

VIDA NUA E FORMAS-DE-VIDA: GIORGIO AGAMBEN, LEITOR DAS FONTES GRECO-ROMANAS

BARE LIFE AND FORMS-OF-LIFE: GIORGIO ABAMBEN, READER OF GREEK-ROMAN SOURCES

JONNEFER F. BARBOSA*

Resumo: O presente artigo objetiva demarcar a leitura que o filósofo italiano Giorgio Agamben fará tanto das pesquisas aristotélicas – principalmente o tratado *Peri psychês* – quanto das fontes romanas para a elaboração dos conceitos de *nuda vita* (vida nua) e *forma-di-vita* (forma-de-vida), expondo algumas das aporias implicadas nestas leituras.

Palavras-chave: vida nutritiva, forma-de-vida, política.

Abstract: This article aims to demarcate the reading that the Italian philosopher Giorgio Agamben will make both of Aristotelian investigations - mainly the treatise *Peri psychês* – and of the Roman sources for the development of the concepts of *nuda vita* (bare life) and *forma-di-vita* (form-of-life), exposing some of the aporias involved in these readings.

Keywords: nutritive life, form-of-life, politics.

I. “*PERI PSYKHÊS*”: A DELIMITAÇÃO DA “VIDA NUTRITIVA”

Os gregos do período arcaico não possuíam uma definição precisa para aquilo que os pitagóricos e Platão chamarão de alma (*psykhê*). A *psykhê*, ao menos nos textos homéricos, é apresentada como uma espécie de sopro (*pneuma*) vital que pode abandonar o corpo em situações de cansaço extremo ou, definitivamente, após a morte. Porém, em si, é apenas um ar indefinido: o Hades (*Haidês*), em seu próprio étimo, é o local do esquecimento e da indeterminação.¹

Será Aristóteles, às portas do período helenístico, que retomará o conceito de *psykhê* como centro de um tratado importante no interior de seu programa filosófico: o *Peri psychês*. Existem inúmeras dificuldades de tradução deste

* Jonnefer F. Barbosa é professor da PUC-SP. E-mail: jfbarbosa@pucsp.br.

¹ Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. “A memória dos mortais: notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da Odisseia”. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 26-27.

título, concernentes diretamente à elucidação do escopo básico do tratado. Traduzi-lo por *De anima* (“Sobre a Alma”), como optarão as edições modernas, é uma inevitável redução do conceito de *psykhê* às teses escolásticas em torno do dualismo entre corpo e alma.² O mote dessa investigação aristotélica é analisar o princípio que diferencia os seres animados, incluídas as plantas, dos inanimados. O *Peri psykhês* coloca-se no espaço limiar entre os âmbitos que a modernidade filosófica taxativamente diferenciará, em um gesto antípoda ao de Aristóteles, como os domínios da Psicologia (termo cunhado por J. Thomas Freigus apenas em 1575³) e da Biologia. Segundo Aristóteles:

A *psykhê* é a causa e princípio do corpo que vive. Mas estas coisas se dizem de muitos modos, e a *psykhê* é similarmente causa conforme três modos definidos, pois a *psykhê* é de onde e em vista de que parte o movimento, sendo ainda causa como substância dos corpos animados. Ora, que é causa como substância, é claro. Pois, para todas as coisas, a causa de ser é a substância (*ousia*), e o ser para os que vivem é o viver, e disto a *psykhê* é a causa e o princípio. Além do mais, a atualidade é uma determinação do que é em potência. (415b8-14).⁴

A definição da *psykhê* assume, no interior do tratado, a consistência de uma aporia insolúvel, pois tanto o materialismo de Demócrito quanto o dualismo platônico são rejeitados. O livro I do *Peri psykhês*, infelizmente o menos estudado nas faculdades de filosofia, apresenta-se como um monumental exercício dialético: ao mesmo tempo em que apresentará os argumentos básicos de seus predecessores, a seleção de *topoi* argumentativos da tradição ao estilo de um historiador da filosofia (*diatopia*), Aristóteles apresentará as principais insuficiências de cada um desses argumentos, abrindo espaço para sua própria exposição (livros II e III).

² Cf. O'REILLY, F. La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción en el mundo latino. In: FRANK, Juan F.; GRASSI, Martin. *Theses Philosophicae*. Buenos Aires: Circulo de Filosofia de Buenos Aires, 2011.

³ Cf. PARK, K.; KESSLER, E. The concept of Psychology. In: SKINNER, Q.; et. al. (org). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University: Cambridge, 1988. pp. 455-456. REIS, Maria Cecília G. Introdução. In: ARISTÓTELES. *De anima*. (Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília G. dos Reis). São Paulo: Ed. 34, 2006.

⁴ ARISTÓTELES. *De anima*. (Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília G. dos Reis). São Paulo: Ed. 34, 2006. Na tradução optamos por manter, pela maior amplitude do conceito, o grego *psykhê* ao invés de, simplesmente, “alma”.

Peri psykês demarca, basicamente, três problemáticas distintas e diretamente inter-relacionadas: a do gênero da *psykhê* (a partir das categorias elencadas na *Metafísica*), sua unidade (ou divisibilidade) e sua definição.

Em todo caso, é necessário decidir primeiro a qual dos gêneros a *psykhê* pertence e o que é – quero dizer, se ela é algo determinado e substância, ou se é uma qualidade, uma quantidade ou mesmo alguma outra das categorias já distinguidas – e, ainda, se está entre os seres em potência, ou antes, se é uma certa atualidade. Pois isso faz diferença e não pouca. É preciso examinar também se ela é divisível em partes ou não, e se toda e qualquer alma é da mesma forma; e, no caso de não ser da mesma forma, se a diferença é de espécie ou de gênero. Pois aqueles que agora se pronunciam e investigam a respeito da *psykhê* parecem ter em vista apenas a *psykhê* humana. É preciso tomar cuidado para que não passe despercebido se há uma única definição de alma (tal como de animal) ou se há diversas, como por exemplo, a de cavalo, cão, homem, divindade, sendo, neste caso, o animal considerado universalmente, ou nada ou algo posterior, o mesmo ocorrendo para qualquer outro atributo comum que for predicado. (402a23 – 402b9).

Uma das razões da opacidade da definição aristotélica da *psykhê* deve-se à localização deste conceito: na franja entre os domínios da metafísica e da biologia. Em sua indeterminação, a *psykhê* poderia ser definida como um “princípio vital”, aplicando aqui as categorias do debate aristotélico em torno da *ousia*. A *psykhê* como “a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida”. (412a27). Porém, para Aristóteles, o “viver” se diz de muitos modos: há o “intelecto, a percepção sensível, o movimento local e o repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (413a21-22). Ao contrário de Platão, que afirmava existirem divisões ou partes distintas da alma, Aristóteles assevera que a *psykhê*, em sua unidade, é formada antes por “potências”: “mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.” (414a30-31). Uma parte importante do tratado volta-se para a explicação da chamada potência nutritiva. Na análise de Giorgio Agamben, é o momento em que Aristóteles isola, entre os diferentes modos em que se diz o viver, um conceito mais geral e separável,⁵ a potência nutritiva (*thréptikon*).

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Turim: Bollatti Boringuieri, 2002. p. 21. (Tradução nossa).

Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado distingue-se do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter o alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da *psykhê* subsiste (413a20-b1).

No *Peri psykhês*, argumenta Giorgio Agamben, é possível visualizar um dos acontecimentos fundamentais para o conjunto das ciências ocidentais. Segundo o filósofo italiano, mesmo quando o fisiologista Bichat, em seu opúsculo *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de 1800, tentará distinguir uma vida orgânica diversa da vida animal (*l'animal existant au-dedans*, cuja vida seria apenas o ciclo habitual das funções orgânicas inconscientes; e *l'animal vivant au-dehors*, cuja vida seria a das relações externas), é novamente a vida fisiológica da *psykhê* aristotélica que é reencenada e reativada.⁶ Não é aleatório que o *Peri psykhês* tenha tido uma função estratégica no início das primeiras escolas modernas de medicina, sendo considerado quase um manual técnico,⁷ e a divisão bichatiana (seguindo os rastros de Aristóteles) entre uma “vida orgânica” e uma “vida de relação” tenha se revelado decisiva para as modernas técnicas da cirurgia e da anestesia médicas. Para Agamben,

É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida reelabora-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). Vemos em ação aqui o princípio do fundamento que constitui o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles, que consiste em reformular toda a pergunta “sobre o que é” em uma pergunta em torno “através de que (*dia tí*) algo pertence a algo diferente”? Perguntar por que

⁶ AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto*, p. 21-24.

⁷ PARK, K.; KESSLER, E. *The concept of Psychology*, p. 456.

certo ser é chamado vivo significa procurar o fundamento através do qual o viver pertence a este ser. Acontece, pois, que entre os vários modos em que se diz o viver, um deva se separar dos outros e ir até o fundo, para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. Em outros termos, o que foi separado e dividido (neste caso, a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir – em uma espécie de *divide et impera* – a unidade da vida como combinação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais.⁸

Na leitura de Agamben, uma pesquisa genealógica em torno do conceito de “vida” no ocidente sempre se deparará com o fato instigante de sua indeterminação. Porém, segundo o filósofo, esta indeterminação é continuamente dividida em uma série de cisões e oposições que a revestem de uma “função estratégica” em horizontes tão diversos como os da filosofia, da teologia, da política, do direito, da urbanística, ou da medicina e biologia.

O tratado *Peri psychês* tem uma importância decisiva no estabelecimento das teses principais que norteiam as investigações “biopolíticas” de Giorgio Agamben. Na argumentação do filósofo italiano, quando o Estado moderno, a partir do séc. XVII, começa a incluir em sua gestão o cuidado para com a vida da população, citando aqui os conhecidos argumentos de Foucault, tratar-se-á de uma redefinição e generalização dos aspectos da vida nutritiva. Ao mesmo tempo, a relação e distinção entre o homem e o animal – um dos pontos de debate cruciais na interpretação medieval do tratado – passa a assumir, para Agamben, uma dimensão política incontornável.

A vida nutritiva (ou vegetativa, termo assinalado pelos comentadores antigos) aristotélica é o horizonte mais remoto das fontes que norteiam a definição agambeniana de vida nua (*nuda vita*). Aqui seria preciso assinalar certa ambivalência na rápida equiparação que Agamben estabelecerá entre os conceitos de “vida nua”, “*zōē*”, “vida nutritiva” e “ser puro”. Agamben atribui este nivelamento conceitual à intrínseca impenetrabilidade da “vida nua”, que exigiria, para uma reflexão em torno desta, até mesmo um pensamento atônito, “assombrado”.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é de fato livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito

⁸ AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto*, p. 23.

de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro, (ὄν *haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexos entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (quase atônita, Schelling).⁹

Uma das afirmações mais elusivas de Agamben está em uma das conclusões postas ao fim do primeiro tomo de *Homo sacer*, de que a “vida nua” é uma espécie de “rendimento” – termo com inegáveis conotações financeiras – do poder soberano. “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*.”¹⁰ Para Agamben, uma das características da biopolítica moderna é a separação de uma *zoé* das formas do *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhê*. Paradigmáticos, neste caso, seriam as figuras do muçulmano¹¹

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 187-188.

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 187.

¹¹ “Sobre a origem do termo *Muselmann*, as visões divergem. De resto, como frequentemente nas gírias, os sinônimos não faltam: ‘A palavra era usada em Auschwitz, de onde se propagou para outros campos. (...) Em Majdanek, a expressão era desconhecida. Lá, os mortos vivos eram chamados *Gamel*; em Dachau, *Kretiner* (‘cretinos’); em Stutthof, *Krüppel* (‘estropiados’); em Buchenwald, *müde Scheichs* (‘xeiques fadigados’), e em Ravensbrück, *Muselweiber* (‘muçulmanos’) ou *Schmuckstücke* (‘jóias’).’ (Sofsky, p. 400, n.5). A explicação mais provável envia o sentido literal do termo árabe *muslim*, significando aquele que se submete sem reservas à vontade divina, e do qual provém as lendas sobre o pretenso fatalismo islâmico, tão disseminado na Europa desde a Idade Média (com aquela nuance pejorativa, o termo é atestado em diversas línguas europeias, e particularmente a italiana). Mas, enquanto a resignação do *muslim* repousa sobre a convicção de que Allá está em toda obra a cada instante no menor evento, o ‘muçulmano’ de Auschwitz parece ter perdido toda vontade e toda consciência. (...) Alternadamente figura nosográfica e categoria ética, limite político e conceito antropológico, o muçulmano é um ser indefinido, no seio do qual não

no campo de concentração, o além comatoso, o *néomort*,¹² limiares entre a humanidade e a não humanidade, entre natureza e cultura, entre a vida e a própria morte. Tais situações-limite seriam emblemáticas, para Agamben, da produção da vida nua nos dispositivos biopolíticos da contemporaneidade.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.¹³

A questão decisiva que se impõe, no debate biopolítico de Agamben, é o da impossibilidade ética de separar uma vida subjugada como simples *zoé* (a exemplo da figura do muçulmano no campo de concentração, do além-comatoso nos aparelhos de sobrevivência em uma UTI, do supliciado em uma

somente a humanidade e a não-humanidade, mas ainda a vida vegetativa e a vida de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte passam umas às outras sem solução de continuidade. É porque seu ‘terceiro reino’ é o sentido obscuro do campo, desse não-lugar em que as barreiras entre os domínios desabam, onde todos os diques se rompem.” AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. O arquivo e a testemunha. (Trad. Selvino Assman). São Paulo: Boitempo. p. 52-56.

¹² “A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além comatoso e o *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. E visto que se trata, justamente, não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do *homo sacer* (o comatoso pôde ser definido como ‘um ser intermediário entre o homem e o animal’) a aposta em jogo é, mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (e que, como o *homo sacer*, é ‘insuscetível, no sentido de que obviamente não poderia ser colocado à morte em uma execução de pena capital).” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 171.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 17.

sala de tortura em Abu Ghraib), da vida humana enquanto tal, ou mesmo de encontrar um *bíos* distinto enquanto vida qualificada (a exemplo da figura sacerdotal do *Flamen Diale* romano).¹⁴ Curioso observar que Aristóteles já assinalava, em trecho citado alhures, que “é possível separar este princípio [a potência nutritiva] dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste” (413a30). Talvez uma das grandes advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é a de que separar uma “vida nua” da vida humana, a voz da linguagem (tratar do ser humano como o vivente que possui a linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano etc., revela-se, teoricamente, um exercício de metafísica e, politicamente, uma arriscada transposição à catástrofe.

Por isso a “vida nua” apresentar-se, em Agamben, como um constructo, não uma instância pré-cultural. Uma produção concreta, operativa, respaldada em conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado-nação moderno. Basta pensar, seguindo de perto a abordagem agambeniana, que a partir dos processos de desnacionalização perpetrados na Alemanha da década de 30, do ato político de suspensão da “personalidade jurídica” dirigido a um conjunto de pessoas até então formado por “cidadãos alemães” (como o eram os judeus-alemães), os apátridas passaram a ser tratados como meros seres “viventes”, expostos à mortandade.

Como desdobrando importante da filosofia agambeniana, seria preciso ultrapassar seja um humanismo reducionista que não contemplaria a figura do “muçulmano” – entendendo-o como forma não humana, o que os nazistas também vislumbraram, respaldando a matança de seres humanos “como piolhos” –, seja uma redução “biologicista” que veja nos seres humanos nada

¹⁴ “Dumézil e Kerényi descreveram a vida do *Flamen Diale*, um dos sumos sacerdotes da Roma clássica. A sua vida tem isto de particular, que ela é em cada momento indiscernível das funções cultuais que o *Flamen Diale* cumpre. Por isto os latinos diziam que o *Flamen Diale* é *quotidie feriatus assiduus sacerdos*, ou seja, está a cada instante no ato de uma ininterrupta celebração. Consequentemente, não existe gesto ou detalhe da sua vida, de seu modo de vestir ou caminhar que não tenha um preciso significado e que não esteja preso a uma série de vínculos e de efeitos minuciosamente inventariados. (...) Na vida do *Flamen Diale* não é possível isolar algo como uma vida nua; toda a sua *zoé* tornou-se *bíos*, esfera privada e função pública identificam-se sem resíduos. Por isso Plutarco (com uma fórmula que recorda a definição grega e medieval do soberano como a *lex animata*) pode dele dizer que é *bóspēr émpsykhon kaì hieròn ágalma*, uma estátua sacra animada. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 188-189.

mais que animais portando “um suplemento racional” em face da *zoé* (em certos matizes, Bataille e sua concepção de “abjeto”).

Agamben, no nono capítulo de “*L’Aperto*”, cunha o conceito de “máquinas antropológicas”: a “máquina antropológica” dos modernos “funcionaria” a partir da “animalização do humano”, ou seja, isolando uma dimensão não-humana no ser humano, uma exclusão de um elemento interno (porém já humano), caracterizando-a como inumana: o *Homo alalus* (o *sprachloser Urmensch* de Ernst Haeckel), mas também os exemplos contemporâneos do *néomort*, do além-comatoso, etc.; enquanto a “máquina antropológica dos antigos” atribuiria uma humanização ao animal, o homem visto como a inclusão de um fora (o animal), não apenas na imagem do *enfant sauvage*, mas também o escravo, o estrangeiro, o bárbaro, como “figuras de um animal em formas humanas.”¹⁵ Porém, o que se obtém em ambas as “máquinas”, como um “resíduo” não resolvido, segundo Agamben, seria apenas uma vida nua.

Ambas as máquinas podem funcionar unicamente instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve acontecer – como um *missing link* sempre faltante pelo fato de estar virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o ser humano e o não homem, o falante e o ser vivo. Assim como qualquer espaço de exceção, esta zona é, de fato, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deveria ocorrer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cisões e as articulações entre as mesmas são constantemente deslocadas e movidas. O que deveria ser obtido desta maneira não é, pois, nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – somente uma vida nua.¹⁶

II. “*VITAE NECISQUE POTESTAS*”

Permanecer, entretanto, apenas no quadro de referências gregas comentadas por Agamben é passar ao largo de seus desdobramentos conceituais. Em paralelo às referências aristotélicas, outra fonte que auxiliará em uma maior demarcação do conceito agambeniano de “vida nua” será o direito romano. É a partir das análises em torno de categorias jurídicas do direito romano arcaico que Agamben pensará a maneira como a “vida nutritiva”

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto*, p. 38-43.

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto*, p. 43.

relacionar-se-á com as esferas da política - por mais que seja possível afirmar, contra Agamben, especificidades incomensuráveis entre os conceitos clássicos gregos e as instituições jurídico-religiosas da *cive* romana. Como analisado nos conceitos de “máquinas antropológicas”, uma das teses básicas que perpassa o pensamento agambeniano é a de que a biopolítica ocidental está assentada já nas fontes do período antigo grego, atravessando sem modificações, como uma espécie de resquício mitológico “originário” impensado, toda a tradição ocidental (do séc. V a. C. ao séc. XXI d. C.), contrariamente a Foucault, que restringe as origens da biopolítica a marcos modernos, entre os séc. XVII e XVIII.

Para Agamben, o conceito romano de *vita* reunirá em uma única palavra os referenciais semânticos tanto de *bíos* quanto de *zoé*. Amparando-se nas análises de um importante ensaio do jurista francês Yan Thomas,¹⁷ assevera Agamben que o único episódio em que a palavra “vida” adquire uma definição precisa no contexto romano será na esfera do direito, justamente na expressão *vitae necisque potestas*.¹⁸

Em um estudo exemplar, Yan Thomas mostrou que, nesta fórmula, ‘*que*’ não tem um valor disjuntivo, e ‘*vita*’ não mais que um corolário de ‘*nex*’, do poder de matar (Thomas, 1984, p. 508-509). A vida aparece, digamos, originalmente no direito romano apenas como contraparte de um poder de ameaça de morte (mais precisamente, a morte sem a efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *necare*, em oposição a *mactare*).¹⁹

Dirá Agamben, na sequência do argumento, que “(...) não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.”²⁰ Mais um conceito é agora equiparado à vida nua: vida sacra. Aqui inicia-se a exposição de uma arqueologia muito particular na obra de Agamben, aquela que será diretamente relacionada a suas pesquisas nos círculos acadêmicos: a do *homo sacer*.

¹⁷ THOMAS, Yan. “Vitae necisque potestas: La Père, la cité, la mort.” In: *Du châtement dans la cité: Supplices corporals et peine de mort dans le monde antique*. Rome: L’École française de Rome, 1984.

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 95.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 96.

Homo sacer é um conceito extraído de um remoto instituto do direito romano arcaico.²¹ O tomo de *Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita* poderia ser considerado uma espécie de revisitação contemporânea e política de alguns *insights* de *Totem e Tabu*²² de Freud. Agamben investiga a figura enigmática do *sacer*, apontando que ela concentra em si traços aparentemente contraditórios. Considerado o resultado da pena mais antiga do direito criminal romano que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que sancionava a sacralidade de uma pessoa, determinava também sua matabilidade, tornando impunível o homicídio realizado contra esta. Portanto, aquele que qualquer um poderia matar impunemente não poderia ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito. Um caráter dúplice estaria inscrito na figura do *homo sacer*: um ser matável e insacrificável.

Os *homini sacri* estariam localizados em uma zona de indiferenciação, fora do espaço jurídico e ao mesmo tempo capturados por ele. Agamben irá confrontar-se com parte da tradição antropológica que vincula o aspecto da sacralidade ao da “ambiguidade do sacro”, como o debate freudiano sobre o tabu (concomitantemente impuro e sacro, fasto e nefasto, divino e profano).

²¹ “Festo, no verbete *sacer mons* do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Logo após ter definido o monte sacro, que a plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, ele acrescenta: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricid non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur 'si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit.'* Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.” (“Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem considerado malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.”). AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 2002 p. 77.

²² “Tabu é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuímos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. Também o ‘ayos’, dos gregos, e o ‘kadesh’ dos hebreus devem ter tido o mesmo significado expressado em ‘tabu’ pelos polinésios e, em termos análogos, por muitas outras raças da América, África (Madagascar) e da Ásia Setentrional e Central. O significado de ‘tabu’, como vimos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós, por um lado, significa ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘*noa*’, que significa ‘comum’, ou geralmente ‘acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si o sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em restrições e proibições. Nossa acepção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com ‘tabu’.” FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*, p. 28.

O *homo sacer*, para o filósofo italiano, representa um conceito limite do ordenamento romano, que dificilmente pode ser pensado satisfatoriamente no quadro de referências do *jus divinum* e do *jus humanum*, porém permitiria abrir clareiras com vistas ao esclarecimento de seus recíprocos locais e limites.²³

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto sobretudo o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como um sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender.²⁴

O *homo sacer*, segundo Agamben, simboliza uma esfera do agir humano que se relaciona politicamente apenas a partir da exceção, estando em posição simétrica a do soberano que suspende a lei no estado de exceção, vinculando, assim, esta vida matável e insacrificável aos dispositivos de poder. De forma que

[d]evemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente. Podemos, aliás, adiantar a propósito uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* representaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.*²⁵

²³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 81.

²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 90.

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 90-91.

III. FORMAS-DE-VIDA

Para além do debate que Agamben elabora em torno da “vida nua”, um conceito ganha proeminência em trechos esparsos de sua filosofia, sendo colocado em um polo oposto à figura do *homo sacer* em sua referida “sacralidade” e “matabilidade”. Este conceito é o de forma-de-vida.

O conceito de forma-de-vida também ilustra a importância crucial que a filosofia de Aristóteles terá nas pesquisas agambenianas. Igualmente para a definição das formas-de-vida Agamben recorrerá às investigações aristotélicas,²⁶ porém não mais na catalogação da “vida nutritiva” elaborada pelo Estagirita. A potência do pensamento, no *Peri psychês*, e o próprio problema da indivisibilidade das esferas da *psychê* serão os principais tópicos de estudo agambeniano, além da questão ética aristotélica, exposta em um obscuro trecho da Ética nicomaquéia, sobre qual seria o *telos* específico da natureza humana em relação aos demais animais, ao propor que a função do humano é tão-somente “uma particular forma de vida”.²⁷

A demarcação dos sentidos da forma-de-vida não se respalda, contudo, apenas nas fontes aristotélicas. Ganham especial relevo aqui as influências decisivas do pensamento de Gilles Deleuze em Agamben. No comentário ao último escrito do filósofo francês, *L'immanence: une vie...*, assevera Agamben que será preciso iniciar-se uma busca genealógica em torno do conceito de “vida”, sobre a qual só se poderia afirmar que ela

Não se trata de uma noção médico-científica, mas de um conceito filosófico-político-teológico e que, portanto, muitas categorias de nossas tradições filosóficas deverão ser repensadas por consequência. Nesta nova dimensão, não terá muito sentido distinguir não só entre a vida orgânica e vida animal, mas até mesmo entre vida biológica e vida contemplativa, entre vida nua e vida da mente. À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser

²⁶ O professor de Filosofia da Universidade do Chile, Kamal Cumsille, em recentes e instigantes pesquisas aponta como o aristotelismo de viés árabe, principalmente a partir de Averóis, Avicena e Alfarabi, é decisivo nas recuperações que Agamben fará de Aristóteles e como esta tradição representa um dos fios condutores de questões para a filosofia agambeniana como um todo (como o conceito de “inoperosidade”). Cf. CUMSILLE, Kamal. “El Hombre y la inoperosidad (Hipótesis de investigación)”. In: *Hoja de Ruta*. n. 33. Santiago, Julho de 2010.

²⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1098a16.

deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia.²⁸

Em um ensaio de 1993 publicado na coletânea *Mezzi senza fine*, intitulado “*Forma-di-vida*”, onde já se esboçam algumas das teses principais que serão lançadas no primeiro tomo de *Homo sacer*, anota Agamben:

Uma vida que não pode ser separada de sua forma é uma vida pela qual, no seu modo de viver, se dá o viver mesmo, e no seu viver, está, sobretudo, seu modo de viver. Que coisa significa esta expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos singulares, atos e processos do viver não são mais simplesmente *feitos*, mas sempre e antes de tudo possibilidades de vida, sempre e antes de tudo potências. Comportamentos e formas do viver humano não são mais prescritos por uma vocação biológica nem designados por uma necessidade qualquer, mas, mesmo quando consentidas, repetidas e socialmente obrigatórias, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o viver mesmo. Por isto – como é um ser de potência, que pode fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou se encontrar – o homem é o único ser cuja vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade. Mas isto constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (“*Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*”, Marcílio de Pádua, *Defensor Pacis* V, II).²⁹

A princípio, a definição parece não fugir ao pano de fundo dos conceitos clássicos gregos, sobretudo quando Agamben repete literalmente Aristóteles afirmando que a forma-de-vida é uma vida política orientada para a ideia de felicidade. Porém, logo após a exposição desse argumento, afirmará Agamben que uma forma-de-vida apenas é pensável a partir da emancipação em relação a todo tipo de soberania.³⁰ Reunidos no conceito de forma-de-vida estariam tanto a possibilidade de uma “política não-estatal” quanto a constituição do que Agamben chama de uma “vida da potência”.

A questão sobre a possibilidade de uma política não estatal assume necessariamente a forma seguinte: é possível hoje, dá-se hoje algo como uma

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. (Tradução Cláudio W. Veloso). In: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze*, p. 169-192.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Turim: Bollatti Boringhieri, 1996. p. 13-14. (Tradução nossa).

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 17.

forma-de-vida, ou seja, uma vida pela qual, no seu viver, lhe seja intrínseco o viver mesmo, uma *vida da potência*?³¹

Potência, outra das categorias fortes da filosofia aristotélica, é também um conceito importante na filosofia de Agamben. A forma-de-vida pensada como potência se apresentaria como uma vida exposta de forma constitutiva à “exigência de uma possibilidade”. Agamben inverte a famosa expressão com que Leibniz definia a relação entre possibilidade e realidade: de *omne possibile exigit existere* (“cada possível exige existir”), para *omne existens exigit possibilitatem suam* (“cada existente exige sua própria possibilidade, exige tornar-se possível”). “A exigência é uma relação entre o que é – ou o que foi – e sua possibilidade – e esta não precede, mas segue a realidade.”³²

É somente se eu não sou sempre e apenas um ato, mas designado a uma possibilidade e uma potência, é somente se, no que eu vivi e no que eu compreendi, busca-se toda vez a vida e a compreensão mesma, - se há, neste sentido, pensamento -, agora uma forma de vida pode então se tornar, na sua própria facticidade e coisalidade, forma-de-vida, da qual nunca será possível isolar uma vida nua.³³

Aqui se sobressai outra característica da forma-de-vida agambeniana, ela se apresenta como um *experimentum* de pensamento. Portanto, diferentemente da “vida feliz” vivida na política, a forma-de-vida seria deslocada para a “vida contemplativa”, a vida teórica impassível do filósofo. Isso não se revelaria em uma contradição? A resposta a esta aparente antinomia é dada em dois momentos. Inicialmente Agamben se refere a um *experimentum* de pensamento (que não se dissociaria, em tese, da práxis, ou melhor, apresentar-se-ia como uma práxis que não mais se cliva entre “pensar e agir”.) Por outro lado, dirá Agamben que a filosofia política moderna não se inicia com o “diálogo silencioso de mim comigo mesmo” do pensamento platônico, mas com o averroísmo, que proporá o pensamento como único intelecto possível comum a todos os homens.³⁴

O pensamento como forma-de-vida teria então as características da “potencialidade” e do que Agamben chama de “comunidade” (a partir da leitura de Averroís). Em um argumento também presente em *La comunità*

³¹ Ibidem, idem.

³² AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008. p. 42-43.

³³ Ibidem, p. 18.

³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 18-19.

che viene, sugere Agamben que “comunidade e potência” identificar-se-iam “sem resíduos, pois a inerência de um princípio comunitário em cada potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade.”³⁵ A característica potencial do pensamento é mais uma vez fundamentada no *Peri psychês* aristotélico.

Se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa deste tipo. É preciso então que esta parte da *psychê* seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que assim como o perceptível está para os objetos sensíveis do mesmo modo o intelecto está para os objetos inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, que ele seja sem mistura [*amigê*] – como diz Anaxágoras -, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto [*nous*] da *psychê* (e chamo intelecto isto pelo qual a *psychê* raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio, ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a *psychê* é o lugar das formas. Só que não é a *psychê* inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, mas em potência. (429a13-a28).³⁶

Além das semelhanças e distinções entre o pensar e a atividade perceptiva, Aristóteles aponta que o pensar não receberá a forma alheia daquilo que pensa (daí sua impassibilidade), pois é potencial, capaz de receber formas, não se misturando aos objetos de cognição. Curiosamente, o trecho que trata da existência ou não de um órgão do pensamento (como o cérebro) levanta hoje, na contracorrente da interpretação agambeniana, uma grande controvérsia na filosofia anglo-saxã e norte-americana, recolocada constantemente no debate entre os recentes neurofisiologistas, os psiquiatras e “filósofos da mente”. Como anota Maria Cecília Reis, comentando autores como William Charlton:³⁷

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 18.

³⁶ ARISTÓTELES. *De anima*.

³⁷ CHARLTON, W. Aristotle on the place of mind in nature. In: LENNOX, J. et. al. (org). *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge University Press: Cambridge, 1987.

Ele [Aristóteles] toma por evidente que não há um órgão corpóreo específico para o pensamento – e se o cérebro tem algum papel, para Aristóteles, este se liga principalmente à refrigeração do corpo. Mas isto não parece provar que o pensamento independa de todo de eventos fisiológicos. Como ele mesmo havia apontado, se o pensamento requer imagens mentais, então nem mesmo ele ocorreria sem o corpo.³⁸

Segundo Aristóteles, o pensar, além de poder pensar a si mesmo, ser pensamento-do-pensamento, é uma forma da potência pois não se reduz aos objetos que pensa, tampouco significa simplesmente ser afetado ou não por algo. Pensar, para Agamben, é “fazer experiência em cada pensamento, de um pura potência de pensar.”³⁹

Em “Notas sobre a política”, ensaio de 1992, também incluído em *Mezzi senza Fine*, afirma Agamben que nos marcos iniciais do pensamento político moderno, como em Marsílio de Pádua, é possível perceber a retomada, para o plano da política, do conceito averroísta de *vita sufficiente* e de *bene vivere*. O pensamento fundado na *vita sufficiente*, no argumento agambeniano, carregando consigo uma espécie de “exigência ontológica”, continuaria sendo uma das questões básicas da própria filosofia contemporânea: esta “vida feliz” não poderia, porém, nem ser a “vida nua” pressuposta pela soberania, tampouco a vida sacra ligada à “estranheidade impenetrável da ciência” e da biopolítica de mercado modernas. Ao contrário, uma “vida satisfatória” integral, forma-de-vida, absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, sobre a qual soberania, economia e o direito não teriam mais a possibilidade de captura.⁴⁰

Independentemente dos traços categoriais de que Agamben fará uso para definir o conceito de forma-de-vida, fica explícito que este se insere em uma problemática ontológica, expondo outra característica da filosofia agambeniana, que é a de permutar argumentações ontológicas para reflexões políticas (e vice-versa), naquilo que o filósofo chamaria de “limiares ambíguos entre ontologia e política”.

³⁸ REIS, Maria C. Notas ao livro III. In: ARISTÓTELES. *De anima*. Para um aprofundamento deste debate: Cf. ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles*. Um ensaio sobre De Anima III, 4-5. Porto Alegre: LPM, 1998.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 17.

⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 91.

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita*. Turim: Einaudi, 1995. [_____. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002.]
- _____. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.
- _____. *Infanzia e storia*. Destruzione dell'esperienza e origine della storia. Turim: Einaudi, 1978. [_____. *Infância e história*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.]
- _____. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Turim: Bollati Boringhieri, 2002.
- _____. *Mezzi senza fine*. Turim: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Turim: Bollati Boringhieri, 1998. [_____. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.]
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. O conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.
- ARISTÓTELES. A Política. Trad. Terezinha M. Deutsch e Baby Abrão. In: *Aristóteles*. Coleção os Pensadores. São Paulo : Nova Cultural, 2004.
- _____. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio Caeiro. São Paulo: Ed. Atlas, 2009.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. (Trad. Denise Bottmann). Campinas: Ed. Unicamp, 1995. *A Nicômaco*. Trad. Antônio Caeiro. São Paulo: Ed. Atlas, 2009.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. São Paulo: Mandarim, 2001.
- CASSIN, Barbara. *Helena: memória de um nome*. Trad. Fernando Santoro. Conferência realizada na Universidade Federal de Santa Catarina em junho de 2005.
- _____. *O efeito sofisticado*. Trad. Ana Lúcia Oliveira, et. al.. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CHARLTON, W. Aristotle on the place of mind in nature. In: LENNOX, J. et. al. (org.). *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge University Press: Cambridge, 1987.
- CUMSILE, Kamal. El Hombre y la inoperosidad (Hipótesis de investigación). In: *Hoja de Ruta*. n. 33. Santiago, Julho de 20010.
- DODDS, E. *The greeks and the irrational*. University of Califórnia Press: Los Angeles, 1997.
- EURÍPIDES. *Helena*. Trad. J. R. Ferreira. Coimbra: Festeia, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 28.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GRÜNBEIN, Durs. As lágrimas de Odisseu. Trad. Samuel Titan Jr. In: *Serrote*. n. 5. São Paulo: IMS, julho de 2010.
- HOMERO. *Odisseia I, II e III*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2007.
- HESÍODO. *Teogonia*. Origem dos Deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, s/d.
- LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes*. Paris: Payot, 1993.

- O'REILLY, Francisco. La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción em el mundo latino. In: FRANK, Juan F.; GRASSI, Martin. *Theses Philosophicae*. Buenos Aires: Circulo de Filosofia de Buenos Aires, 2011.
- PARK, K.; KESSLER, E. The concept of Psychology. In: SKINNER, Q.; et. al. (org.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University: Cambridge, 1988.
- SCHÜLER, Donaldo. *As origens do discurso democrático*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SLOTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo*. Roma: Meltemi Editore, 2007.
- _____. *Venir al mundo, venir al Lenguaje*. Lecciones de Frankfurt. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2008. pp. 20-21.
- THOMAS, Yan. "Vitae necisque potestas: La Père, la cité, la mort." In: *Du châtement dans la cité: Supplices corporals et peine de mort dans le monde antique*. Rome: L'École française de Rome, 1984.
- VERNANT, Jean Pierre. *La traversée de frontières*. Entre mythe et politique II. Paris: Éditions du Seuil, 2004. [VERNANT, Jean-Pierre. *Atravesar fronteras*. Trad. Hugo F. Bauzá. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.]
- _____. *L'Individu, la mort, l'amour*. Soi-même et le autre em Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989.
- ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles*. Um ensaio sobre De Anima III, 4-5. Porto Alegre: LPM, 1998.