intuito de responder se o caminho “interrompido ou perdido” da filosofia primeira deva ser retomado ou, ao invés disso, abandonado definitivamente.[[4]](#footnote-3)

O percurso de Agamben tem início com o desvelar do dispositivo ontológico aristotélico, um dispositivo que “divide e ao mesmo tempo articula o ser” em essência primeira/essência segunda, existência/essência, ato/potência,natureza comum/existência singular. Ao “ser em si” será dada maior importância, assim como as díades provenientes da separação do grego entre um ser predicativo e um ser existencial (o que mescla ontologia e lógica) e entre essência e existência. Desse dispositivo uma das consequências mais perniciosas consiste na necessidade de afirmação de uma “natureza” ou “essência” a partir da existência, ou seja, a partir da história, e, com isso, a necessidade constante de uma narrativa (política ou religiosa, por exemplo) capaz de unificar a pluralidade do real em uma única substância.

Passando para o período helenístico, com os estoicos, e em seguida para o neoplatonismo e para o pensamento medieval, Agamben demonstra como a ontologia se transforma em hipostática. Assumindo-se que do Uno advinham as hipóstases, o neoplatonismo e a escolástica utilizaram-se do termo hipóstase para designar o “resíduo” da essência que caracteriza a existência, ou seja, para dar prevalência à essência em detrimento da existência. Ainda, com o pensamento neoplatônico, a essência, o Uno (que depois será identificado com Deus), é deslocado para além do ser, tornando-se a essência transcendente em relação à existência.

Em sua longa arqueologia (a qual por recorte metodológico não será possível analisar mais a fundo neste momento), Agamben chega então a Heidegger, filósofo em que o ente abandonado do ser é algo como uma hipóstase neoplatônica invertida. Em *Ser e tempo* os processos históricos singulares foram abordados por Heidegger como manifestação do existente, do ser-aí, mas o autor não conseguiu fornecer uma explicação que desse conta da unidade histórica desses processos. Por sua vez, em sua obra posterior, *Contribuições à filosofia*, Heidegger tentou reconstruir uma possível unidade do ser e, ainda, pensar para além dela. Segundo Agamben, porém, tal tentativa não obteve sucesso, pois “a única via para resolver as aporias da ontologia hipostática teria sido a passagem a uma ontologia modal”.[[5]](#footnote-4) E é exatamente esse o desafio que se propõe o filósofo italiano em *O uso dos corpos*.

Por se tratar de pesquisa complexa, ainda em andamento, nos ateremos neste primeiro momento a analisar, especificamente, a proposta agambeniana de ontologia modal.

1. **Ontologia modal**

No período referente à tardo-escolástica, filósofos e teólogos como Tomás de Aquino, Duns Scotus, De Bosses e Suárez se dedicaram ao tema do princípio de individuação. Apesar de concordarem sobre o argumento de que “a existência individual” acrescenta algo à essência, eles discordavam quanto à diferença entre essência e existência, bem como quanto à forma com que tais instâncias mantinham-se em relação.[[6]](#footnote-5) O ponto que une tais autores, e que interessou a Agamben, é o raciocínio comum de que “se a existência singular não pode ser simplesmente reduzida à essência, ela não pode nem mesmo ser separada desta como uma coisa de outra, uma essência de outra essência”. Compartilhando dessa premissa, os autores buscaram definir os conceitos de “modo” e “diferença modal” a fim de definir, então, o estatuto particular da existência singular.[[7]](#footnote-6)

A primeira teoria dos modos resgatada por Agamben é aquela de Egidio di Viterbo. Para ele, a diferenciação aristotélica entre o “ser em si” e o “ser em outro” não é uma diferença essencial, mas apenas modal. Ao tratar da relação entre natureza comum e existência singular (*supposito*), Egidio definiu que ambas são diversas assim como “homem” e “humanidade” o são, mas tal diferença reside apenas nos modos que elas assumem. A humanidade se diferencia do homem singular assim como “a potência do ato, como uma *res* ainda não modificada difere da mesma *res* uma vez modificada”.[[8]](#footnote-7)

Na dicção de Scotus, a distinção modal é aquela que não consiste em uma diferença real – que é nas coisas –, assim como não se trata apenas de uma diferença de razão – que existe na mente –, mas de algo que se aproxima de uma distinção “formal”, uma diferença entre as variadas formas em que algo *é*. E isso nada mais significa que “o ser dito”.[[9]](#footnote-8) De Bosses acrescenta que o modo é “uma afecção da coisa, ‘que determina o seu estado último e a sua razão de existir, sem, todavia, agregar a ela uma nova essência, mas somente modificando-a’”. No dizer de Suárez, o modo seria uma adição inessencial.[[10]](#footnote-9)

Assim como a potência e o ato, essência e existência foram separadas pelo dispositivo aristotélico, e daí surgiram os grandes problemas da ontologia, que sempre perpassam a relação entre essas esferas cindidas do ser. Segundo a definição de Agamben, o modo é tanto lógico quanto ontológico[[11]](#footnote-10) e, portanto, aplica-se ao ser predicativo e ao ser existencial, à linguagem e ao mundo. Entender o ser a partir de seus modos é admitir, diversamente de Aristóteles, os acidentes e a contingência como partes integrantes do ser.

O modelo de uma ontologia modal foi desenvolvido por Spinoza na tentativa de apresentar uma solução para o problema da relação entre substância e modos. Como explica Agamben, a relação substância/modos não tem qualquer semelhança com as teorias escolásticas sobre “a passagem da natureza comum à existência individual ou da potência ao ato”. Spinoza teria escolhido o termo “modo” porque este não significava apenas uma diferença de razão (de ordem mental), mas também era o que exprimia a menor diferença em relação à substância.

A tese ontológica central de Spinoza é que “nada existe além das substâncias e dos modos”. Para ele, os modos não correspondem aos acidentes, pois estes existem apenas no âmbito do pensamento, não na realidade. Os modos são “afecções da substância”, ou ainda, “afecções dos atributos de Deus”, que “são em outro”.[[12]](#footnote-11) Haveria, portanto, uma relação simultânea de identidade e diferença entre as coisas singulares e finitas e a substância única, Deus.

Uma das grandes dificuldades de se pensar modalmente, como ressalta Agamben, encontra-se no fato de estarmos habituados “a pensar de forma substantivada, enquanto o modo tem uma natureza constitutivamente adverbial”, indicando, exatamente, circunstância, tempo e modo. Nesse sentido, a pergunta sobre o ser não se daria da forma clássica “o que é o ser?”, mas sim “como o ser é?”.[[13]](#footnote-12)

Pensar em uma ontologia modal significa pensar, nesse sentido, em uma ontologia medial, assumindo assim uma inspiração de nítido recorte benjaminiano. É, portanto, uma pesquisa dos meios, não do princípio ou do fim. O exemplo de processo medial trazido por Agamben em *O uso dos corpos* é o uso. O uso, em termos filosóficos, é o que surge de um contato, de uma abertura de sentido que não define diferença ou identidade entre essência e existência, ser e ente, potência e ato. Ele emerge quando se desativa essas díades, quando se consegue habitar a pura medialidade. Como diz Agamben, “em uma ontologia modal, o ser usa de si, isto é, constitui, exprime e ama a si mesmo na afecção que recebe de suas mesmas modificações”.[[14]](#footnote-13)

Tal ontologia inspira-se na ideia spinoziana de *causa imanente*, a qual não concebe o conceito de causa da forma como tradicionalmente foi pensado, sempre atrelado a uma hierarquia entre causa e efeito, seja priorizando a causa (essência primeira/essência segunda, essência/existência, forma/matéria) seja o efeito (potência/ato). A relação de causa imanente, por sua vez, “implica que o elemento ativo não cause o segundo, mas, mais do que isso, se exprima nele” e assim afirma “a imanência do expresso naquele que expressa e do passivo no ativo”.[[15]](#footnote-14) Em tal ideia, vê-se claramente a relação entre ser e modos, na qual não há diferença nem identidade substancial entre essência e existência, resolvendo-se, dessa forma, o “problema do ser”. Nas palavras de Agamben:

O problema se resolve [...] se ele é colocado em termos de uma ontologia modal (admitido que se possa falar ainda de uma ontologia). Entre ser e modos a relação não é nem de identidade nem de diferença, porque o modo é ao mesmo tempo idêntico e diverso – ou, mais ainda, implica a coincidência [...] dos dois termos. Nesse sentido, o problema do risco panteísta é mal colocado: o sintagma spinoziano *Deus sive natura* não significa ‘Deus = natureza’: o *sive* (tanto derivando do *se* condicional e concessivo quanto do *sic* anafórico) exprime a modalização, isto é, o neutralizar-se e o vir a menos tanto da identidade quanto da diferença. Divino não é o ser em si, mas o seu *sive*, o seu já sempre modificar-se e “naturalizar-se” – nascer – nos modos.[[16]](#footnote-15)

“Deus, ou seja, a natureza” não implica identidade ou diferença entre ambos, mas um habitar entre um e outro. Essa construção filosófica constitui uma negação, ao mesmo tempo, da dualidade e da necessidade da *reductio ad unum*, uma prestação que a filosofia de Spinoza nos deixa como inspiração para se pensar uma nova ontologia.

Em *O uso dos corpos* Agamben deixa claro que a ideia de causa imanente seria sim uma categoria a ser pensada por uma ontologia modal. Isso porque se trata de uma ontologia que busca se subtrair dos problemas decorrentes das aporias do dispositivo aristotélico por meio de categorias capazes de fornecer uma correta compreensão da ligação entre ser e modos.[[17]](#footnote-16) Agamben deixa-nos algumas pistas sobre essas novas categorias não-aporéticas da ontologia modal, sem chegar, contudo, a sistematizá-las. O amor seria uma delas. Como na passagem em que Benjamin define o amor platônico como aquele que conserva e mantém em custódia o nome da amada e pelo qual a existência da amada provém do seu nome, assim como os raios proveem do sol, o amor seria capaz de compreender a relação entre uma coisa e o seu nome, relação esta que nada mais é que um *ens debilissimum*. Tal compreensão seria algo como a “consumação sem reservas da relação entre o ente e o seu ser na linguagem”.[[18]](#footnote-17)

Outra categoria a ser pensada, segundo Agamben, é aquela da exigência. Na sua longa arqueologia do pensamento ontológico, o filósofo italiano encontra no conceito de exigência, presente na obra de Leibniz, uma transformação da ontologia que ele busca desenvolver em nova perspectiva. A tese sobre a qual o trabalho de Agamben irá se desdobrar é que “a existência não é um modo da essência, nem uma diferença apenas da razão: ela é uma exigência”.[[19]](#footnote-18) Leibniz definiu a exigência como um atributo da possibilidade: o que é possível *exige* tornar-se real, assim como ocorre com a potência em relação ao ato e à essência em relação à existência. Nesse sentido, a existência seria para Leibniz uma exigência contida na essência, pois toda possibilidade conteria uma exigência.[[20]](#footnote-19)

Embora a categoria de Leibniz da exigência mantenha a dicotomia entre essência e existência, potência e ato, desconsiderando a potência-de-não, Agamben busca pensá-la como um dado mais original do que as próprias definições dessas díades. Pensar o ser a partir de uma exigência significa pensá-lo como algo que *é* sem que necessariamente seja. Isso porque a exigência “não é da ordem da essência (não é uma implicação lógica contida na essência), mas tampouco coincide com a realidade atual”. Ainda, escreve Agamben, “no onto-lógico” a exigência corresponde ao limiar “que une e ao mesmo tempo separa o ôntico e o lógico, a existência e a essência”. A exigência corresponde à articulação entre os dois polos do dispositivo aristotélico (ser e ser dito), é o termo médio entre a linguagem e o mundo.[[21]](#footnote-20) Como coloca Agamben, “se linguagem e mundo estão ligados sem nenhuma articulação, aquilo que aparece entre eles é uma pura exigência – isto é, uma dizibilidade.[[22]](#footnote-21) *O ser é* [em seu modo] *uma pura exigência tensionada entre a linguagem e o mundo*”.[[23]](#footnote-22)

A exigência seria um modo da potência. O real exige a possibilidade, e por isso não somente a possibilidade e a essência são transformadas pela exigência, mas também o ato e a existência, os quais perdem fixidez. Com a exigência de serem sempre possíveis, estes exigem a própria potência. Do ponto de vista da ontologia tradicional, “o ser mesmo, declinado à voz média, é uma exigência que neutraliza e torna inoperosas tanto a essência quanto a existência, tanto a potência quanto o ato”.[[24]](#footnote-23)

Com base na exigência, o ser não preexistiria aos modos, mas se constituiria modificando-se, *sendo* as suas próprias modificações. Tomando-se a exigência como categoria central da ontologia, o ser seria entendido como uma exigência dos modos, assim como os modos seriam uma exigência do ser. O ser-que-está-sendo, de modo parecido como o conceberam os pré-socráticos (*tò ón*), é o ser que, nas palavras de Agamben, “deseja e exige, e exigindo, modifica, deseja e constitui a si mesmo”.[[25]](#footnote-24)

O “modo” coincide com a existência singular, mas não se confunde com um mero fato nem com a substância, pois, como dito, ele não se define estritamente em uma potência ou em uma atualidade. O modo é “uma série infinita de oscilações modais por meio das quais a substância se constitui e se exprime”, como redemoinhos que no campo difuso da substância exprimem e disseminam as singularidades. O modo é “um vórtice no fluxo do ser”.[[26]](#footnote-25)

Ao final de sua arqueologia da ontologia, Agamben a “conclui” deixando-nos, na verdade, uma tarefa, a qual abre um novo campo de investigações para a Filosofia Radical. Se o ser é sempre o seu modo de ser – isto é, o ser é radicalmente modo –, o modo em que algo *é* corresponde, da mesma maneira que o *ethos*, ao “ser assim” do ente. Então, pensar corretamente o modo significa compreendê-lo em um limiar de indiferença entre a ontologia e a ética. Uma ontologia modal, portanto, não seria somente uma ontologia em seu sentido clássico, mas também uma ética, uma ética dos modos.

**3. Considerações finais**

A ontologia modal esboçada por Agamben parece aproximar-se mais de uma interpretação do ser como possibilidade do que como necessidade. Porém, o filósofo faz uma leitura completamente diversa dessa concepção, tradicionalmente ligada ao pensamento platônico, e, ainda, não deixa de se valer das teorias que veem o ser como necessidade para construir sua própria proposta.

Longe de se aproximar de correntes determinadas, como o existencialismo e o heideggerianismo, Agamben tenta demonstrar por meio de sua arqueologia as aporias que lhes são inerentes, tomando como enfoque principal nesse estudo a dicotomia essência/existência. Sua proposta é pensar o ser sem qualquer determinação dicotômica que o separe e o hierarquize em duas realidades contrapostas e dependentes.

A filosofia ocidental é, sem dúvida, construída com base em aporias *a priori* e postulados rígidos. Esse fato, além de trazer implicações em vários ramos do saber, determina sobremaneira os modos com que estruturamos nosso pensamento, nossas linguagens, nossas práticas e criamos nossas instituições sociais.

O que Agamben inicia com seu projeto é uma tentativa de profanação da própria filosofia ocidental: trata-se de uma demonstração de que o postulado segundo o qual é impossível se desenvolver uma metafísica da possibilidade só se sustenta se assumimos a metafísica de um Aristóteles, por exemplo, como dogma. E isso é o avesso do pensar filosófico.

Agamben oferece demonstrações suficientes de que é possível sim pensar o ser, em todas as suas complexidades, sem restringi-lo às categorias. Reconstruindo o conceito de modo, ele mostra que na relação entre ser/modos o que está em jogo não é o conhecimento de uma origem primeira ou de uma teleologia: o que importa é compreender o *como*, os modos não fixos do ser em seu contínuo movimento.

Se isso será uma ontologia ou uma ética – ou ainda, uma *odologia* – não é possível neste momento afirmar. Para tanto seria preciso conectar os preciosos desenvolvimentos sobre a ontologia modal, que este pequeno artigo buscou compreender, com as noções de forma-de-vida e de potência destituinte, também trabalhadas por Agamben em *O uso dos corpos*.

**Referências bibliográficas**

AGAMBEN, Giorgio. *L’uso dei corpi.* Vicenza: Neri Pozza, 2014.

# HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 3.0 [CD-ROM], 2009.

FOUCAULT, Michel. Sujeito e poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Universitária, pp. 231-249, 1995.

1. Mestre e Doutoranda em Direito pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). *E-mail*: [anatossige@gmail.com](mailto:anatossige@gmail.com) [↑](#footnote-ref-0)
2. Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Professor Visitante na *Facultat de Dret de la Universitat de Barcelona* (Catalunya) no ano letivo de 2015-2016. Professor Residente no Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT) da UFMG no ano de 2017-2018. *E-mails*: [vergiliopublius@hotmail.com](mailto:vergiliopublius@hotmail.com) e [andityas@ufmg.br](mailto:andityas@ufmg.br) [↑](#footnote-ref-1)
3. HOUAISS, 2009. [↑](#footnote-ref-2)
4. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 154. [↑](#footnote-ref-3)
5. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 191. [↑](#footnote-ref-4)
6. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, pp. 198-199. [↑](#footnote-ref-5)
7. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 199. [↑](#footnote-ref-6)
8. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 201. [↑](#footnote-ref-7)
9. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 217. [↑](#footnote-ref-8)
10. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, pp. 203-205. [↑](#footnote-ref-9)
11. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 201. [↑](#footnote-ref-10)
12. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, pp. 208-209. [↑](#footnote-ref-11)
13. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 214. Agamben parece aproximar-se aqui da intuição de Foucault ao questionar-se não sobre o que é o poder, mas *como* o poder se exerce (FOUCAULT, *Sujeito e poder*, 1995). [↑](#footnote-ref-12)
14. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 215. [↑](#footnote-ref-13)
15. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 216. [↑](#footnote-ref-14)
16. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 214. [↑](#footnote-ref-15)
17. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, pp. 216-218. [↑](#footnote-ref-16)
18. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 218. [↑](#footnote-ref-17)
19. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 208. [↑](#footnote-ref-18)
20. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, pp. 218-219. [↑](#footnote-ref-19)
21. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 220. [↑](#footnote-ref-20)
22. Uma capacidade de dizer. [↑](#footnote-ref-21)
23. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, pp. 220-221. [↑](#footnote-ref-22)
24. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 221. [↑](#footnote-ref-23)
25. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 222. [↑](#footnote-ref-24)
26. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, p. 223-226. [↑](#footnote-ref-25)