

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM FILOSOFIA**

MICHELE CRISTINA MICHELAN

**GESTÃO BIOPOLÍTICA DOS EMBRIÕES:
LIMIARES CONTEMPORÂNEOS DE VIDA E MORTE**

SÃO PAULO
DEZEMBRO DE 2022

MICHELE CRISTINA MICHELAN

**GESTÃO BIOPOLÍTICA DOS EMBRIÕES:
LIMIARES CONTEMPORÂNEOS DE VIDA E MORTE**

Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Jonnefer Francisco Barbosa

São Paulo

Dezembro de 2022

Banca Examinadora:

“Uma dificuldade ainda maior surge quando o corpo humano é considerado não em abstrato, mas situado no tempo e no espaço. Quanto ao primeiro, a opinião comum é de que “a morte deixa entrar o corpo na categoria das coisas”. A tal respeito, Pierre Legendre lembra do caso de Santo Esperidião, bispo de Chipre no século IV, cujo cadáver mumificado foi levado para Corfu por uma família cipriota que fugia dos turcos como parte de seu patrimônio privado, até se tornar dote para as filhas. Uma ambivalência parecida repropõe-se também em relação ao que é o corpo humano antes do nascimento, quando ainda é um embrião. Desde quando, e até quando, ele pode ser considerado uma pessoa, ao invés de uma coisa? A subtração de cadáver ou de embriões deve ser considerada da mesma maneira que um sequestro, como se se tratasse de uma pessoa, ou de um roubo, como se fosse uma coisa?”

(Roberto Esposito)

Acróstico

*Germano Michelin
Grande Homem e Pai
Está no céu junto de Deus
Rezando por mim e
Meu muito obrigado
Através desse trabalho
No qual quero expressar nesse acróstico
O seu esforço em me dar estudo e educação.
/
Meu pai foi muito
Importante a sua presença em minha
Caminhada pessoal e profissional
Hoje quero agradecer por tudo
E quero te dizer que
Lá onde você estiver fique sabendo que
A sua presença é presente em minha vida e
Nunca vou te esquecer.*

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – número do processo: 88887.638910/2021-00.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, meu imenso agradecimento a Deus, sem Ele nada seria possível.

Dedico e agradeço aos meus amados pais Germano em memória e Ivone, dizer obrigado é pouco para demonstrar a importância na minha vida. Amor eterno.

Pai, cada dia que passa a intensidade da minha “panela de pressão” da minha vida diminui, mas a saudades aumentou. Aqui permaneço na espera do abraço.

Ao Professor Jonnefer Francisco Barbosa, meu orientador, me faltam palavras para expressar a gratidão e compreensão dispensada a minha pessoa. Muito obrigada é pouco para expressar a honra de tê-lo como mentor.

A todos os meus amigos, colegas e alunos que acreditaram e incentivaram a realização deste projeto acadêmico, minha gratidão.

RESUMO

“UMA ANÁLISE AGAMBENIANA DA EMBRIOLOGIA: Alma, Vida e Morte”, sendo uma pesquisa temática, e não de leitura estrutural de textos, busca, a partir de um pensamento calcado no fazer filosófico de Giorgio Agamben, analisar a questão da embriologia, em especial ao reconstituir historicamente uma argumentação filosófica que teria tencionado esse problema e o colocado em uma zona de deformação da contemporaneidade. Para tal, far-se-á um levantamento, de modo heurístico e tateatório, daquilo proposto por Aristóteles – em *De Anima* – sobre a *psykhé*, assim como suas leituras e críticas medievais, a saber, de Aristóteles, Averroes e Tomás de Aquino, constituindo a noção de intelecto agente no processo de abstração típico da função intelectual da *psykhé*. Depois, no capítulo segundo – partindo daquilo proposto em *O Aberto*, de Agamben –, tratar-se-á de apresentar o discurso biológico normal da contemporaneidade acerca do desenvolvimento embrionário, marcando-se os limites temporais para que se possa pensar o que se entende atualmente por “embrião”; ainda, apresenta-se também o vitalismo francês de Bichat a partir da arqueologia foucaultiana, diagnosticando-se a emergência da noção de vida, assim como sua oposição à morte e a tensão produtora de subjetividades e dessubjetivações – mais pontualmente como explanado por Levinas em oposição a Heidegger. Por fim, no terceiro capítulo, fixando-se mais firmemente a teoria agambeniana, pesa-se sobre as formas de gestão de vida e morte desses corpos celulares desprovidos de valoração e formas de resistência; para isso, indicam-se também alguns avanços operados por Esposito – os textos base para este tópico de investigação serão: a coleção do *Homo Sacer* e *Reflexões sobre a Peste*, de Agamben, e *Bios: Biopolítica e Filosofia*, e *Termos da Política: Comunidade, Imunidade, Biopolítica*, de Esposito. Termina-se apontando o avesso daquilo que se construiu ao redor do problema da embriologia na Filosofia, marcando o problema político que se colocou sobre esse corpo celular e como isso implica em uma relação específica do par vida-morte, não só pela insuficiência da teoria aristotélica para o problema, mas constituindo relações de saber-poder que dominam e constituem sujeitos e corpos a partir de uma certa gestão sobre o potencial corpóreo e cognoscente de um certo sujeito potencial.

PALAVRAS-CHAVE: Embriologia; Giorgio Agamben; Aristóteles; Vitalismo; Vida e Morte.

ABSTRACT

“AN AGAMBENIAN ANALYSIS OF EMBRYOLOGY: Soul, Life and Death”, being a thematic research, and not a structural reading of texts, seeks, from a thought based on the philosophical work of Giorgio Agamben, to analyze the issue of embryology, in particular by historically reconstituting a philosophical argument that would have intended this problem and placed it in a zone of deformation of contemporaneity. To this end, a heuristic and tentative survey will be made of what Aristotle proposed – in *De Anima* – about the *psykhé*, as well as its medieval readings and criticisms, namely, Aristotle, Averroes and Thomas Aquinas, constituting the notion of agent intellect in the typical abstraction process of the *psykhé*'s intellectual function.

Then, in the second chapter – starting from what was proposed in O Aberto, by Agamben –, it will be about presenting the normal biological discourse of contemporaneity about embryonic development, marking the temporal limits so that one can think what is meant currently by “embryo”; Furthermore, Bichat's French vitalism is also presented from Foucauldian archeology, diagnosing the emergence of the notion of life, as well as its opposition to death and the tension producing subjectivities and desubjectivations - more punctually as explained by Levinas in opposition to Heidegger. Finally, in the third chapter, establishing the Agambenian theory more firmly, the ways of managing the life and death of these cellular bodies devoid of valuation and forms of resistance will be weighed; for this, some advances made by Esposito are also indicated – the base texts for this research topic will be: the collection of *Homo Sacer* and *Reflections on the Pest*, by Agamben, and *Bios: Biopolitics and Philosophy*, and *Policy Terms: Community, Immunity, Biopolitics*, by Esposito. It ends by pointing out the opposite of what is built around the problem of embryology in Philosophy, highlighting the political problem that has been placed on this cellular body and how this implies a specific relationship between the life-death pair, not only because of the insufficiency of the theory Aristotelian approach to the problem, but in constituting knowledge-power relations that dominate and constitute subjects and bodies from a certain management over the corporeal and knowing potential of a certain potential subject.

KEY WORDS: Embryology; Giorgio Agamben; Aristotle; Vitalism; Life and Death.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1.0. PROLEGÔMENOS SOBRE A <i>PSYKHÉ</i>: DE PLATÃO A POSSÍVEIS ATUALIZAÇÕES	19
1.1. SOBRE AS SENSações	19
1.2. DAS RELAÇÕES	20
1.3. ALGUNS PRECEDENTES PLATÔNICOS	22
1.4. DO CORPO E <i>PSYKHÉ</i> EM ARISTÓTELES	25
1.4.1 Faculdade Vegetativa	28
1.4.2 Faculdade Sensitiva	29
1.4.3 Faculdade Intelectiva	31
1.5. DA LEITURA MEDIEVAL DE ARISTÓTELES	33
1.5.1 Averroes: alma material e intelecto agente	33
1.5.2 Tomás de Aquino e a relação do intelecto com o sensível	38
2.0 DOS EMBRIÕES, DA CIÊNCIA E A LEITURA CONTEMPORÂNEA	44
PARTE I	44
2.1. APONTAMENTOS DE UM DEBATE MEDIEVAL	44
2.2. ALGUMAS BASES PARA O PENSAMENTO AGAMBENIANO	46
PARTE II	60
2.3. DOS EMBRIÕES: ANOTAÇÕES PROVISÓRIAS	61
2.4. AVANÇOS TEÓRICOS E INTERDISCIPLINARES: SABERES BIO-FILOSÓFICO	63
2.4.1. Dos discursos biológicos	63
2.4.2. Do vitalismo francês	70

2.5.	METODOLOGIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA	80
3.0.	OUTROS ENTRECruzamentos Heterogêneos	84
3.1.	NOTAS SOBRE ESPOSITO	84
3.2.	NOTAS LEGAIS E JURÍDICAS	92
3.3	EMBRIOLOGIA E BIOGESTÃO	96
3.4.	BIOÉTICA	100
4.0.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
	BIBLIOGRAFIA	109

LISTA DE FIGURAS

Imagem 1: Fases de desenvolvimento embrionário	66
Imagem 2: Estrutura do blastócito	67
Imagem 3: Clivagens do Zigoto	68
Imagem 4: Desenvolvimento fetal	69

INTRODUÇÃO

“Minha alma está toda em todo corpo e toda em cada uma de suas partes” (KANT, TG, AA 02: 325)

Algumas considerações provisórias de caráter metodológico devem ser indicadas nesta Introdução para que se possa clarificar alguns pontos que são operados ao decorrer desse trabalho. Ainda que o fio condutor dessa investigação seja um conjunto de inquietações acerca da questão da embriologia, em especial de sua colocação nos jogos de saber-poder da contemporaneidade, mas em perspectiva histórico-genealógica, certos esquadrinhamentos precisam ser efetuados para que se compreenda a estruturação mental presente nesta dissertação. Assim, o processo argumentativo utilizado aqui parte de duas fundamentações principais, a primeira delas, e a mais importante, sendo a coluna de sustentação para o exercício filosófico que aqui se buscou realizar, é um remanejamento do impasse próprio da hegemonia da leitura estrutural comum à tradição continental de estudos no Brasil. O segundo é a introdução de uma nova experiência filosófica.

Ainda que a exegese textual proporcione um ambiente monástico para a pesquisa filosófica, em especial por meio de comentários de textos clássicos, diagnostica-se sua ineficiência na instalação tão tradicional de se buscar a leitura rigorosa de textos como objetivo máximo da pesquisa, não como seu meio de formatação. Ainda que o famoso “método estrutural de análise de texto” tenha sido adotado no Brasil como “meio de sanar as principais deficiências do pensamento filosófico local: o filoneísmo, a ausência da leitura direta dos clássicos e a onipresença dos manuais” (FLECK, 2019, p. 351), em especial a partir da Missão Francesa da Universidade de São Paulo, vê-se, em partes, seu valor e atualidade; tal como visto no comentário de Lévi-Strauss (1996, p. 99), há um esforço nesse trabalho para, mais pontualmente, livrar-se do problema do filoneísmo: com um tema de tamanha contemporaneidade e acaloramento público, seria de quase tentação buscar, de modo enfadonho e inócuo, a novidade daquilo dito sobre a embriologia, inferiorizando a tradição filosófica mais consolidada, tida como cânone e constitutiva do *ethos* ocidental. Nossos estudantes queriam saber tudo; mas, em qualquer campo que fosse, só a teoria mais recente parecia merecer-lhes a atenção. Fartos de todos os festins intelectuais do passado, que aliás só conheciam por ouvir dizer, já que não liam as obras originais, conservavam um entusiasmo sempre disponível pelos pratos

novos. No caso deles, conviria falar mais de moda que de gastronomia: ideias e doutrinas não ofereciam, em seu entender, um interesse intrínseco, consideravam-nas como instrumentos de prestígio cujas primícias deviam conseguir. Partilhar uma teoria conhecida com outros equivalia a usar um vestido já visto; expunham-se a um vexame. Em compensação, praticavam uma concorrência ferrenha às custas de muitas revistas de vulgarização, periódicos sensacionalistas e compêndios, para conseguir a exclusividade do modelo mais recente no campo das ideias. Produtos selecionados dos viveiros acadêmicos, meus colegas e eu mesmo muitas vezes nos sentíamos encabulados: criados para respeitar apenas as ideias maduras, ficávamos expostos às investidas de estudantes de uma ignorância completa quanto ao passado, mas cuja informação tinha sempre alguns meses de avanço em relação à nossa.

Com isso, considerando a necessidade de cotejamento dos textos clássicos e estima a tradição filosófica mais consolidada, buscar-se-á operar de outra maneira. A partir da noção de *εὐρίσκειν* (*heurística*), inventar em grego, propõe-se estratégias que guiam à descoberta, um procedimento prático voltado para a resolução de problemas a partir da criatividade e pensamentos laterais e divergentes¹. Com o fim do positivismo lógico e do estruturalismo metodológico, esse exercício filosófico que tem como campo de investigação a ciência, em especial a embriologia em sua colocação nas malhas de saber-poder, precisa se sustentar a partir de uma outra prática, uma outra forma de encarar a questão metodológica para sair da amorfia textual.

A forma optada para isso foi, como se indicou, a heurística filosófica, em que se buscou entrecruzar pontualmente fragmentos filosóficos e pequenas estruturas argumentativas para se experimentar alguma formação ética nova, mas prática na resolução de um problema e conflito filosófico. O outro ponto é, como se começou dizendo, o afastamento da exclusividade da função comentativa-estrutural, estabelecendo-se uma filosofia temática. O foco, então, não será estudar de modo pontual e aprofundado um texto somente de um só autor de modo sistemático,

¹ Vale relembrar o indicado por Loparic (1983, p. 73-89): posto que o principal problema da crítica não ser resolvido pela descoberta de problemas particulares insolúveis, “mas pela definição de *classes inteiras* de problemas que estão fora do alcance da capacidade cognitiva humana superior”, Kant (B 789) defenderia que “tal tarefa pode ser realizada apenas pela investigação da eficácia heurística da nossa capacidade (*Vermögen*) cognitiva”. Ainda, “ao estudar a história das ciências matemáticas e naturais, Kant observou que a eficácia heurística de ambas as disciplinas estava baseada, em primeiro lugar, no fato de as respostas às questões serem obtidas a partir dos objetos que podem ser dados na intuição sensível e, em segundo lugar, no de existirem condições *a priori* de possibilidade para tais objetos”. Aqui, diferentemente, mas ainda que ressaltando a importância da heurística em Kant, far-se-á de um modo outro, muito mais próximo da filosofia contemporânea da esteira nietzscheana.

buscando-se compreender e reestruturar uma linha argumentativa a fim de encontrar algo que lá já estava, mas que ainda não havia sido notado, rigorosamente não abrindo espaço para a exterioridade de sua fonte ou arquivo base.

A opção temática de pesquisa é o que permite optar pelo estudo da embriologia a partir e por meio de teorias filosóficas outras, estas heurísticamente encaradas. Optou-se por iniciar pelas investigações de Aristóteles, no cenário helenístico, apostando-se que estas constituem algumas das principais bases do pensamento ocidental hegemônico. Desta maneira, no capítulo um (*PROLEGÔMENOS SOBRE A PSYKHÉ: DE PLATÃO A POSSÍVEIS ATUALIZAÇÕES*) apresentar-se-á, primeiro, a questão da alma (*psykhé*), em especial sua tripartição funcional (vide 1.4., *Do corpo e alma em Aristóteles*). Partindo da deformação operada a partir do sistema platônico (presente no item 1.3., *Alguns precedentes platônicos*), introduzir-se-á as funções nutritivas, sensitivas e intelectivas da alma (respectivamente 1.4.1, 1.4.2 e 1.4.3), dando-se foco para a estruturação complexificante dessas enquanto estágios progressivos, como apresentado em *De Anima*.

Isso posto, duas aberturas serão feitas para se apresentar a recepção e os comentários do medievo (presentes no subcapítulo 1.5., *Da leitura medieval de Aristóteles*). O primeiro registro interpretativo da história medieval será o de Averroes (ver item 1.5.1., *Averroes: alma material e intelecto agente*), em que, irá arguir, na recepção árabe de Aristóteles, sobre o intelecto agente na relação entre as funções sensitivas e intelectivas da alma, em especial defendendo que há dois intelectos em nós, aquele com a capacidade de receber todo inteligível e aquele com respeito à capacidade de atualizar todo inteligível – estando sua peculiaridade no fato do intelecto agente ser concebido como “forma para nós” e causa formal no processo de apreensão do inteligível em ato.

O segundo movimento (presente em 1.5.2., *Tomás de Aquino e a relação do intelecto com o sensível*) será de Tomás de Aquino, que também trata da relação das funções sensitivas e intelectivas concernentes à apreensão dos sensível a partir das questões 77 e 84 da *Summa Theologiae*. Postulando-se que o efeito não ultrapassa a potência de sua causa, já que o conhecimento sensível não é o único responsável pelo conhecimento, apreendendo-se o particular pelo sentido e imaginação, com o intelecto agente operando a recepção de imagens emanadas e retirando a abstração das espécies particulares: o ato final de conhecer se dá pelo fato de haver alguma semelhança entre aquele que entende e o que se é entendido. Para se apresentar todos

esses pontos do capítulo um, então, optou-se por uma leitura pautada na proximidade dos textos bases, buscando-se, em uma historiografia cronológica, compreender as correlações argumentativas entre suas partes constitutivas.

No capítulo segundo (DOS EMBRIÕES, DA CIÊNCIA E A LEITURA CONTEMPORÂNEA), indo por outro caminho, divide-se o conteúdo em alguns blocos principais. O primeiro deles, referente aos itens 2.1. e 2.2. (*Primeiros apontamentos agambenianos*, e *Algumas bases para o pensamento agambeniano*, respectivamente) – que formarão a PARTE I –, lidará, especialmente, com o afastamento da tradição de leitura apresentada no capítulo um, buscando uma maneira diferente de se encarar o problema a partir das proposições de Agamben em *O Aberto*. Aqui, mostra-se como o argumento agambeniano diagnostica, a partir da deformação filosófica que foi o problema da ressurreição no medievo, como Tomás de Aquino exclui a vida animal do Paraíso em detrimento da alma intelectual, imortal. Na sequência, sintetizar-se-á aquilo de relevante dito por Agamben em sua coleção *Homo Sacer*, em especial na distinção entre *zoé* e *bios*, apresentando a questão da vida qualificada e aquela desprovida de direitos, valorações e significância cultural. Isso ganha relevância quando já sabido que esse corpo celular nomeado embrião se faz enquanto sujeito em potencial, mas ainda não em ato. Apresentar-se-á também o problema conceitual do Dispositivo.

No mais, inaugurando a PARTE II do segundo capítulo, o item 2.3. (*Dos embriões: anotações provisórias*) com a questão da “vida nua”, presente no *Homo Sacer* de Agamben, inicia-se a constituição mais circunscrita da questão embriológica tal como aqui trabalhada, em especial em seus problemas jurídicos, biológicos e filosóficos, indicando o campo investigativo de como a biologia e a política se entrecruzaram na anatomopolítica e no controle sobre a vida e a morte – questão de alto impacto no tema embriológico desta pesquisa.

O próximo bloco temático, constituído do item 2.4 (*Avanços teóricos e interdisciplinares: saberes bio-filosófico*) e seus sub-itens (*Dos discursos biológicos e Do vitalismo francês*), busca mostrar, dentro do discurso científico contemporâneo, como, biologicamente, pode-se circunscrever o que se entende por “embrião”, distinguindo-o do entendido por “zigoto” e “feto”; para tal, pautar-se-á de modo muito próximo de como esse corpo celular se constrói no tempo, distinguindo suas etapas formativas e mostrando a importância do coração nessas categorias. Ainda, visar-se-á mostrar como o coração foi ressignificado conceitualmente no sistema fisiológico de

Bichat, apontando como o vitalismo francês reestruturou o jogo discursivo biológico, em especial na tensão entre vida e morte. A leitura desse movimento filosófico será feita, majoritariamente, por aquilo estudado no projeto arqueológico de Michel Foucault (a saber, nos livros *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*).

A última parte do capítulo dois, constituído pelo item 2.5. (*Da vida pela morte*), mostrará como a questão do embrião se coloca em um ponto de deformação entre o que se entende por vivo e não-vivo, mas, mais ainda, como essa tensão, quando vista por chaves semiológicas e enunciativas constituem subjetividades e dessubjetivações. Os autores bases para isso serão Levinas (em *Deus, a Morte e o Tempo*) e Agamben (em seu livro *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha [Homo Sacer, III]*).

Findado o capítulo segundo, terminar-se-á a pesquisa desta dissertação com um último capítulo (3.0. *OUTROS ENTRECRUZAMENTOS HETEROGÊNEOS*) que minuciará algumas questões temáticas que envolvem os critérios políticos e biológicos. Para tal, no item 3.1. (*Notas sobre Esposito*), mostrar-se-á como Esposito debateu com Agamben acerca da questão da biolítica, que é o núcleo chave, o ponto nevrálgico, dessa pesquisa por ser, argumentativamente, o ponto em que se constitui mais claramente as relações de saber-poder da contemporaneidade que envolvem os corpos em suas afecções e alvos de medida de controle e ortopedização a partir das ideias de vida e morte, tal como mostrado por Foucault em *O Nascimento da Biopolítica* e em grande parte de seus escritos genealógicos. A bibliografia principal para isso será *Bios: Biopolítica e Filosofia*, e *Termos da Política: Comunidade, Imunidade, Biopolítica*, ambos de Esposito. No subcapítulo seguinte (3.2., *Notas Legais e Jurídicas*), explicitar-se-á o atual ordenamento jurídico brasileira acerca da questão embriológica.

No terceiro subcapítulo (3.3. *Embriologia e biogestão*), aplicar-se-á mais especificamente e mais rigorosamente aquilo que se terminou de apresentar até então no objeto central dessa pesquisa: com a estrutura filosófica já constituída, pode-se agora compreender de modo aprofundado como a malha de poder age especificamente e estrategicamente sobre o corpo celular designado embrião. Para isso, mostrar-se-á a gestão que é feita a partir da vida em potencial desse corpo em formação, mas também da morte de determinados corpos que seriam responsáveis pela manutenção e garantia desse investimento-capital corpóreo. Como última postulação teórica, finaliza-se com o item 3.4 (*Bioética*), retomando-se o pontual

problema da regulação dos estudos laboratoriais de embriões, demonstrando a necessidade de uma mediação mais cautelosa (e talvez recuada) no processo de reflexão da problemática científica dos corpos embrionários, em especial nos diferentes sistemas de cultura.

A Conclusão será a responsável pelas últimas considerações político-filosóficas, abrindo essa pesquisa para investigações futuras, mostrando a relevância social dessa pesquisa frente às tensões do presente que constituem a questão da embriologia enquanto fonte de domínio e constituição dos corpos (não)sujeitados.

1.0. PROLEGÔMENOS SOBRE A *PSYKHÉ*: DE PLATÃO A POSSÍVEIS ATUALIZAÇÕES

1.1. Sobre as Sensações

Ainda que o horizonte final de investigação desta pesquisa seja a questão dos embriões, em especial o que concerne sua posição num sistema de entendimento da vida e natureza, cabe, pelo menos por hora, indicar e aprofundar alguns marcos filosóficos clássicos, mais pontualmente Aristóteles, Averroes e Tomás de Aquino, para que se possa circunscrever uma definição possível para os conceitos de vida e alma no Ocidente. Para tal, destacar-se-á a questão da *Psykhés*, que será o fio condutor deste primeiro capítulo.

Assim, é válido se iniciar com algumas considerações de *De Anima* (II, 5, 418a 3-6) acerca do problema da sensação, em que, para que haja sua existência, torna-se necessário que os sentidos se assemelhem às coisas percebidas. Ainda, no campo aristotélico de estudo, uma questão se tornou alvo de debate acadêmico com a publicação de Slakey (1961), em que, numa perspectiva literalista, se argumentava a favor da compreensão materialista das afecções da alma (*ψυχή*). Essa posição, também defendida por Sorabji (1974, p. 49), segue no envolvimento com o processo no qual o órgão assumiria “a qualidade sensível do objeto”. Contudo, na posição contrária de ambos os comentadores, Burnyeat (2003), desde a perspectiva espiritualista, defendeu a tese de que não há alteração material alguma na percepção, resgatando, para tal, os comentários de Tomás de Aquino, em que a sensação não é se não transformação espiritual (EVERSON, 1997; CASTON, 2005; SANTOS, 2015).

De acordo com Santos (2015, p. 13), este debate é relevante para em Aristóteles (*De Anima*, II, 5, 417a 31 – 417b 16) se compreender a atualização operante na transição de *posse* para *exercício*, por isso implica dois momentos, o de inatividade e o de atividade. Essas disposições, então, carregam consigo a implicação lógica da passagem do conhecimento em potência (*δύναμις*) para a sua aquisição e, por conseguinte, a capacidade paciente de aquisição de uma disposição². O que se reconhece com isso é a compreensão da passagem da potência primeira para o ato

² Isso pode ser visto na arguição de Averroes (2009, p. 169) sobre *De Anima*.

primeiro na mudança das disposições positivas e da natureza do sujeito (ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 5, 417b 5-7).

Isto é, a sensação para o Estagirita seria uma alteração, um processo transformativo em que a acepção (partindo dos sentidos) da afecção cabe à expressão fisiológica: a preservação do sentido é a possibilidade para a sensação – o sentido é, então, potencialmente semelhante ao sensível, se afetado (*ἀπαθές*) por ele. O que Santos (2015, p. 78), assim como primordialmente Polansky (2007, p. 34), conclui com isso, após sua argumentação, é que toda percepção, em última instância, depende da faculdade sensitiva da alma, compreendida como a capacidade de receber a forma (*μορφή/εἶδος*) sensível com a matéria (*ύλη*)³, é que toda sensação é efetivamente uma atividade da alma, “cujo princípio reside na constituição fisiológica dos sentidos, os quais são capazes de serem afetados de maneira a receber a forma sensível sem a matéria”.

O que se aprofunda com isso é a indagação sobre que consiste o problema da alma, pois, no fundo, é ela a responsável pela sensação.

1.2. Das relações

No que tange a questão da alma, em especial tal como trabalhado em *De Anima*, vale dizer que se pode distinguir os seres entre duas classes primárias: a dos seres animados e a dos inanimados, em que os primeiros se diferenciam dos segundos por serem possuidores do *ânimo*. Assim, está posto que os seres possuem matéria (sem determinação por si mesma) e forma (responsável pela determinação da matéria). Enquanto a primeira é aquilo com potencialidade para ser determinado pela forma, tudo aquilo que esta contém é atualidade (*έντελέχεια*):

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância (*οὐσία*). E substância, primeiro, no sentido de matéria –que por si mesmo não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma –em virtude do que já se diz que é algo determinado –e, por fim, no sentido composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência (*δύναμις*), ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir (ARISTÓTELES, *De Anima*, β 2, 412a 6-10).

³ Como apresentado na *Metafísica* (Λ 1071b 20-22), tem-se o conceito de hilemorfismo, em que todos os seres vivos são constituídos de matéria e forma, em que a primeira é a potência indeterminada, e a segundo o ato realizado e determinado.

Para se continuar esta argumentação, fixa-se, então, a necessidade da alma não ser algo material, mas sim a forma dos corpos vivos, em que se constitui a substância dos seres ao ser toda forma de atualidade: “se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade do corpo (*δῶμα*) natural orgânico” (ARISTÓTELES, *De Anima*, β 1, 412b 4-6). Segundo Polansky (2007, p. 159-60), ao ser uma atualidade primeira:

A alma dá vida ao corpo, vida que consiste em outras atualizações ou operações do ser vivo. Uma vez que ele enfatizou suficientemente que a alma é substância e substância é forma, Aristóteles pode deixar de dizer que a alma é a atualidade do primeiro tipo de tal tipo de corpo. Somente neste contexto preestabelecido a primeira realidade é suficiente para a forma substancial⁴.

Desta forma, conforme Freitas (2018, p. 145-148), fazendo uma relação entre forma e atualidade no sistema aristotélico, a alma apareceria como algo intimamente alienado ao corpo, posto que forma e ato (*ἐνέργεια/ἐντελέχεια*) não podem se separar daquilo que são forma e ato, em que a alma é princípio estruturante do corpo ao tornar o que é:

Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais uma é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas –e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõe corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo do corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo (...). É evidente então, a partir das coisas tratadas, que a alma é uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal (ARISTÓTELES, *De Anima*, β 2, 414a 14-28).

Cria-se, assim, dois conjuntos ternários que devem ser levados em consideração: 1) matéria-corpo-potencialidade; e 2) forma-alma-atualidade, em que, numa relação de interdependência, posta a necessidade de convergência sentido composto animado, ambos os grupos se encontram conjugados. Salva-se, com isso, a integridade dos viventes, entendidos como unidade do composto substancial alma-

⁴ Original: “The soul bestows life on the body, this life consisting in further actualizations or operations of the living being. Since he has sufficiently emphasized that soul is substance and substance is form, Aristotle can leave it at saying that soul is actuality of the first kind of such a sort of body. Only in this preestablished context does first actuality suffice for substantial form”.

corpo, forma-matéria, devolvendo-se, a fim de receber tais atualidades, funções segundo determinações de ato das primeiras sobre as segundas.

O que fica enquanto questão agora é como se opera a relação entre as partes supracitadas. Para Aristóteles (β 1, 413a 4-7):

Portanto, está bastante claro que a alma –ou algumas partes dela, se ela for por natureza partível –não é separada do corpo; pois em alguns casos a atualidade é das partes elas mesmas. Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes sejam separadas.

Entende-se com isso que a alma não é propriamente determinada como algo inseparável do corpo, mas sim algo que aceita a possibilidade que algumas de suas partes sejam separadas dos órgãos corpóreos. Para defender este argumento, o Estagirita recorre, para se conhecer o incorruptível e o imaterial, às atividades intelectivas e especulativas. O que une ambos os argumentos, então, é que somente algumas partes da alma seriam efetivamente responsáveis por essas atividades:

No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do incorruptível. Contudo, a partir das coisas tratadas, é evidente que as demais partes da alma não são separáveis, como dizem alguns (β 2, 413b 24-29).

Ainda, por mais que se tenha distanciado no objeto investigativo principal desta dissertação, para a compreensão da alma, componente primordial para a compreensão da tese aqui defendida, tem-se de entender sua distinção em partes e funções⁵.

1.3. Alguns precedentes platônicos

Seguindo a interpretação de Da Silva (2011), a teoria platônica teria se aproveitado de fontes anteriores, encontrando-se traços de Homero, como o termo *psykhé* e *thymós*. O primeiro deles, na obra do autor, teria dois principais sentidos: “sombra” e “força vital” – a primeira permanecendo após a morte, como um sopor gritante em direção ao invisível; a segunda sendo aquela que dá vida aos corpos, extinguindo-se com a morte. No mais, na poesia tragediográfica mormente, a alma é

⁵ Como indicado por Ross (1995, p. 139), por mais que se fale em “partes da alma”, o que se quer dizer é “faculdades”, pois ela não apresenta distinções qualitativas.

o princípio e fonte de qualidades morais, aceitáveis e reprováveis, inclusive, por vezes, sendo uma fonte de desejo (*ὄρεξις*) pelo conhecimento.

Psykhé também é, na tragédia, em especial em *As Troianas* (182), fonte de medo, dor e aflição. Em *Édipo Rei* (665-666), Sófocles faz com que a ruína passe pela alma de Édipo: “Ó minha criança, desde a aurora, eu estou aqui, de tanto ter a alma possuída de um horrível temor”; em *Íon* (877), Eurípedes faz com que a alma desvele pudores, diz Creusa: “Ó alma, como me cala? Mas como também, ao despojar meu pudor, revela meus amores ténebres?”. Eurípedes também faz com que a *psykhé* seja aquela possuidora da capacidade cognitiva, tal como visto em *Orestes* e em *Hipólito* (173): “minha alma está ávida para aprender a causa” (DA SILVA, 2011, p. 2).

Ainda relativo à *psykhé*, agora em Platão, mais pontualmente n’*Apologia* (29e), encontra-se, conforme Burnet (1924, p. 203), a afirmação socrática de que a alma é a sede de conhecimento e bondade. Em *Eutidemo* (295e), no diálogo entre Sócrates e seu interlocutor, acerca de como se é possível saber, Sócrates responde: “pela alma” (*Ἐγώ γε, ἔφην, τῇ γε ψυχῇ*) – ela assume aqui o papel de princípio intelectual. Na *República* (375 a. C), contudo, coloca-se em marcha um novo procedimento argumentativo, em que a até então distinta *psykhé* ganha nuances, mais pontualmente, uma repartição tríplice, em que cada uma seria responsável pela perseguição de três objetivos: i.) riqueza (*χρημάτων*); ii.) reputação e honra (*φρονησεως δὲ καὶ ἀληθείας*); iii.) prudência e verdade (*δόξης καὶ τιμῆς*).

No mais, Sócrates, em seu diálogo com Glaucon, estabelece:

Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Aprendemos (*μανθάνομεν*), graças a um; irritamo-nos (*ἐπιθυμοῦμεν*), por outro dos que temos em nós; temos apetites, por um terceiro, relativo aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há irmãos destes (*τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά*); ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira, quando somos impulsionados (*ὅταν ὁρμήσωμεν*) (PLATÃO, *Rep.*, 436 a-b).

Assim, conforme o indicado por Da Silva (2011, p. 116), dentro do sistema da tripartição da alma em Platão, cada uma das partes podem ser responsáveis por opiniões, ou seja, as partes irracionais e o racional possuem opiniões; para tal, existem passagens que comprovam tal posição: no Livro IV, com a definição de temperança, a noção aparece como uma concórdia de opiniões entre as três partes. Contudo, para que isso ocorra, é preciso que ambas as partes (a que governa e as governadas)

compartilhem da mesma opinião; outra passagem fundamental para comprovação da concórdia entre o racional e os irracionais no que as concerne se encontra no Livro X (602c – 603a): “a parte da alma que opina de acordo com a medida não é a mesma que opina contra a medida” (*Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἴη ταύτόν*).

Assim, fica fixado que, das três partições da alma, aquela que assume o papel intelectual ganha caráter de imortalidade, tal como afirmado em *Mênon* (81 a-d):

A alma do homem é imortal, e assim que a vida chega ao seu fim, o que nós chamamos morrer, ela torna a ser novamente, mas ela nunca é destruída (...) a alma, tendo nascido várias vezes e visto muitas coisas aqui e no Hades, não tem algo que ela não tenha aprendido.

O mesmo pode ser visto no diálogo *Fédon* (80b), em que Platão apresenta a alma como algo imortal e pertencente ao nível inteligível, diametralmente oposta ao corpo, tido como pertencente ao registro do sensível:

[...] se assemelha [a alma] ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico.

A alma, então, no após a vida ou não, possui uma capacidade cognitiva. Como apontado na *República* (X, 608d – 612a), a imortalidade da alma é garantida pela ideia de que o bem tudo preserva e melhora, e tudo aquilo que é seu objeto de agência é bom. Como Da Silva (2011, p. 120) defende, a alma, como não possui um mal próprio é, portanto, imortal, entrando em união com as outras partes ao entrar em contato com o corpo (*Fédon*, 81c; 83e). Antes, a alma, em estado puro, não possui as baixezas do corpo, sendo una, inteira e em harmonia consigo mesma. Por fim, estabelecendo comércio com o corpóreo, passa-se a considerar os assuntos do corpo: a alma é desviada de sua forma superior e pura.

A alma, quando em comunhão com o corpo, experimenta suas variações e perturbações através da sensação. Com isso, volta-se à questão da tripartição da alma. Em contrapartida à alma pura, intelectual e imortal, tem-se o corpo se relacionando com o mutável, condenado a viver em estado de esvaziamento. “Quando este vazio do corpo é preenchido, o homem experimenta o prazer” (Da Silva, 2011, p. 126), tal como afirmado em *Górgias* (496e): “beber é o preenchimento de uma falta,

portanto um prazer?” (*Τὸ δὲ πίνειν πλήρωςίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονῆς*). Com isso, têm-se o segundo elemento da alma, o apetitivo, responsável pelos prazeres da alimentação, da geração e afins (436 a-b).

Seguindo para a terceira parte da alma, agora já fixada ao corpo, que busca experimentar cada vez mais uma quantidade maior de prazer. Tendo em sua teoria uma noção de natureza ilimitada, Platão irá dizer que, com um prazer não delimitado, dificulta-se reconhecer se o prazeroso é bom ou mal, pois nem tudo que é prazeroso é bom. Assim nasce a necessidade de controle da alma: a capacidade de limitação dos prazeres à esfera da necessidade. A partir de 474d, Platão irá, então, apontar que as coisas podem ser qualificadas como úteis, prazerosas ou ambos. Existindo, com isso, coisas unicamente boas, unicamente prazerosas e ambas podendo ser belas, existem coisas unicamente belas, sendo estas o objeto da alma irascível.

Na *República* (II, 372c), Platão irá indicar a necessidade de uma classe guerreira, estando esta ligada à questão da necessidade (373 a-d), ou melhor, à questão daquilo que se é devidamente seu. Correspondente à alma irascível, na projeção entre a alma e a cidade, a classe guerreira seria aquela a enfrentar o aumento da busca da satisfação de vários desejos, indo na contramão da busca daquilo que é somente necessário: “Logo, a origem do irascível e da classe guerreira possuem uma causa comum, são uma necessidade de permanência e preservação, o que na verdade é identificado como um ideal de beleza no campo ético e político” (DA SILVA, 2011, p. 131).

1.4. Do corpo e psyché em Aristóteles

Aristóteles, mesmo que rejeitando a visão dualista de Platão sobre a alma existir separada do corpo, e ainda seguindo a tradição da alma tripartite, apresenta uma deformação nessa estrutura, que agora toma outros contornos e outros funcionamentos. Como indicado no capítulo 2 do Livro I do *De Anima*, o Estagirita vai pensar as perspectivas acerca daquilo que difere o animado do inanimado. Para que isso aconteça, então, é necessário se pensar sobre as questões do movimento e da percepção. Lembrando-se que para ele a alma aparece como forma do ser vivo, deve-se notar sua capacidade de animar o corpo.

Aqui se tem o primeiro distanciamento: para Aristóteles (*De Anima*, III 4, 429a 24-29), ao contrário de Platão, a alma também não pode ser algo totalmente

independente do corpo, uma vez que a relação hilemórfica preestabelecida exige que haja um vínculo inseparável entre eles (Pedrosa, 2020, p. 30). Como indicado em *De Anima*, II 1, 412a 6-10, o Estagirita sugere que tanto a alma quanto o corpo são substâncias (*ousiai*) e que o composto de ambas é uma terceira substância, isto é, o indivíduo. É desta forma que argumenta Caston (2006, p. 319) sobre o tema:

Corpo e alma não são, portanto, ‘substâncias’ da maneira que o dualismo substancial deseja. Eles não são duas espécies de um único gênero onde cada qual pode existir por si próprio. Antes, cada um é uma substância em um senso fundamentalmente diferente: como forma e matéria, e ambos devem estar unidos para que haja um indivíduo⁶.

Assim, há uma clara distinção entre a alma e o corpo para Aristóteles, embora não se verifique a possibilidade da existência de um indivíduo sem ambas as substâncias. Entretanto, quais suas funções? Suas operações constantes? É deste modo que o Estagirita irá distinguir as funções fundamentais dos seres vivos em funções:

1) de caráter vegetativo, tal como a geração, a nutrição, o crescimento, o decaimento e o repouso; 2) de caráter sensitivo, tal como as sensações, os apetites e o movimento; e 3) de caráter intelectual, tal como o conhecimento, a deliberação e a escolha. Desse modo, como princípio dessas funções a alma também deve, obrigatoriamente, distinguir-se em 1) faculdade vegetativa; 2) faculdade sensitiva; e 3) faculdade intelectual (FREITAS, 2018, p. 145).

Aqui, então, começa-se a delinear mais claramente os caminhos do fio condutor anteriormente anunciado: o problema da alma em Aristóteles. Como visto na citação de Freitas, apresentam-se diferentes faculdades para a alma; o que interessa, então, é investigar as condições de possibilidade para a subsistência dessas faculdades, que podem ou não coexistir entre si. No mais, determinadas funções podem ser encontradas em alguns seres vivos sem que outras o façam: tome o exemplo da primeira faculdade, a vegetativa, que pode subsistir sem as outras. Diferentemente, no que tange a questão da faculdade sensitiva, esta não poderia existir sem o apoio e base da faculdade vegetativa (*τὸ αἰσθητικόν*); o mesmo ocorre com a faculdade intelectual, que necessita de ambas as outras para conseguir operar.

⁶ Original: “Body and soul are therefore not “substances” in the way that substance dualism requires. They are not two species of a single genus, each of which can exist independently on its own. Rather, each is a substance in a fundamentally different sense, as matter and as form, and both must be conjoined for there to be an individual at all”.

Desenha-se com isso um organograma gradiente de complexidade baseada na necessidade consignada entre as faculdades para sua subsistência, indo da faculdade intelectual para a vegetativa, passando pela sensitiva. Da mesma maneira, o cosmo vivente, circunscrito em três grupos – a saber, vegetais, animais e humanos –, estaria numa relação de projeção para com as faculdades supracitadas. Isto é, as plantas possuiriam a faculdade vegetativa; os animais a faculdade sensitiva (necessitante da faculdade vegetativa para sua subsistência); e os humanos a faculdade intelectual (que acarreta consigo a soma das outras duas). É no livro β , capítulo III (414b 20 – 415a 11), então, que o Estagirita irá dizer:

É claro que poderia da mesma maneira haver, então, um enunciado único tanto de figura como de alma. Pois nem no primeiro caso existe figura além do triângulo e daquelas que o sucedem, nem nesse caso existe alma além das mencionadas. A respeito das figuras também é possível formular um enunciado comum que se aplique a todas, sem ser próprio a nenhuma. E o mesmo ocorre com as almas mencionadas. Por isso, tanto nesse como em outros casos, é ridículo pronunciar um enunciado comum –pois a nenhum dos seres será um enunciado próprio, nem estará de acordo com a forma apropriada e indivisível –, deixando-se de lado o enunciado desse tipo. (E as coisas concernentes à alma estão em situação parecida àquela das figuras; pois tanto no caso das figuras como no caso dos seres animados, o anterior sempre subsiste em potência naquele que o sucede: por exemplo, o triângulo quadrado, o poder de nutrir-se no de perceber.) Assim, deve ser investigado, de acordo com cada caso, o que é a alma de cada um –por exemplo, o que é a alma da planta, do homem ou da besta. E deve ser examinada a causa de serem dispostas assim, em sucessão. Pois, sem a nutritiva, não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm nem visão, nem audição, nem percepção de odor. E, dentre os que têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva, outras não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades. Mas entre aqueles em que subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela).

Seguindo a metáfora do triângulo a fim de explicar a ordenação hierárquica entre as faculdades, não haveria, então, funções da alma que exista à parte das outras funções fundamentais existentes, assim como não há outra figura geométrica que se faça à parte do triângulo; isto é, tal como, em potência, o triângulo esteja contido existencialmente em um quadrilátero, a primeira faculdade existe em potência na segunda, que está contida, juntamente com a primeira, na última faculdade intelectual.

Cada função, ou “parte”, da alma é disposta progressivamente em potência para que as outras subsistam e entrem em operação. O que se conclui disso é que: por exemplo, se há algum caráter próprio da faculdade vegetativa contido no ser – como o movimento nutritivo, o decaimento e o crescimento da vida -- essas mesmas capacidades estão presentes na próxima faculdade juntamente àquelas que lhe são próprias – chega-se, com isso, que a inteligência abarcará em si todas as outras capacidades, as vegetativas e as sensitivas.

1.4.1. Faculdade Vegetativa

A nutrição é uma faculdade importante para o desenvolvimento, crescimento e manutenção da vida dos seres vivos; ela governa a geração, o decaimento e o repouso. “A faculdade vegetativa é uma condição de possibilidade para a vida em geral” (Freitas, 2018, p. 151), sua presença é considerada um processo vital de existência: “a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver” (Aristóteles, β 4, 415a 23-25). Das plantas aos humanos, todos os viventes possuem esta faculdade, pois são possuidores de órgãos e/ou estruturas responsáveis pela reprodução do corpo natural orgânico. A faculdade vegetativa é fundamental para que as funções superiores possam existir em outros tipos de vida, assim, como para a atualidade da potência da vida.

Sabendo que em *De Anima* (412a 27) o Estagirita define o que é alma (*ψυχή*) – “é a primeira atualidade (*έντελέχεια*) de um corpo natural que tem em potência (*δύναμις*) vida”. Poder-se-ia aferir que todo e qualquer ser vivo (a saber, aquele que cresce e decai) possui alma; ainda que só a vegetativa, característica própria dos seres vegetais. Desta forma, poder-se-ia circunscrever enquanto atributos dessa alma as capacidades de nutrição e reprodução, isto é, manutenção material da existência corpórea e o poder de a reproduzir (Cf. *De Anima*, 415a 25).

Para Aristóteles (*De Anima*, 416b 9-11), nada se nutriria sem participar da vida: é o corpo *animado*, enquanto possuidor de vida, que é nutrido – a nutrição diz respeito ao animado e não de maneira accidental. No mais, como indicado por Almeida (2018, p. 13): “é ainda, um processo de assimilação, constituindo em tornar semelhante o que é diferente, ou seja, os alimentos são alterados e tornam-se da mesma substância do que é nutrido”.

No que tange ao segundo elemento conceitual, é mister dizer que a capacidade de gerar ou reproduzir outra vida orgânica é a função mais natural dos seres vivos, tal como dito por Aristóteles em *De Anima* 415a 26-28 : “[...] para os que vivem – isto é, todos aqueles que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente – , o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino”.

Assim, como lembra Almeida (2018, p. 14) a função e objetivo último da alma vegetativa não está somente em preservar a vida individual e seu corpo orgânico (condenados a uma rápida extinção), mas sim em preservar a espécie única, via pela qual os seres vivos podem compartilhar do eterno e do divino (ROSS, 1987, p. 143). Neste sentido, a alma é princípio de geração, a causa motora e eficiente dos seres vivos, não só sua forma e causa formal. E como a geração tende a perpetuar a espécie – que vem a ser a essência (*οὐσία*) do conjunto de todos os indivíduos que têm a mesma forma – a alma é também o seu fim, sua causa final (BERTI, 2015, p. 75).

1.4.2. *Faculdade Sensitiva*

Além daquilo exposto sobre a Alma Vegetativa:

Mencionamos como potências a nutritiva (*θρεπτικοσν*), a perceptiva (*αισθητικοσν*), a desiderativa (*οφρεκτικοσν*), a locomotiva (*κινητικοσν*) e a raciocinativa (*διανοητικοσν*). Ora, nas plantas (*φυτοῖς*) subsiste somente a nutritiva (*θρεπτικόν*), mas, em outros seres, tanto esta como a perceptiva (*αισθητικοσν*). E, se subsiste a perceptiva (*αισθητικοσν*), também subsiste a desiderativa (*οφρεκτικοσν*), pois desejo (*ὄρεξις*) é appetite (*ἐπιθυμία*), impulso (*θυμὸς*) e aspiração (*βούλησιύ*); e todos os animais⁷ têm ao menos um dos sentidos - o tato - e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o appetite (*ἐπιθυμία*), pois este é o desejo (*ὄρεξις*) do prazeroso (ARISTÓTELES, *De Anima*, 414a 30 – 414b 5).

Assim, esta alma pode ser entendida a partir dos conceitos metafísicos de ato e potência. Nesta perspectiva, “temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas em potência, isto é, capazes de receber sensações” (Reale, 2007, p. 84). Ainda:

⁷ Os animais possuem os poderes de percepção (*αἴσθησις*), appetite (*ὄρεξις*) e locomoção/ movimento (*κίνησις*), ou seja, possuem a alma sensitiva. E, todo animal possui pelo menos uma capacidade sensitiva, na qual o tato é o sentido mais universal.

É claro que a capacidade de perceber, então, não existe em atividade, mas só em potência, e por isso não percebe a si mesma; assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que o faz inflamar (do contrário, queimaria a si próprio, e não careceria de que o fogo existisse em atualidade) (ARISTÓTELES, De Anima, 417a 5-8).

Logo, a faculdade sensitiva relaciona a potência e o ato por meio do contato do objeto sensível. As faculdades sensitivas, logo, estão na condição de potência, aptas para captar o objeto sensível. Passa-se da condição de potência ao ato quando captam os objetos sensíveis (De Anima, 418a 3-6). Com isso, a sensação é a realização e conservação de uma potência pela sua atualização – que ao ser atualizada assemelha-se ao agente da alteração.

E a capacidade perceptiva é, conforme dissemos, potencialmente tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele (De Anima, β 5, 418a 3-6).

Isto é, o sentido assimila a forma sensível sem a matéria, através do órgão de sua faculdade. A faculdade sensitiva possui, sabidamente, cinco sentidos: visão, audição, paladar, olfato e tato; além de cinco sensíveis próprios: cor, som, cheiro e textura; estes se correlacionando respectivamente aos sentidos, isto na medida em que, por natureza, cada sentido é configurado para ser afetado e alterado pelo correspondente – “dentre os objetos perceptíveis por si mesmos, os próprios é que são propriamente perceptíveis, e é para os quais se volta naturalmente a substância de cada sentido” (De Anima, β 7, 418a24-25).

Além disso, esta faculdade interage com: o movimento, o repouso, a magnitude, o número e a unidade, seis sensíveis comuns a todos os sentidos e sem órgãos específicos. Eles são recebidos de modo específico pela faculdade como um todo, por meio da colaboração direta dos sentidos. Entretanto, sua captação é passível de erros, já que não há determinação de órgãos responsáveis (Γ 1, 425a 14-20). Ainda que esta operação seja não-acidental, sua contraparte (a acidental⁸) também é possível quando os sensíveis são percebidos por seus órgãos adequados:

É denominado sensível por acidente quando, por exemplo, o branco é o filho de Diares. Pois percebe-se isto por acidente, e porque calha de estar associado ao branco que é percebido. Por isso também, sob a ação do sensível enquanto tal, não se é afetado (ARISTÓTELES, De Anima, 418a 21-23).

⁸ Acidente, para Aristóteles (Metafísica, 1025a 15) pode ser entendido como aquilo que pertence a uma coisa e pode ser afirmado como verdadeiro, mas nem sempre e nem habitualmente.

O Estagirita, então, ainda afirma⁹ que a faculdade sensitiva produziria um derivado, a imaginação (*φαντασία*). No que tange aos animais, ele também considerou a extensão desta faculdade no que tange a questão do apetite/ desejo (*ὄρεξις*), já que a alma sensitiva abarca capacidades nutritivas, perceptivas e de movimento. Este último estando intimamente ligado às duas últimas categorias, pois “o movimento é, aparentemente, sempre causado por algo que se imagina e se quer, visto que nenhum animal se move sem ter na imaginação algo que lhe apetece ou cause repulsa” (ALMEIDA, 2018, p. 22).

1.4.3. Faculdade Intelectiva

É importante frisar que se considera a inteligência a mais elevada das funções, a parte pela qual a alma conhece (*γνωρίζειν*) e entende (*φρονεῖν*) (Aristóteles, De Anima, 429a 10): “compreendemos daí que o homem não possui três almas, mas uma única que carrega em si as demais funções, visto que, a divisão da alma é apenas uma divisão de razão e não uma classificação real” (Almeida, 2018, p. 3). Após as faculdades vegetativas e sensitivas, esta se apresenta, potencialmente, de duas formas: como conhecimento científico (*τὸ ἐπιστημονικόν*) ou deliberativa-calculativa (*λογιστικόν*), tendo essas potências, respectivamente, como objeto a verdade por si mesma e a verdade em vista das coisas práticas (COPLESTON, 1960, p. 329).

Seriando-se as faculdades de pensar e perceber, esta última é a capacidade de afecção pelos objetos sensíveis e recebimento da forma sem matéria. O intelecto, por sua vez, também possuindo a capacidade de ser afetado, o faz por objetos inteligíveis (De Anima 429a 13ss). Assim, a parte intelectual da alma é o lugar das formas (*ἰδέοι*) em potência, não em ato:

dele [intelecto - *νοῦς*] tampouco há outra natureza, senão esta: é capaz (*δυνατόν*). Logo, o assim chamado intelecto da alma – e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina (*διανοεῖται*) e supõe (*ὑπολαμβάνει*) – não é em atividade (*ἐνεργεία*) nenhum dos seres antes de pensar (*νοεῖν*) (ARISTÓTELES, De Anima 429a 20-24).

Assim, o Estagirita (De Anima, 430a 3-4) apresenta o intelecto como potência possuidora de capacidade inteligível de toda forma, pois em potência nada subsististe

⁹ Este item não ganhara espaço nesta dissertação, mas pontualmente vale a menção.

atualmente (*ἐντελεχεία*). Argumentativamente, até então, ele demonstrara a inseparabilidade das capacidades da alma do corpo. Isso, agora, ganha relevos com a alma inteligível, tal como indicado em *De Anima* 403a 7-9: “revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar”. Apartada do corpo, a alma intelectual força também sua incorruptibilidade: “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível” (*De Anima*, 413b 24-26). O que se segue disso é que a atividade intelectual tem sua agência separada da matéria, em especial pelo intelecto não ser uma qualidade e não ter efetivamente nenhum órgão especial correspondente, tal como na parte perceptiva (*De Anima*, 429a 17-24).

A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e entende (...). É razoável que tampouco ele [intelecto - *νοῦς*] 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 alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectual, e nem as formas em atualidade, e sim em potência (...). O intelecto, quando pensa algo intensamente inteligível, nem por isso pensa menos os mais fracos, pelo contrário: pensa ainda melhor (...) quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não com o antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio (Γ 4, 429a 10 – 429b 9).

Desta forma, a atividade intelectual da alma é, por si só, a capacidade e a potência de se conhecer e receber formas inteligíveis, em que este ato se efetiva por meio da assimilação das formas inteligíveis sem a matéria e sem relação com objetos de cognição. Sendo a semelhança entre o objeto inteligível e a intelectão ancorada na imaterialidade, torna-se, com isso, a inteligibilidade do próprio intelecto, não misturando-se (*ἀμυγή*) com nada:

Este intelecto é separado, impassível e sem mistura¹⁰, sendo por substância atividade. Pois o agente é sempre mais valioso do que o

¹⁰ Concluindo que 3.4 é aporético e que não há solução satisfatória para a conciliação da receptividade do pensamento e a impassibilidade do intelecto, o artigo de Zingano (2009), sobre o ponto 3.4 em *De Anima*, diz: (a) que o intelecto é “impassivo” (429a 14); e (b) que o pensamento é uma afecção análoga à percepção sensorial (429a 15 – 429b 29). Para tal, desafia-se a antiga solução Themistius, em que o

paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria (...). Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa (Γ 5, 430a 10-25).

Como indicado Almeida (2018, p. 42), o intelecto ativo, impassível e eterno, não sofre impressões da materialidade; enquanto o intelecto passivo, marcado por circunstâncias, morre com o corpo. Nas palavras de Freitas (2018, p. 156):

Para que uma potência seja captada é necessário que haja uma disposição ativa/produtiva no indivíduo pensante, capaz de transformá-la em ato (...). Enquanto o intelecto potencial é todas as coisas em potência, posto que é capacidade de receber as formas inteligíveis, o intelecto ativo impõe forma à matéria e produz todas as coisas, sendo por substância atividade. Esse intelecto está presente na alma e é irreduzível ao corpo, na medida em que possui uma natureza transcendente ao sensível, de caráter impassível.

Ainda, como dito por Aristóteles (De Anima 429a 29ss), quando o intelecto é intensamente afetado por um objeto inteligível, ele não é destruído, mas sim tem sua capacidade de intelecção aumentada, já que o objeto inteligível não está atuando sobre um órgão corporal. No que tange aos intelectos ativos e passivos – mesmo com o recomendado por Berti (2010, p. 176): “é preferível suspender o juízo e não pretender resolver um problema que os maiores intérpretes de Aristóteles não conseguiram resolver de modo satisfatório” –, pode-se, basicamente, dizer que o intelecto é passivo (*παθητικός*) quando é capaz de tornar-se todas as coisas, e ativo (*ποιετικός*) quando cria ou produz todas as coisas, atuando sobre o objeto dado e o elevando da potencialidade à atualidade.

[...] (o intelecto ativo) quando separado (*χωρισθείς*) é propriamente o que é, e somente isto é imortal (*ἀθάπνατον*) e eterno (*ἀίδιον*) – mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível (*φθαρτός*) –, e sem isto nada se pensa (*νοεῖ*) (ARISTÓTELES, De Anima, 430a 24-16).

1.5. Da leitura medieval de Aristóteles

1.5.1. Averroes: alma material e intelecto agente

intelecto é diferente do sentido em que é afetado e que pensar envolve uma afecção no sentido de uma atualização (*alteratio perfective*), não uma alteração (*alteratio destrutiva*).

Em suas discussões sobre a natureza do intelecto em *De Anima*, Averroes (2005) expõe sua nova e controversa doutrina do intelecto material como uma substância existente separadamente compartilhada por todos os seres humanos em prol do pensamento e da compreensão intelectual. Seus comentários, no entanto, só foram preservados em sua versão latina, o que de fato é muito significativo. Na Idade Média latina, sua obra teve grande influência, mas no mundo islâmico foi ignorada e o mundo judaico, muito interessado em Averroes, limitou-se a traduzir para o hebraico o epítome averroeco e a paráfrase do *De Anima*. Sua obra chamou a atenção de pensadores do Ocidente latino e foi fonte de grande controvérsia, especialmente no que diz respeito à natureza da pessoa humana individual em referência a questões como imortalidade pessoal e responsabilidade moral pessoal, questões de grande importância na Europa Medieval Cristã (TAYLOR, 2005, p. 30).

No entanto, as preocupações com esse discurso controverso eclipsaram as importantes visões de Averroes sobre o intelecto agente, visões desenvolvidas em conjunto com a doutrina do intelecto material, mas de fato muito mais positivamente recebidas no Ocidente latino. Essa concepção do intelecto agente e do papel que desempenha na compreensão humana foi desenvolvida a partir do diálogo intelectual explícito com as interpretações de Aristóteles por Alexandre de Afrodísia, Teofrasto, Themístio, al-Fârâbî e Ibn Bâjjah. Como indicado por Lima (2010, p. 122):

No quinto comentário ao livro três do Sobre a Alma de Aristóteles, Averróis realiza uma profunda análise a respeito da natureza do intelecto material. Inicialmente, nosso autor procura demonstrar o que ele considera como certa "incompletude" presente nas teses lançadas a esse respeito, principalmente por Themístio e Alexandre de Afrodísia. Sua argumentação visa demonstrar as supostas falhas cometidas por seus predecessores buscando também solucionar as antinomias que envolvem a afirmação de que o intelecto material é uma substância separada e única para toda a humanidade, sua tese em questão.

A partir dessas relações, Averroes defende que a única compreensão adequada do intelecto agente envolve necessariamente que ele seja "forma para nós" e "a forma final que nos pertence", tal que "afirme que a inteligência agente está na alma". Além do mais, Averroes chegou a ver sua concepção de intelecto agente diametralmente oposta à de al-Fârâbî, que sustentava a doutrina inaceitável do intelecto agente como apenas gente de causa não formal.

Assim, em seus comentários, Averroes (1997, p. 86) foi guiado por Ibn Bâjjah em sua compreensão da natureza do intelecto, concebendo o intelecto material como um poder de recepção de inelegíveis ligados às formas da imaginação. No mais, cada ser humano possuiria esse poder receptivo chamado intelecto material, em que individualmente cada um seria responsável por suprir o conteúdo da imaginação através de esforços individuais de compreensão do mundo. Ou seja, Averroes se vale de uma pluralidade de intelectos materiais, pelos quais os inelegíveis do entendimento humano são apreendidos individualmente. O intelecto material, não uma substância em si, mas uma disposição ligada às formas mantidas na imaginação do ser humano individual, é descrito como: “a disposição que está nas formas da imaginação para receber inelegíveis”.

É desta forma que as formas intencionais sentidas do mundo recebidas nos sentidos internos e fornecidas à imaginação permanecem inelegíveis em potência e requerem um motor para fazê-las passar da potência ao ato, de inelegíveis potenciais a inelegíveis em ato. Em suas palavras: “Para o intelecto material, enquanto ele é material, necessariamente necessita em sua existência que haja aqui um intelecto existindo em ato eternamente, mesmo quando o intelecto material não existe (AVERROES, 1997, p. 88)¹¹.

Com isso, é mister fazer a diferenciação, tal como Averroes fez em seu quinto comentário a Aristóteles, entre a faculdade imaginativa – unida ao corpo, tendo a função de produzir imagens a partir dos sensíveis apreendidos do mundo –, o intelecto material – sem nenhuma forma atual, pois lhe é próprio ser capaz de receber todas as formas (em suas palavras: “um indivíduo não pode possuir mais de uma forma, a menos que a primeira seja completamente destruída”¹²) mas “aquilo que é em potência todas as intenções das formas materiais universais, e não é em ato ente algum antes de inteligir”¹³ –, e a matéria prima – potência para as formas sensíveis individuais e particulares (AVERROES, 1953, p. 3; 65; 387).

O que precisa ser aqui informado, no entanto, é a relação entre duas faculdades de extra importância: o modo pela qual a recepção das formas universais é recebida

¹¹ Texto tal como apresentado na tradução inglesa: “*For the material intellect, insofar as it is material, necessarily needs in its existence that there be here an intellect existing in act eternally, even when the material [intellect] does not exist*”.

¹² Original em latim: “*Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa..*”.

¹³ Original em latim: “*Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum*”.

pelo intelecto envolvendo capacidades de distinção e conhecimento das mesmas. Para que isso seja compreendido, é necessário contrastar o intelecto material com o intelecto agente. Frente ao primeiro, que é múltiplo em número e é apenas uma disposição das formas na imaginação, o intelecto agente é uma entidade única com sua própria existência independente das coisas do mundo. Averroes (1997, p. 89) escreve que é evidente que esse intelecto agente é mais nobre que o intelecto material e que ele existe em si mesmo em ato como um intelecto eterno, tenhamos ou não compreensão intelectual dele. O intelecto agente é ao mesmo tempo intelecto e também inteligível em todos os sentidos, pois é uma forma e é um agente.

É desta maneira, então, que o intelecto agente é concebido como uma entidade ontologicamente separada e independente do mundo físico e dos intelectos materiais humanos individuais. No entanto, é também ele que fornece a capacidade inicial de compreensão intelectual a todos os seres humanos, assim como a realidade para a realização de inelegíveis no intelecto material dos seres humanos – em suas palavras: “haverá um intelecto em nós que é o intelecto com respeito à sua capacidade de receber todo inteligível, e um intelecto em nós com respeito a [sua capacidade] de atualizar todo inteligível” (AVERROES, 2002, p. 116)¹⁴

Ora, concomitantemente, esse intelecto é agente e forma, pois a geração de inteligíveis seria um produto de nossa vontade. Quando se quer pensar alguma coisa, fá-se-lo-á, primeiro, trazendo à tona o inteligível e, segundo, recebendo-o. As intenções individuais na faculdade imaginativa são aquelas que estão em relação ao intelecto. Isto é, esse intelecto os torna inelegíveis atuais depois de terem sido inteligíveis em potencialidade. Pela natureza (de ser é forma para nós e agente para os inelegíveis) desse intelecto, não se é separável, venerável ou corruptível, pois o que age é sempre superior ao que se age, e o princípio é superior à matéria. Os aspectos inteligíveis desse intelecto são essencialmente a mesma coisa, pois não pensa nada externo à sua essência. Deve haver aqui um Intelecto Agente, já que o que atualiza o intelecto tem que ser um intelecto, o agente dotando apenas o que se assemelha ao que está em sua substância (VERROES, 2002, p. 117).

Na medida em que a atividade de atualização de inteligíveis em potência vem a ser na alma do ser humano individual, (i.) uma realização do intelecto material

¹⁴ Texto como na tradução anglófona: “there will be an intellect in us which is intellect with respect to [its ability to] receive every intelligible, and an intellect in us with respect to [its ability] to actualize every intelligible”.

individual como contingente de inteligíveis em ato, e (ii.) na medida em que essa atividade requer vontade e esforço humano individual, Averroes indica que o intelecto agente é "forma para nós". O conteúdo inteligível em potência na imaginação humana é então tornado inteligível em ato pelo poder do intelecto agente agindo para trazer esse conteúdo agora em outro nível, o nível de compreensão intelectual, no intelecto material. Nesse sentido, então, o intelecto agente não só deve ser um agente que eleva inteligíveis em potência na imaginação a inteligíveis em ato no intelecto material, mas também deve ser "forma para nós", pois é um poder que atua intrinsecamente à alma humana, que tanto fornece inelegíveis em potência quanto recebe inelegíveis em ato.

Por fim, em seus comentários sobre *De Anima*, Averroes sustentou a noção de que o intelecto agente deve ser concebido como "forma para nós" e como uma causa formal intrinsecamente atuante nos seres humanos no processo de apreensão do inteligível em ato. Ainda, embora haja diferenças nas concepções intelecto material ao longo de sua obra, não se encontra argumento no sentido da alma ou o intelecto viver em qualquer sentido após a morte do corpo. A noção do intelecto agente como "forma para nós" atuante na abstração contribuiu de forma importante para a coerência da compreensão de Averroes sobre o conhecimento humano. Essa noção tencionava os limites do projeto filosófico aristotélico, em especial acerca doutrina do intelecto material, único, separado e compartilhado. Portanto, empregar na noção o intelecto agente ontologicamente separado seria uma forma de atuação do conhecer ontologicamente distinto, estendendo o significado da forma para além da natureza de uma coisa ou a causa de sua existência (TAYLOR, 2005, p. 50).

Ao mesmo tempo, Averroes (2009, p. 499) afirma que o intelecto agente é ontologicamente separado do intelecto humano individual para o qual serve como forma. Isso ocorre porque os humanos individuais são perecíveis, enquanto o agente intelectual é eterno – a atividade de abstração só pode ser realizada por algo que tem a natureza imaterial da intelectualidade em si. Assim, há um fim atingível pela espécie, e não por cada um de seus membros. Para Averroes, dever-se-ia usar os poderes do sentido (imaginação, cogitação e memória) para formar intenções particulares refinadas, inteligíveis em potência, para apresentação ao intelecto agente para abstração, isto é, para transferência para o nível superior de ser de inteligíveis em ato, e para a impressão concomitante sobre o intelecto material receptivo (TAYLOR, 2000, p. 111-146).

1.5.2. Tomás de Aquino e a relação do intelecto com o sensível

Ainda que este prolegômeno tenha como foco e fio condutor a teoria da alma em Aristóteles, pontuar-se-á, em uma espécie de genealogia reversa, observando-se o futuro relativo da teoria aristotélica em sua recepção e adaptação cristã, em especial no sistema escolástico, alguns pontos que devem ser ressaltados, sendo estes tomados como elementos circunscritos pela capacidade, além de sua impotência histórica, de indicar que pontos foram deformados pelo cristianismo em sua experimentação filosófico-teológica. Desta maneira, correlaciona-se a teoria do conhecimento em Tomás de Aquino com aquilo que se considerou sobre a alma, em especial por tal arcabouço teórico ter, sabidamente, partido de bases aristotélicas.

Desta maneira, Tomás de Aquino, seguindo as indicações do Estagirita, em sua *Summa Theologiae* (I^a, q. 77, a. 5) busca investigar a questão da alma humana, tida como imaterial, subsistente e imortal. Ainda, apesar de formar com o corpo uma união substancial¹⁵, não se corrompe com a destruição dele. Assim, o conjunto de questões 84-89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* é referente a como é possível ao homem *conhecer*, tal como das potências intelectivas da alma (Nascimento, 2006, p. 11). A questão 84, uma das mais importantes sobre o tema, trata do processo de intelecção dos sensíveis, ou sobre a natureza ou quididade das coisas corpóreas, através do argumento de proporção de potência cognoscitiva. Assim, são nos artigos 5 e 6 da Q. 84 que se estabelece um debate com a questão de *Sobre as Ideias* (1993) de Agostinho, mostrando-se como é possível o intelecto humano participar, pelo menos de certo modo, do divino – colocando como tal feito é possibilitado, já que conhecer as coisas através do material e sensível é o principal adjetivo do intelecto humano.

Buscando saber como se dá o conhecimento humano frente ao sensível, o texto de Aquino (S. Th., I^a, q. 84 a. 6)¹⁶ se mostra relevante, em especial, para o debate sobre o conhecimento humano (Henle, 2006), pois é lá que circunda a questão: é o

¹⁵ Aqui mantém-se a proximidade com o texto aristotélico: “Chama-se substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutro sentido a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. Chamo matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 1029A 1-6).

¹⁶ Vale lembrar que Aquino coloca sua posição em resposta às questões propostas a partir de um “*em reposta*” ou “*cumpre dizer*”; este trecho aí denominado “corpo”, do artigo (BIRD, 2005, p. 7).

conhecimento humano recebido das coisas sensíveis? A resposta é afirmativa, contudo, para obtê-la, Tomás postula, primeiramente, que sentir é uma atividade do conjunto composto de alma e corpo, e não apenas da alma; para, só aí, dizer que há uma operação do intelecto que acontece sem a comunicação com o corpóreo. Uma vez que tomado o ponto de que o contingente é inferior ao intelecto que lida com o imaterial, o primeiro é algo em potência, já o segundo algo em ato. Assim, uma vez que a forma é a parte ativa da relação do composto, como seria possível os sentidos, de qualidade inferior, afetarem a capacidade superior do intelecto?

Para tal, coube a Aquino uma discussão entre três grandes filósofos: Demócrito, Platão e Aristóteles. A fim de responder à questão acima, ele vai dizer que esta operação faz, a partir de uma certa abstração, inteligíveis as imagens recebidas pelo sentido – o sensível como a matéria da causa. Para tal, Tomás (*S. Th.*, I^a, q. 84, a. 6), de acordo com Gilson (1962, p. 112), retoma a polarização apresentada em q. 75, a. 3, contrapondo radicalmente os dois primeiros posicionamentos:

Os antigos filósofos não faziam nenhuma distinção entre o sentido e o intelecto; e atribuíam ambos a um princípio corpóreo. Porém Platão distinguia entre o intelecto e o sentido, atribuindo ambos a um princípio incorpóreo e dizendo que, como o inteligir, também o sentir convém à alma, em si mesma.

O que se mostra na *ST* I^a, 84, 6, é, primeiramente, o ponto de Demócrito, que era da opinião de que a causa de nosso conhecimento advém dos corpos sensíveis emanadores de imagens que, recebidas pelos sentidos, entram em nossa alma. Para Demócrito, o intelecto não se difere dos sentidos. O sentido se modifica¹⁷ pelo próprio sensível, devido a isso julgava que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação das sensíveis. A emanção das imagens, advinda dos corpos, seria a causa dessa modificação. Isto é, sentimos o que é material na medida em que o inteligimos, sem a intervenção de qualquer outro intermediário para o conhecimento. O que sustentaria¹⁸ Demócrito, então, é que o conhecimento se dá pelas imagens dos

¹⁷ Como dito por Oliveira, (2013, p. 74) “o que é apreendido sobre uma coisa material num dado momento pode já não mais pertencer a ela no momento posterior à apreensão [...] uma característica [...] pode deixar de ser apreendida e, assim, talvez, algo essencial para a compreensão daquilo que foi apreendido pode deixar de ser percebido”.

¹⁸ Futuro do pretérito, pois Tomás só o entente através da *Carta a Dióscoro*, de Agostinho (disponível em: https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_119_testo.htm. Acessado em: 30 mai. 2022), e *Sobre o sono e a vigília*, de Aristóteles (disponível em: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg042.1st1K-grc1:1-3/>. Acessado em: 30 mai. 2022).

corpos que penetram em nossa alma por via de emanações; o ser humano lida apenas com aquilo que é material.

Para Aquino, o problema em Demócrito¹⁹, assim como nos outros pré-socráticos, é a não diferenciação entre intelecto e sentido, tendo levado à má concepção de que o conhecimento se daria apenas pela ação dos sensíveis nos sentidos. Entretanto, tal opinião precisou ser apresentada como contraponto a Platão, pondo a consideração de importância daquilo que é material para o exercício do conhecimento humano. Como já se apresentou anteriormente, agora se reforçando pelo escolástico, em Platão²⁰ o intelecto possui uma constituição e função imaterial, por isso ele não se utiliza do órgão corporal no seu ato. O conhecimento intelectual não pode ser alterado pelos sentidos, pois o primeiro se modifica por participação²¹ das formas inteligíveis separadas. No mais, o conhecimento intelectual não procede do sensível, nem o sensível, totalmente, das coisas sensíveis, que fazem com que a alma sensível seja despertada, para que assim ela possa sentir, e, de modo semelhante, os sentidos, despertam a alma intelectual para inteligir.

Sustenta-se, assim, dois pontos: i.) o intelecto é primeiramente uma capacidade imaterial que é diversa da capacidade sensitiva; ii.) a tese da impossibilidade do inferior mover o superior: estando impedido de ser movido pelos sentidos, o intelecto apenas pode apreender as coisas sensíveis pela participação do intelecto nas formas inteligíveis separadas. Ou seja, por sua semelhança com as formas inteligíveis, o intelecto apreenderia as coisas materiais diretamente por meio dessa semelhança e não por meio de qualquer coisa que pudesse ser proveniente dos sentidos, em especial de imagens emanadas pelos sensíveis.

Isso posto, Platão é o grande contraste com que Tomás formula sua doutrina. Através de Aristóteles, os termos com que Tomás critica Platão são ainda mais duros

¹⁹ Deve-se reparar que Demócrito tem um forte argumento para fundamentar a sua tese: conhece-se somente as imagens das coisas sensíveis, em que essas imagens são elas mesmas imateriais, independentemente do fato daquilo em que elas têm origem seja mesmo material.

²⁰ Vale lembrar que, para Agostinho, não é o corpo que sente, mas a alma, que se serve do corpo como um meio ou mensageiro, formando em si e por si mesma, imagens do que é anunciado fora. Nos *Serilóquios* (1993), os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto, nem algo corpóreo pode ser visto senão pelos sentidos. Já no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis* (2008) a visão intelectual se refere ao que está por sua essência na alma – que não é corpo, logo não pode conhecer os corpos pelo intelecto.

²¹ A teoria da participação de Platão é a espinha dorsal de sua filosofia, como dito (*S. Th.*, I^a q. 84, a. 4), as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria. O sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Ele (capacidade espiritual autônoma) não é modificado pelos sensíveis, mas os órgãos dos sentidos são modificados por eles –, para ela formar em si espécies dos sensíveis.

que os usados contra os pré-socráticos (Nascimento, 2006, p. 13). Tomás, entretanto, não rejeitando Agostinho²², vai dizer que este e Aristóteles não falam exatamente da mesma coisa, pois o bispo de Hipona está falando da raiz última do conhecimento, não seu processo imediato e concreto. O que se põe aqui é se o intelecto humano conhece os corpos por meio das espécies adquiridas a partir das imagens ou fantasias²³, dando, até agora, pouca atenção à questão da abstração.

O que importará frisar, então, é que Platão distingue intelecto e sentido, e Demócrito estabelece a relação corpo-sentido-intelecto, em que as operações do sentido não podem se dar de um modo completamente independente ou separado do corpo: o sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Como dito por Nascimento (1996, p. 207), entre os pré-socráticos e Platão “não há uma correspondência estrita entre o modo de ser da coisa e o modo como é conhecida”. Platão e os pré-socráticos tomaram posições opostas: aquele atribuindo às coisas as propriedades destas enquanto presentes no intelecto, isto é, a universalidade, a imaterialidade e a necessidade; estes sustentando que, uma vez que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, é preciso que elas, enquanto conhecidas, estejam materialmente do cognoscente.

Assim, na terceira via aristotélica, as operações sensitivas seriam um ato conjunto de composição da alma e do corpo²⁴. Para tal construção, ele recolhe partes de cada uma das tipologias construídas por ele. Junto a Platão, ele dirá que o intelecto difere do sentido, e, junto a Demócrito, que o ato sensível é resultado da impressão dos sensíveis no sentido. Negando, com tal movimento, no primeiro, que o sentido tem operação própria separada do corpo, e, no segundo, que a impressão dos sentidos se dá por emanção, mas sim por uma certa operação. Concluindo, assim, que não há incoerência nos sentidos resultarem em algo no conjunto composto de alma e corpo.

²² Dada a importância de Agostinho na história da teologia medieval, havia a necessidade de não o criticar diretamente, levando Tomás de Aquino a um esforço de o reinterpretar de tal maneira que seus escritos conseguissem, pelo menos parcialmente, se enquadrar naquilo que estava sendo proposto.

²³ O que coloca implicitamente, neste ponto, é a questão, por exemplo, do sono: quando sonhamos com imagens que, de fato, não estão diante de nós; ou como no caso de alucinações advindas de um estado de loucura. De todo modo, o que parece patente, é a nossa incapacidade de distinguir o que seria real de uma possível percepção sensitiva falsa – problema intimamente relacionado com a questão do conhecimento.

²⁴ Tal noção estabelece uma condição para o homem: há, então, uma união entre forma e matéria, alma e corpo. Esta noção é oriunda de uma formulação sobre a unidade substancial do ser humano. Para mais, ver: GILSON, 1962, p. 108.

Para Aquino (*S. Th.*, q. 84, a. 7), Aristóteles chegou à conclusão de que para existir um ato do intelecto, somente a impressão dos corpos sensíveis não seria o suficiente, sendo necessária a ocorrência de algo de nível elevado (intelecto agente), pois, o problema da tese de Demócrito se encontraria no papel passivo desempenhado pelos sentidos: o de receber átomos que viriam eles mesmos desde as coisas materiais. Para solucionar tal questão, ele dirá que a apreensão dos sentidos acontece por meio dessa operação, em que se distingue, na recepção do sensível, um papel passivo e outro ativo: “os sensíveis são impressos nos sentidos, isto é, são por eles recebidos, na medida em que os sentidos possuem certa operação que os torna capazes de perceber a alteração corporal causada pelos sensíveis” (OLIVEIRA, 2013, p. 81).

Intermediando Demócrito e Platão, torna-se necessária uma operação que relacione a atividade do intelecto, a apreensão do sensível e a questão da incapacidade do inferior mover o superior. Para tal, Tomás (*S. Th.*, q. 84, a. 7) vai fazer uma inversão, não fará uma divisão binária e diametral entre corpo e alma, mas sim um ordenamento, uma outra divisão, em que algumas partes do composto estejam mais perto da matéria e outras do intelecto. Seguindo Aristóteles, o superior agora vai se pôr em relação ao inferior numa dupla troca entre eles, em que o primeiro é descrito como em ato para com o segundo, este que é em potência. No mais, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva precisam do órgão corporal para funcionar; e isso se dá, pois, todas essas faculdades, do ponto de vista aristotélico, se referem tanto à matéria quanto à forma, ou seja, se referem ao composto. Como já apontado, para as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, é necessária uma certa abstração. De acordo com isto, a operação intelectual é causada pelo sentido, mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se podendo dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa.

Pondo em foco que *o agente é mais honroso que o paciente*²⁵, tem-se que aquilo que está mais próximo da potência não pode alterar aquilo que está mais próximo do ato, pois há uma superioridade do ato sobre a potência. Entretanto, a discussão não se finda com isso. A via aristotélica apresenta a solução que, enfim,

²⁵ Tal como dito por Agostinho no *Livro 12 de Comentário literal ao Gênesis* (2005).

está na existência do intelecto agente, pois, na medida em que este possui mais ato que a sensação, ele é capaz de recolher das espécies sensíveis o universal, ou seja, o intelecto agente vai abstrair a forma que estava contida nessa espécie sensível. É nesse sentido que o intelecto agente torna inteligíveis as imagens ou fantasias recebidas dos sentidos. Seguindo Gilson (1995, pp. 667-668) a respeito ao processo de abstração e o papel do intelecto agente:

O homem, composto de um corpo e da forma desse corpo, está situado num universo composto de naturezas, isto é, de corpos materiais, cada um dos quais possui sua forma. O elemento que particulariza e individualiza essas naturezas é a matéria de cada uma delas; o elemento universal que elas contêm é, ao contrário, sua forma; conhecer consistirá, pois, em desprender das coisas o universal que nelas está contido. Será esse o papel da operação mais característica do intelecto humano, que designamos pelo nome de abstração²⁶. Os objetos sensíveis agem sobre os sentidos pelas espécies imateriais que imprimem neles; essas espécies, mesmo se já despojadas de matéria, ainda trazem os vestígios da materialidade e da particularidade dos objetos de que provêm²⁷. Portanto, elas não são, propriamente falando, inteligíveis, mas podem ser tornadas inteligíveis se as despojarmos das últimas marcas de sua origem sensível. É esse precisamente o papel do intelecto agente. Voltando-se para as espécies sensíveis e projetando nelas seu raio luminoso, ele as ilumina e as transfigura, por assim dizer. Participando ele próprio da natureza inteligível, encontra nas formas naturais e delas abstrai o que elas ainda possuem de inteligível e de universal.

Dado o supracitado, pôde-se ver que Tomás de Aquino conseguiu discorrer sobre a questão do conhecimento humano sem destituir o fato do efeito não ultrapassar a potência de sua causa, afirmando que, mesmo tendo uma significativa parcela de atividade, o conhecimento sensível não é exclusivamente o único responsável pelo conhecimento intelecto ao responder à questão sobre o conhecimento intelectual ser recebido. Tira-se disso que o homem, primeiramente, apreende o particular pelo sentido e imaginação, sendo necessária – para que o intelecto cumpra sua função – a operação de algo intermediário (o intelecto agente) operando a recepção de imagens emanadas e retirando a abstração das espécies particulares; e, secundamente, seguindo que o agente é mais honroso que o paciente, que o ato final de conhecer se dá pelo fato de haver alguma semelhança entre aquele que entende e o que se é entendido (*S. Th.*, I^a, q. 84, a. 2).

²⁶ Pode-se dizer que abstrair é desprender o universal dos corpos materiais.

²⁷ Desta maneira, as espécies sensíveis não possuem matéria, mas elas ainda contêm algum vestígio de materialidade que se refere ao particular que deu origem a essa espécie – o conhecimento sensível se refere aos particulares, ao passo que é o conhecimento intelectual que vai se referir aos universais.

2.0. DOS EMBRIÕES, DA CIÊNCIA E A LEITURA CONTEMPORÂNEA

PARTE I

2.1. Apontamentos de um debate medieval

Postas as análises pautadas nos textos canônicos de Averroes e Tomás de Aquino, em suas interpretações medievais da obra de Aristóteles, vale ainda ressaltar, antes da entrada na filosofia contemporânea do século XX, alguns apontamentos:

O objetivo, em suma, é reunir em torno do *De Anima* a pesquisa recente que contribui para revelar a originalidade do autor. O processo de deturpação do pensamento de Aristóteles vem de longa data, ocorrendo em maior escala por obra e graça da filosofia escolástica, cujo maior expoente é Tomás de Aquino. Não obstante sua aguda apreciação da complexidade da filosofia de Aristóteles, a interpretação que Aquino nos legou incorre em duas graves tentações: acomodou-a a noções teológicas que lhe são totalmente estranhas e apresentou-a como um sistema de ideias encadeadas dedutivamente. A desmontagem paciente deste sistema monumental só foi empreendida de fato no século XX (REIS, 2007, p. 19).

Deste modo, colocadas em suspensão as interpretações medievais, ainda que historicamente relevantes e muito presentes no pensamento e imaginário ocidental acerca da interpretação da alma, é mister pensar a questão da vida, em especial em seu jogo com o *status* dado à “energia” que a envolve. Partindo de “*Mysterium disjunctionis*”, capítulo 4 de *O Aberto* de Agamben (2013, p. 29), resta determinar a articulação, “por meio de uma série de cortes e de oposições” que investem “uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente afastados com a filosofia: a filosofia, a teologia, a política e, apensar mais tarde, a medicina e biologia”. Na história da filosofia ocidental, pensando-se genealogicamente, “esta articulação estratégica do conceito de vida possui um momento crucial”: a obra *De Anima*, de Aristóteles.

Na leitura de Agamben, Aristóteles (*De Anima*, 413a 20 – 413b 8) estaria isolando as diversidades do termo “viver”, sendo neste que “o animal se distingue do inanimado”, mesmo que todos os vegetais pareçam viver pois “possuem em si um princípio e uma potência tais que, por meio deles, crescem e se decompõem (...). Chama-se potência nutritiva (*throptikón*) essa parte da alma”. Na leitura de Agamben (2013, p. 30), o Estagirita não estaria conceituando “vida”, mas sim a decompondo “por meio do isolamento da função nutritiva, para poder rearticulá-la em uma série de

potências ou faculdades distintas”. Colocada essa fundação, “aquilo que foi separado e dividido (no caso, a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir”: para Agamben, então, o isolante da vida nutritiva é fundamental para a concepção da ciência ocidental, pois é ela que “traça o obscuro fundo sobre o qual se destaca a vida dos animais superiores”.

Como Agamben diagnostica (2013, p. 32), “ainda hoje, nas discussões sobre a definição *ex lege* dos critérios da morte clínica, está uma identificação ulterior dessa vida”, pois o problema se encontra em como decidir o ponto em que um certo corpo pode ser considerado vivo – problema que transpassa a “economia das relações entre os humanos e os animais”. Isso, apesar de pensado por Aristóteles, tal como aqui já apresentado, ganha novos contornos no medievo, que mostra sua importância pontual acerca da correlação entre homens e animais. Isto é inclusive apontado por Agamben (2013, p. 35-39), quando o pensador investiga a fisiologia dos bem-aventurados.

Para ele, acerca da leitura dos tratados medievais sobre integridade e qualidade dos corpos, pode-se retirar considerações instrutivas. De acordo com Agamben (2013, p. 35), “identidade parecia (...) implicar que toda a matéria que era apartada do corpo do morto deveria ressuscitar e retomar seu lugar no organismo do beato”. Isso, no entanto, desencadeava uma série de indagações teológicas e biológicas. Em resposta a esses problemas, a questão da identidade e integridade “do corpo ressuscitado se converte (...) naquele da fisiologia da vida bem-aventurada”, que se apresentava com uma restauração do corpo edênico da natureza não corrompida. Contudo, indica Agamben (2013, p. 38), subsistia uma segunda doutrina, “mais insidiosa, que sustentava que os ressurrectos haviam usado do sexo e do alimento não para a conservação do indivíduo (...) [mas] para que no Paraíso todo homem fosse bem-aventurado”.

É contra esses que Tomás de Aquino teria lutado contra nas questões de *De resurrectione* da *Summa Theologica* (*S. Th.*, S, q. 75); para ele, a ressurreição seria dirigida não à perfeição da vida natural do homem, mas apenas àquela última perfeição que é a vida contemplativa. Em suas palavras: “aquelas operações naturais que resguardam o funcionamento e conservação (...) não existem após ressurreição”; argumentativamente, o que se decorreria disso é que “a vida animal está excluída do Paraíso” (AGAMBEN, 2013, p. 39) e que a vida beata não é, de modo algum, animal ou vegetal, corrompendo-se. No mais, segundo a teologia medieval, no corpo ressurrecto as funções sensitivas e vegetativas se tornam ociosas e vazias; “o Éden

se torna vazio de vida humana” e um resto da alma permanece impassível de redenção.

2.2. Algumas bases para o pensamento agambeniano

Como indica Salzani (2021), duas das figuras mais marcantes da filosofia política do final do século XX, Michel Foucault e Giorgio Agamben, estão ligadas por uma espécie de “vínculo de filiação”, pelo qual Agamben afirmou assumir e desenvolver o projeto biopolítico de Foucault, transformando-o, duas décadas depois de seu início, em uma questão central e inescapável para o debate filosófico-político contemporâneo. Nesta leitura possível o que os diferenciaria é que:

Enquanto Foucault via os dois modos de poder [biopoder e relações de soberania] como historicamente distintos e (às vezes, embora não consistentemente) como mutuamente exclusivos, Agamben chegou a combiná-los em uma única metaestrutura que explicita o traço essencial da metafísica ocidental (SALZANNI, 2021, p. 172).

Ainda que ambos construam seu projeto político em oposição fundamental à soberania, do mesmo modo apresentam uma distinção acerca de como a conduziram. A soberania foi o “contraconceito” da filosofia política foucaultiana, se constituindo como antagonista de seu projeto político, mais pontualmente do sentido de que ele elaborou suas análises do poder em contraste com as teorias tradicionais baseadas no conceito de poder soberano. Para Foucault (2003), seria necessário fazer um estudo do poder fora do modelo leviatânico, do campo delineado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado: cortar a cabeça do Rei (FOUCAULT, 1980).

Para o arqueo-genealogista, entender o funcionamento do poder nas sociedades modernas requer olhar além do Estado, da lei e das teorias políticas tradicionais. Isso está claramente elaborado na série de trabalhos sobre o “poder disciplinar”, como *Teorias e Instituições penais* (1971-1972), *A Sociedade Punitiva* (1972–1973), *O Poder Psiquiátrico* (1973–1974) e *Os Anormais* (1974–1974), culminando em 1975 com a publicação de *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. No entanto, no curso de 1975-1976 do *Collège de France*, no texto *Em Defesa da Sociedade*, ele identificou um outro tipo de poder, que também seria lançado contra aquele soberano tradicional e que seria chamado de “biopoder”. Sobre essa noção, tanto Michel Foucault quanto Giorgio Agamben escreveram extensivamente, em

especial sobre como a “vida” apareceria em suas várias formas, assim como ela foi controlada e ordenada por esse poder.

O primeiro deles teria conceituado esse nome como o direito sobre a vida e a morte, um direito estranho e assimétrico, pois só é exercido quando o soberano decide matar e, portanto, estaria sempre inclinado a favor da morte. Sua essência, desta maneira, seria o direito de matar, o direito da espada, o de tirar a vida ou deixar viver. O último capítulo do primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, intitulado “Direito de Morte e Poder sobre a Vida”, refina essa definição e mostra como o poder soberano – ou o poder jurídico-institucional, como ele também o chama – foi exercitado principalmente como um meio de dedução (*prélèvement*), um mecanismo de subtração. A instância das medidas de poder era essencialmente um direito de apreensão: das coisas, do tempo, dos corpos e, em última análise, da própria vida; culminando no privilégio de apoderar-se dela para suprimi-la. Embora a lei seja o principal meio de governo do soberano, seu símbolo é a espada; ele é basicamente negativo, baseado na proibição e punição, tal qual a lei que o sustenta.

A partir do final do século XVI, esse poder foi progressivamente integrado ao chamado *poder disciplinar*, exercido não sobre a terra e o território, como o poder soberano, mas sim sobre os corpos e o que fazem, muitos alheios ao discurso da lei, inclusive. Esta forma de operação, em vez de proibir e punir, funciona por *normalização*, uma regulação e disciplinarização de corpos individuais.

Terminado o século XVIII, emerge-se uma nova tecnologia de poder, não mais voltada para a gestão de corpos individuais, mas a populações inteiras: não mais uma “anatomo-política do corpo humano” (ou seja, política disciplinar), mas uma “biopolítica da raça humana” (FOUCAULT, 2003, p. 243). Essa nova tecnologia se concentra na proporção de nascimentos e mortes, na taxa de reprodução, na fertilidade da população etc. Se o direito soberano era o de tirar a vida ou deixar viver, esse novo poder é caracterizado pelo “direito de fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2003, p. 241).

Como tal, não é mais uma potência negativa baseada na subtração, mas sim uma potência positiva baseada na produção: ela exerce uma influência na vida que procura administrar, otimizar e multiplicar; sua balança não penderia a favor da morte, mas sim da vida. Se no direito de soberania, a morte era o momento da manifestação mais óbvia e espetacular do poder absoluto do soberano; agora ela se tornaria o

momento em que o indivíduo escapa a todo poder, recaindo sobre si mesmo e se retirando para sua própria privacidade (FOUCAULT, 2003, p. 248).

Outra consequência é uma progressiva “regressão jurídica”, em que a lei (proibição e punição simbolizada pela espada e pela morte) é substituída pela ação produtiva da “norma”, que se encarrega das necessidades da vida com mecanismos reguladores e corretivos contínuos. Em *Segurança, Território, População*, Foucault (2007, p. 107-108) viu estes registros de exercício do poder coexistindo em diferentes níveis em uma espécie de estrutura triangular. Em última análise, como escreve Roberto Esposito (2008, p. 43), ele não operou na distinção entre descontinuidade e continuidade entre as formas de poder, mas teria diagnosticado um exercício simultaneamente em ambas as direções.

Isso posto, é válido começar se indicando que logo no início de *Homo Sacer*, Agamben (1998) pretende “completar” o projeto biopolítico interrompido pela morte prematura de Foucault ao focalizar o ponto oculto de interseção entre os modelos jurídico-institucional e biopolítico de poder, pois as duas análises não poderiam ser separadas e a inclusão da vida nua na esfera política constituiria o núcleo original do poder soberano. Pode-se até dizer que a produção de um corpo biopolítico é a atividade originária do poder soberano.

Para sustentar sua arguição, Agamben (1998) operaria, na biopolítica de Foucault, um enxerto da teoria da soberania de Carl Schmitt, em que o soberano não é definido pelo direito de vida ou morte, mas pelo poder de declarar o estado de emergência ou exceção, suspendendo a lei²⁸. Esse direito, então, colocaria o soberano simultaneamente dentro e fora dela, fornecendo o paradigma para a estrutura principal que caracteriza, em geral, a metafísica ocidental: a exceção soberana, ou exclusão inclusiva, que inclui algo ao excluí-lo. Essa é a própria estrutura que determina a relação entre o direito e a vida: a política humana é construída através

²⁸ Vale lembrar a teoria de Hobbes (1979): o acordo vigente entre as criaturas animais é natural, ao passo que o dos homens surge somente através de um pacto, isto é, artificialmente, o contrato é fundado e iniciado *artificialmente* pela multidão e firmado a fim de produzir *concomitantemente* o povo e seu soberano. E isso é feito por força de lei natural, racional, que manda que todos procurem a paz, e não a guerra. No pacto, no qual o Estado civil é constituído, os homens transferem seu direito natural e sua liberdade individual em benefício de um poder soberano grande o bastante para garantir a paz e a segurança de uns contra os outros. A partir disto, constituído que nós somos os *autores* dos feitos políticos praticados pelos *atores*, somos todos contemplados integralmente pela representação: somos a fonte total do poder do soberano, mas ele é máximo e uno; é impossível o soberano ser considerado injusto, pois *justiça é respeitar e cumprir os pactos*, especialmente por ele não ser pactuário: o soberano é agraciado pela soberania, ele ascende pelo pacto dos indivíduos da multidão e, por ser resultado do pacto, ele não poderia ser punido.

da separação da vida biológica (*zoé*) da vida pública, propriamente política (*bios*), sendo aquela considerada impolítica e relegada ao espaço privado do lar.

Essa dicotomia está presente na ideia que prevalece no mundo grego, segundo a qual a mera vida natural (a *zoé*) deve ser excluída da esfera pública e relegada ao espaço invisível do privado, ao campo dos *oîkos*. Pois isso pressupõe, precisamente, que haja uma mera vida natural separável e distinta da vida qualificada, da existência política. Trata-se da oposição entre “o simples fato de viver (*to zên*)” e “vida politicamente qualificada” (*tò eû zên*), que se reflete na definição de Aristóteles (*Política*, 1252b, 30) do fim da “comunidade perfeita”, que é gerada tendo em vista viver, existir essencialmente para viver bem. Uma fórmula singular que, segundo Agamben (1998, p. 16-17), suscita a “exclusão inclusiva”, a *exceptio* da *zoé* na polis, e a partir da qual a política é concebida como o lugar em que o viver deve ser transformado em bem viver. É justamente por meio dessa concepção que se pode compreender em que sentido a *zoé*, a mera vida natural, é incluída por exclusão na vida da *polis*.

Como indica Porras (2006, p. 46), o que se entende por político não é a exclusão absoluta do mero viver, mas como o lugar onde ele deve se tornar o bem viver, como o lugar em que o homem, pensado como animal vivo e capaz de existência, deve suprimir o que o caracteriza como mero ser vivo para realizar o que o distingue como homem. A relação de inclusão por exclusão, ou exceção, indica então que há algo que se pressupõe (inclusão) como aquilo que deve ser suprimido, superado (exclusão), para pertencer à política vida. A questão é de uma relação de exclusão inclusiva que se atualiza ao definir o homem enquanto vivente que possui linguagem: na *polis*, lugar da vida política, é pela voz que o vivente expressa sua relação com o sensível; com a linguagem, o homem expressa aquilo que lhe é conveniente e inconveniente, justo e injusto.

A vida política – concebida como o lugar em que o homem poderia realizar a articulação entre o ser vivo e o *logos*, separando-se daquilo que o caracterizaria como *mero ser vivo* – se basearia na exclusão inclusiva daquela parte do homem que, por suposto, não poderia ser considerada propriamente humana e que definiria sua identidade. Nesse sentido, Agamben (1998, p. 17) aponta que a “politização” da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, decidindo-se sobre a humanidade do vivente, seu pertencer e não pertencer, o fora e o dentro da comunidade humana. Assim, à luz dessa tarefa, a política está associada a uma “ideia de humanidade” que, ao definir o

pertencimento à comunidade, pressupõe a exclusão daquilo que não pode ser representado sob tal ideia e é concebido em termos de vida nua – ou seja, uma vida que se situa no limiar entre o humano e o não humano, incluída apenas por exclusão, ou seja, excluída da existência política. A vida nua é, então, aquela que, não podendo ser incluída de forma alguma, o faz na forma da exceção (AGAMBEN, 1998, p. 38); é, segundo Kalyvas (2005, p. 108), a *zoé* politizada, incluída por sua exclusão na vida da comunidade política.

Desta maneira, tanto *bios* quanto *zoé* existem nessa relação funcional. A vida, e a vida política em particular – não é definida imanentemente por si mesma, mas por ser mantida em relação à “vida natural”, o que ela não é, mera existência, *zoé*, que existe como um referente transcendente universal. A vida política é qualificada, o simples fato de viver é universal. A vida política é, portanto, definida em uma relação funcional negativa; a vida não é definida pelo que é, mas por ser mantida em relação ao que não é, a vida natural. É essa relacionalidade negativa que Agamben (1998, p. 7) vê como base da existência política moderna. Para ele, a política é o lugar em que uma vida natural universal, *zoé*, deve ser transformada em uma vida política qualificada, *bios*.

No entanto, o impacto dessa relação é que a *bios* só pode ganhar sentido quando realizada em relação ao que não é. Portanto, *zoé* não é completamente subsumida e transformada em *bios*, mas continua a existir em um outro registro. Essa *zoé* permanece na ordem política e enquanto tal em sua forma politizada, ou vida nua. As implicações são dessubjetivações dos indivíduos, que se tornarão dispensáveis e serão mortos impunemente em qualquer ordem política, porque criar leva à criação biopolítica de detritos humanos. Nas palavras de Frost (2019, p. 11):

O argumento de Agamben [1998, p. 71-74] coloca a vida nua, paradigmaticamente representada pela figura do direito romano do *homo sacer*, o homem sagrado, como a figura mais importante para a política ocidental. Crucialmente para o argumento de Agamben, sem vida nua, a vida política e, mais importante, os direitos que constituem essa vida política, não podem se fundamentar, pois é a vida nua que dá significado aos direitos políticos²⁹.

²⁹ Original: “Agamben’s argument places bare life, paradigmatically represented by the Roman law figure of *homo sacer*, the sacred man, as the most important figure to Western politics. Crucially for Agamben’s argument, without bare life, political life, and more importantly the rights that constitute that political life, cannot ground itself, as it is bare life that gives political rights their meaning”.

Isso posto, é válido indicar aquilo retomado pela leitura de Porras (2006, p. 47) acerca da política ocidental fundada na soberania e biolítica:

Agamben utiliza o conceito de soberania proposto por Schmitt, segundo o qual o soberano é aquele que pode decidir sobre o estado de exceção, para argumentar que a exceção é justamente a estrutura que caracteriza a noção de soberania. Com efeito, o fato de o soberano ser quem pode decidir sobre o estado de exceção significa que quem representa a expressão máxima da lei é, ao mesmo tempo, quem pode suspendê-la. Assim, na medida em que a suspensão da lei pelo soberano é autorizada pela própria lei, pode-se dizer que o soberano está dentro da jurisdição da lei, mas na medida em que pode suspendê-la, fica fora dela. Assim, o soberano estaria localizado em uma zona de indistinção entre um fora e um dentro da lei.³⁰

No entanto, haveria também diferenças entre Agamben e Schmitt. O segundo parece defender consistentemente o *status quo* de uma determinada ordem política, temendo a instabilidade e o caos que a mudança pode trazer, enquanto o primeiro se compromete com um projeto em que o objetivo não é apenas superar uma estrutura política de soberania que ele argumenta estar ligado à vida nua, mas também suplantar o próprio direito. Esta posição de Agamben estaria ancorada em sua leitura de Benjamin, que começaria com a ideia de que mudanças significativas são possíveis e que as condições atuais de lei e ordem política contêm elementos de dominação que podem ser eliminados pela ação humana (PAN, 2009, p. 42).

O argumento de Agamben, sendo menos nebuloso que o de Benjamin, aparece como uma estrutura menos sacralizante, operando de outra forma no impedimento da redução do homem à sua vida nua. Acerca deste conceito em Benjamin, ter-se-ia a nivelação da distinção entre vida nua e vida sagrada que daria a possibilidade de reconhecer um aspecto simbólico e espiritual da vida humana. Na leitura de Connolly (2007, p. 28-29), Agamben (1998, p. 32) “purifica” a abordagem de Benjamin ao aderir a uma compreensão decisionista do direito quando argumenta que o soberano é o ponto de indistinção entre violência e direito, o limiar no qual a violência passa para o direito e o direito passa para a violência. Argumentando que não há diferença entre

³⁰ Original em castellano: “Agamben se sirve del concepto de soberanía propuesto por Schmitt, de acuerdo con el cual, soberano es aquel que puede decidir sobre el estado de excepción, para plantear que la excepción es, justamente, la estructura que caracteriza a la noción de soberanía. En efecto, que el soberano sea aquel que puede decidir sobre el estado de excepción, significa que aquel que representa la máxima expresión de la ley es, a la vez, aquel que puede suspenderla. Así, en la medida en que la suspensión de la ley por parte del soberano está autorizada por la ley misma, puede decirse que el soberano se encuentra dentro de la jurisdicción de la ley, pero en la medida en que puede suspenderla, se sitúa por fuera de ella. Así el soberano se ubicaría en una zona de indistinción entre un afuera y un adentro de la ley”.

lei e violência, construir-se-ia a ideia de política em torno da noção de uma vida nua despida de qualquer legitimidade ou vestígios de marcas culturais. Nas palavras de Pan (2009, p. 52):

Onde Benjamin anomalmente vê o aparecimento da vida nua como algo novo, Agamben “limpa” a análise considerando a vida sagrada e a vida nua como equivalentes, começando na Roma antiga (...). Agamben considera a vida nua e a decisão soberana como duas faces de um mesmo fenômeno.³¹

Desta maneira, Agamben (1998, p. 106) afirma que, do ponto de vista da soberania, só a vida nua é autenticamente política e que, conseqüentemente, qualquer ordem jurídica necessariamente participa de uma violência que reduz o homem à vida nua. Postulando uma ligação duradoura entre o soberano e a vida nua do *homo sacer* dentro de um espaço político sem ideais religiosos, este se tornaria a imagem primária de toda política. Como observou Geulen (2005, p. 91), a decisão soberana se torna uma decisão biopolítica, na qual a vida biológica nua e a vida puramente política se fundem uma na outra, de modo que, para Agamben (1998, p. 6), a inclusão da vida na esfera política constitui o núcleo original – ainda que oculto – do poder soberano. Seguindo a leitura de Frost (2019, p. 6), ainda que para Foucault biopoder se referirá às técnicas de governo que transformam a vida em um elemento da economia do poder, ele se concentraria em mecanismos disciplinares e normalizadores destinados a transformar e influenciar a vida humana, para otimizar a saúde e prolongar a vida – que se esforçaria para preservar a vida, mesmo à custa de um sofrimento terrível. Tal qual no governo dos vivos, o biopoder – morte seria o limite do biopoder para Foucault, porque o poder deve investir-se no corpo – se refere às múltiplas práticas de falecer.

Nesta tensão, a jogada chave de Agamben (1998, p. 5) é argumentar que Foucault não conseguiu identificar o ponto em que esses dois poderes (soberania e biopoder) convergiram, e que esse “ponto de interseção oculto” não é uma mera interseção, pois as duas vertentes estão unidas pelo poder soberano que mantém o direito de morte sobre o indivíduo. Crucialmente, o movimento principal de Agamben é afirmar que a morte não é o limite do poder, mas sim seu terreno de operação.

³¹ Original: “Where Benjamin anomalously sees the appearance of bare life as something new, Agamben ‘cleans up’ the analysis by considering sacred life and bare life as equivalent, beginning in ancient Rome (...). Agamben considers bare life and the sovereign decision as two sides of the same phenomenon”.

Enquanto Foucault (2003, p. 259) escreveu sobre a combinação mortal de biopoder e poder soberano, exemplificada na Alemanha nazista, Agamben a lê não como uma aberração histórica, mas como uma condição de possibilidade da política ocidental; ele inverte a ideia foucaultiana de que a morte estaria fora – ou além – da relação de poder. Para Agamben (1998, p. 7), a biopolítica é muito mais sobre soberania e morte do que Foucault afirma; nesta linha, “muitos escritos contemporâneos sobre biopolítica, incluindo Agamben, Esposito e Peter Sloterdijk, mantêm uma preocupação com a forma como a biopolítica regula a morte, levando a biopolítica a ser reduzida a uma forma de tanatopolítica” (CAMPBELL, 2011, p. 29)³².

Ainda, em seu ensaio *Imanência Absoluta*, Agamben (1999) mapeia a filosofia pós-kantiana moderna, dividindo-a em duas linhas, dependendo de como ela pensa a vida. Em primeiro lugar, traça a linha da transcendência, começando com Kant e terminando em Derrida e Levinas. Em segundo lugar, a linha de imanência, começando com Spinoza, passando por Nietzsche e terminando com Deleuze e Foucault. É essa visão imanente da vida que Agamben procura explorar, pensando contra as consequências niilistas de manter a imanência em relação à transcendência, e explicar que esse recurso à transcendência não é necessariamente deliberado. Nas palavras de Frost (2019, p. 9):

A imanência não é meramente ameaçada por essa ilusão de transcendência, na qual ela é obrigada a sair de si mesma e dar à luz o transcendente. Essa ilusão é, antes, algo como uma ilusão necessária (...) da qual todo filósofo é vítima mesmo quando tenta aderir o mais próximo possível ao plano de imanência³³

Para Frost, Agamben veria as ideias de vida e resistência de Foucault sendo desviadas pela promessa de transcendência. Com isso, vale lembrar quais são os perigos da transcendência para Agamben, que estariam em íntimo conjunto com sua leitura da estreita relação entre biopoder e morte. Seu movimento argumentativo se concentraria em duas bases, a primeira delas em sua controversa leitura da *Política* de Aristóteles e a segunda na duplicidade lexical da vida.

³² Original: “*much contemporary writing on biopolitics, including Agamben, Esposito and Peter Sloterdijk retain a preoccupation with how biopolitics regulates death, leading to biopolitics being reduced to a form of thanatopolitics*”.

³³ Texto tal como conferido na edição inglesa: “*Immanence is not merely threatened by this illusion of transcendence, in which it is made to leave itself and give birth to the transcendent. This illusion is, rather, something like a necessary illusion (...) to which every philosopher falls prey even as he tries to adhere as closely as possible to the plane of immanence*”.

Acerca da análise da lógica paradoxal da soberania política, Agamben (1998, p. 9-12; 123-131) sustenta que um paradigma biopolítico único, oculto, originário da antiga Atenas (e atravessando a democracia ocidental moderna), determina e obscurece a natureza da política até os dias atuais. Essa “fundação oculta” (*il fondamento nascosto*) ou “paradigma oculto” (*il paradigma nascosto*), afirma, é caracterizada por uma lógica única, capturada na distinção entre “vida nua” e “política”. Ele chama essa lógica de “lógica da exceção”, com o que quer dizer que não é apenas uma relação de exclusão da primeira (“vida nua”) por e da segunda (“política”), e de oposição mútua entre os dois termos e seus referentes, mas que é simultaneamente uma inclusão do primeiro no segundo; é nesta lógica que a vida se expressaria de duas formas, *zoé* (viver comum de todos os seres vivos) e *bios* (“vida política” que pode ser lida como um referente transcendente).

Segundo a linha de Finlayson (2010), Agamben (1998, p. 10) estaria dizendo que a vida política dos cidadãos na Grécia antiga era conduzida separadamente da vida familiar e, portanto, separada da mulher e da economia escravista, e do lado material e biológico da reprodução social. Em contraste, o estado moderno incluiria e confinaria essas esferas (ou as manifestações modernas da vida nua) dentro dele: daí a tese de que na modernidade a vida nua está incluída – confinada na vida política – ao mesmo tempo em que é excluída e oposta a ela. Ainda, na sociedade moderna a soberania política, por força das formas institucionais e dos efeitos da civilização, é dirigida contra a existência natural do ser humano e suas funções biológicas e animais. Isto é, essas funções são mantidas, mas controladas de perto pelo poder jurídico, administrativo e executivo do Estado.

Desde suas origens na *polis* grega antiga, especialmente desde o advento da modernidade, a política, segundo Agamben, tem sido marcada por uma intensificação da regulação, controle e subordinação por parte do Estado da existência humana biológica e soma e sua gestão da economia, base material e instintiva da vida humana (FINLAYSON, 2010, p. 101)³⁴.

Isso fixado, mesclando as teses de Foucault com Benjamin e Schmitt, Agamben (2003, p. 10), reinterpreta a teoria benjaminiana como uma profecia sobre o destino

³⁴ Original: “Since its origins in the ancient Greek polis, especially since the advent of modernity, politics, according to Agamben, has been marked by an intensification of the state’s regulation, control, and subordination of the biological and soma human existence and its management of the economic, material, and instinctual basis of human life”.

da política ocidental com uma dimensão crítica histórica, totalmente extramundana, bem como uma dimensão revolucionária messiânica.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (BENJAMIN, 1987, p. 3).

Na primeira frase, ver-se-ia, então, acerca da política dos últimos anos da República de Weimar, a questão do estado de exceção (*Ausnahmezustand*) e a suspensão do direito constitucional. Tomando o exemplo de Auschwitz como estado de exceção por excelência, constituir-se-ia um modelo paradigmático para a vida política na segunda metade do século XX e início do século XXI, marcada por uma série contínua de estados de exceção ora declarados, ora disfarçados. No que tange a Schmitt, Agamben se serve do conceito de soberania, em que o soberano é quem pode decidir sobre o estado de exceção, para afirmar que a exceção é, justamente, a estrutura que caracteriza a noção de soberania. Com efeito, o fato de o soberano ser quem pode decidir sobre o estado de exceção significa que quem representa a expressão máxima da lei é, ao mesmo tempo, quem pode suspendê-la.

Esta leitura viria diretamente de *Die Diktatur*, doutrina do poder soberano pensada por Schmitt (1921): a suspensão da lei pelo soberano é autorizada pela própria lei, pode-se dizer que o soberano está dentro de sua jurisdição, mas na medida em que ele pode suspendê-la, ele está de acordo com ela; ele está localizado em uma zona de indistinção entre um fora e um dentro da lei. Isso suporia que a validade do ordenamento jurídico implica que se possa estabelecer uma demarcação dos limites do direito: o que o ordenamento jurídico contém (*nomos*), e o que fica fora dele (*physis*). O direito se justifica, justamente, por aquele fora, por aquele estado natural, não social, pré-político, violento, que busca reprimir, eliminar, excluir, de modo que toda lei implica um fora que é incluído por exclusão nela, assim como só se pode falar de um fora da lei por sua referência (PORRAS, 2006, p. 47).

Indicadas estas linhas ativas no pensamento agambeniano, Finlayson (2010, p. 104), dirá que:

A tese de Agamben em *Homo Sacer* é uma espécie de sanduíche de clube intelectual desses três conjuntos de ideias. Ele afirma que a política democrática liberal ocidental moderna é constituída por um

único paradigma biopolítico, que carrega a estrutura da exceção, pela qual a vida nua é oposta e excluída da política, mas simultaneamente incluída nela. Nesse espaço – no estado de emergência enquanto espaço de exceção, ou seja, o espaço no qual a lei e suas proteções estão suspensas – o sujeito homônimo do livro, *homo sacer*, viveu sua vida bastante precária³⁵.

Desta forma, se utilizando de Benjamin e Schmitt, Agamben propõe uma leitura de Foucault que abriria um terreno inexplorado para questionar a vida, que coincidiria com o campo da biopolítica. Com essa ideia, ver-se-iam erros potenciais como a capacidade de resistência às estratégias dela, que carregariam em si a ameaça latente do “deixar morrer”. É justamente neste ponto que o terreno biopolítico pensado por Agamben oferece duas visões concorrentes de emancipação que tentariam construir um olhar de vida e resistência puramente imanentes aos seres vivos e suas vidas. Para que se compreenda isso, faz-se necessário um aprofundamento do conceito de *dispositivo*, tencionando mais uma vez as proposições de Foucault e Agamben.

Em seu texto *O que é um dispositivo?* Agamben (2014, p. 8) irá conceituá-lo como:

- a. (...) um conjunto heterogêneo que inclui praticamente qualquer coisa, tanto linguística quanto não linguística: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas policiais, proposições filosóficas etc. O próprio dispositivo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo sempre tem uma função estratégica concreta e sempre se inscreve em uma relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento entre relações de poder e relações de saber³⁶.

Assim, o dispositivo estrutura, neste lusco-fusco, como se pode conceber a vida. Um ponto de sustentação estaria na afirmação de Agamben (2014) de que o dispositivo é um termo técnico essencial para Foucault (1980a), que na entrevista *As Confissões da Carne*, de 1977, dirá:

³⁵ Original: “Agamben’s thesis in *Homo Sacer* is a kind of intellectual club sandwich of these three sets of ideas. He asserts that modern Western liberal democratic politics is constituted by a single biopolitical paradigm, which bears the structure of exception, whereby bare life is opposed to and excluded from politics but simultaneously included within it. In this space—in the state of emergency qua the space of exception, that is, the space where law and its protections are suspended—the eponymous subject of the book, *homo sacer*, lived his rather precarious life”.

³⁶ Tal como na edição espanhola cotejada: “a. (...) un conjunto heterogêneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. En sí mismo el dispositivo es la red que se establece entre estos elementos. b. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. c. Como tal, resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber”.

O que estou tentando captar com esse termo é, em primeiro lugar, um conjunto totalmente heterogêneo de discursos, instituições, formas arquitetônicas, decisões normativas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas – em suma, o dito tanto quanto o não dito. Tais são os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é o sistema de relações que se pode estabelecer entre esses elementos. Em segundo lugar, o que estou tentando identificar nesse dispositivo é justamente a natureza da conexão que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Assim, um determinado discurso pode figurar ora como programa de uma instituição, ora como meio de justificar ou mascarar uma prática que se cala, ou como reinterpretação secundária desta, abrindo para ela um novo campo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não discursivos, há uma espécie de jogo de mudanças de posição e modificações de função que também podem variar muito. Em terceiro lugar, entendo pelo termo “dispositivo” [*dispositif*] uma espécie de – digamos – formação que tem como função principal, em um dado momento histórico, responder a uma necessidade urgente. O dispositivo tem, assim, uma função estratégica dominante. Isso pode ter sido, por exemplo, a assimilação de uma população flutuante considerada onerosa para uma economia essencialmente mercantilista: havia um imperativo estratégico atuando aqui como matriz de um dispositivo que gradualmente assumiu o controle ou a sujeição da loucura, da doença sexual e da neurose³⁷.

Com isso, o dispositivo reuniria sob um nome a rede de poder que articula como se manifesta um poder que não se baseava em uma concepção monista de soberania. Esta rede de relações entre elementos que responde a uma emergência e que organiza, possibilita, orienta, fixa e bloqueia relações de força. Isto, na leitura de Frost (2019) e também na de Agamben (2014, p. 12), romperia com universais: “De fato, são os dispositivos que substituem os universais na estratégia de Foucault: não

³⁷ Texto tal como cotejado na edição americana: “*What I’m trying to pick out with this term is, firstly, a thoroughly heterogenous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions—in short, the said as much as the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements. Secondly, what I am trying to identify in this apparatus is precisely the nature of the connection that can exist between these heterogenous elements. Thus, a particular discourse can figure at one time as the programme of an institution, and at another it can function as a means of justifying or masking a practice which itself remains silent, or as a secondary re-interpretation of this practice, opening out for it a new field of rationality. In short, between these elements, whether discursive or non-discursive, there is a sort of interplay of shifts of position and modifications of function which can also vary very widely. Thirdly, I understand by the term “apparatus” a sort of – shall we say – formation which has as its major function at a given historical moment that of responding to an urgent need. The apparatus thus has a dominant strategic function. This may have been, for example, the assimilation of a floating population found to be burdensome for an essentially mercantilist economy: there was a strategic imperative acting here as the matrix for an apparatus which gradually undertook the control or subjection of madness, sexual illness and neurosis*”.

apenas esta ou aquela medida policial, esta ou aquela tecnologia de poder, e não apenas uma generalidade obtida por abstração”³⁸.

A abordagem de Foucault ao dispositivo está inextricavelmente ligada à sua visão do sujeito. O ser humano é constituído como sujeito por relações de poder e dispositivos, que definem uma área de experiência que se manifesta nas e pelas inter-relações mutuamente constitutivas entre discursos, relações de poder e de si, bem como nas diferentes práticas e sistemas envolvidos nessas relações. Nesse sentido, o dispositivo opera como referente nominal para o sujeito, organizando o campo de poder e saber como campo de experiência. Apesar desses dispositivos terem uma força produtiva, na medida em que são responsáveis pela criação da subjetividade e pela ordenação das vidas, a natureza da biopolítica significa que esses mesmos dispositivos também têm um lado negativo, na medida em que controlam e ordenam quais vidas vale a pena preservar e quais não.

Desta maneira, o pensamento de Foucault busca se libertar dessa lógica negativa do dispositivo e, apesar de traçar uma genealogia do dispositivo até a idade moderna e coincidir com o desenvolvimento da biopolítica e da governamentalidade, Agamben (2014) lê uma história muito mais longa para o termo. Ele considera o dispositivo como um referente da constituição da subjetividade, mas traça a raiz do dispositivo no latim *dispositio*, tradução da palavra grega *oikonomia*, ou economia. Ainda que Foucault (2007, p. 192-193) tenha traçado a raiz de *oikonomia* até o termo grego *oikos*, ou casa, e observado o sentido gerencial da palavra, ele também teria defendido que o termo deveria ser traduzido como “conduta”, no sentido de liderança e uma forma de comportamento. No entanto, para Agamben, o arqueo-genealogista estaria perdendo nesse movimento a oportunidade de completar sua análise do dispositivo por não o conectar a uma teologia econômica operante desde a Igreja Cristã Primitiva. No mais, Agamben lê os Pais da Igreja Primitiva (Irineu, Tertuliano e Hipólito) como a reversão do sintagma paulino no mistério da *oikonomia*, não por um meio ontológico, mas por um econômico-governamental, que enfatiza a *práxis* (ZARTALLOUDIS, 2011, p. 62).

O método de Agamben (2009, p. 9), então, concentra-se não em descrições exaustivas, mas em paradigmas singulares que são exemplos de partes do nosso

³⁸ Citação tal como na edição em castelhano: “*Los dispositivos, de hecho, son aquello que ocupa el lugar de los universales en la estrategia foucaultiana: no sólo tal o cual medida de policía, tal o cual tecnología de poder y tampoco una generalidad obtenida por abstracción*”.

presente, permitindo-lhe tornar inteligível um “contexto histórico-problemático” mais amplo. Para ele, a maquinaria da modernidade herdou esse paradigma da lógica interna da Trindade e o implantou em um governo biopolítico que nada mais é do que a arte de exercer o poder, por meio de dispositivos, na forma de uma economia liberal. Assim, a diferença em relação a Agamben é que ele situa o pastorado e a governamentalidade de Foucault em um paradigma econômico, no qual a tomada de decisão soberana é efetivada por meio de uma *oikonomia* e de dispositivos de controle. Ele se distanciaria do contexto da filologia foucaultiana para situar o dispositivo em um novo contexto, de uma maneira muito mais totalizante:

Generalizando ainda mais a já vasta classe de dispositivos foucaultianos, chamarei um dispositivo literalmente de qualquer coisa que de alguma forma tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e proteger gestos, comportamentos, opiniões e discursos de seres vivos. Portanto, não só as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas legais etc., cuja ligação com o poder é, de alguma forma, evidente, mas também a pena, a escrita, a literatura, a filosofia, agricultura, cigarros, navegação, computadores, telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos³⁹.

Assim, Agamben propõe uma divisão massiva: de um lado, os seres vivos e, de outro, dispositivos nos quais os seres vivos são incessantemente capturados. Em suas palavras:

Resumindo, temos, então, duas grandes classes, seres vivos (ou substâncias) e dispositivos. E, entre os dois, em terceiro lugar, os sujeitos. Chamo de sujeito o que resulta das relações e, por assim dizer, de corpo a corpo entre seres vivos e dispositivos⁴⁰.

Desta linha infere-se que o sujeito de Agamben é produzido e totalmente dominado por dispositivos. Ao contrário de Foucault, esse poder é totalizante,

³⁹ Texto tal como na edição em catalão: “*Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y -por qué no- el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos*”.

⁴⁰ Conforme a edição castelhana: “*Recapitulando, tenemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. Y, entre los dos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos*”.

justamente pelo ser um funcionamento da máquina governamental *oikonômica*. Como tal, não é possível a um sujeito escapar ao controle do dispositivo, ou utilizar o dispositivo para construir uma forma de liberdade que transcenda o indivíduo. É essa fuga da transcendência que deixa Agamben concluir que apenas uma posição imanente pode combater essa ameaça.

Assim, conforme o indicado por Pan (2009, p. 61), partindo de Benjamin, Foucault e Schmitt, o paradigma biopolítico de Agamben, ao imaginar um possível espaço de liberdade das inscrições culturais, direcionaria para uma noção de um sujeito vazio, livre da lei, mas ao mesmo tempo vazio de cultura e definido pela vida nua. Com ele criticando a última noção, a imagem de liberdade da lei implicaria na deslegitimação de construções “míticas” como único caminho para a manutenção do sagrado enquanto algo que é mais do que apenas poder ou existência corporal. Na mesma linha, Frost (2019, 27) defende a leitura de que para Agamben: “a única resistência efetiva contra o poder totalizador do dispositivo é a construção de uma forma-de-vida, uma vida que se vive imanentemente e, portanto, não depende de dispositivos para se constituir, nem de qualquer forma de transcendência”⁴¹.

A forma-de-vida, denominada por Agamben *ser-qualquer*, mostra que a humanidade sempre tem a possibilidade de redenção para além da biopolítica, e que os seres vivos podem resistir à dominação. Por fim, em seu livro *A Comunidade que Vem* (1993, p. 93), o autor nos indica que a singularidade do ser-qualquer não precisa mais se fundamentar em um “fora”, pois é uma vida imanente, concebida em toda sua rica diferença de outras singularidades, uma forma-de-vida: “a singularidade qualquer (...) declina, por isso, toda a identidade e toda a condição de pertença, é o principal inimigo do Estado. Onde quer que estas singularidades manifestem (...) tarde ou cedo, surgirão os tanques armados” (AGAMBEN, 1993, p. 68). Essa forma de vida, na qual a vida nua não pode ser colocada em estado de separação ou exceção sagrada, é aquela em que *bios* coincidiria com *zoé*. Forma-de-vida é a vida vivida em sua própria potencialidade de “ser assim”, no próprio plano de imanência. Tal vida é aquela que não depende do dispositivo, ou de uma transgressão transcendente em seu limite.

PARTE II

⁴¹ Original: “The only resistance which is effective against the totalizing power of the dispositif is the construction of a form-of-life, a life which is lived immanently and therefore not reliant upon dispositifs to be constituted, nor any form of transcendence”.

2.3. Dos embriões: anotações provisórias

Posto o supracitado, indica-se aquilo comentado por Reis (2007, p. 17), de que a psicologia (enquanto estudo da *psykhé*, ou alma) em Aristóteles é a peça teórica que fundamenta e coordena toda sua investigação em zoologia, pois são princípios que regem a simultânea e complexa unidade dos seres biológicos. Assim, a evolução das concepções éticas acerca da vida biológica tem um caráter histórico baseado nas contribuições que os homens ligados a esse problema deram ao longo dos séculos. No que tange ao sistema aristotélico, ou modelo tradicional das virtudes, essas concepções se mostram presentes nos sistemas teóricos de alguns estudiosos do pensamento bioético contemporâneo, em especial acerca da potencialidade e do reconhecimento de elementos de continuidade do pensamento humano em relação a pontuais fenômenos com diferentes condições históricas.

Com o novo desenvolvimento técnico-científico e as mudanças políticas e sociais ocorridas no mundo, assim como suas influências no campo das ciências médicas e biológicas, determinou-se a necessidade de constituição de novas concepções ético-morais. Com isso, a excelência no conhecimento médico e biológico e a ética filosófica devem andar conjuntamente. Isso se faz na contramão daquilo que se fundamentou no século XVII, quando, na aurora da modernidade, adotou-se uma postura mais ativa acerca do método experimental, com suas exigências de observação e verificação de hipóteses. A ciência moderna, a partir daí, rompeu-se com a separação entre *episteme* (conhecimento teórico) e *techne* (conhecimento aplicado), remodelando a relação entre discursos científicos, técnicos e epistemológicos.

Por exemplo – no ponto cruz – a intersecção entre os saberes médicos e políticos, foram várias as transformações a partir das quais as ciências passaram a desempenhar um papel determinante nas instituições e práticas políticas. Como indicado por Agamben (1998), estas passaram da anatomopolítica – quando se baseava na disciplina dos corpos e visava o aumento da produção industrializada – para a biopolítica, que se baseava no controle da vida e visava produzir ações subjetivas mais sintonizadas com o modo de vida pós-industrial – tal como teorizado por Foucault. Para tal vida, não interessa mais "fazer viver ou morrer", mas,

fundamentalmente, "fazer sobreviver", produzindo-se aquilo chamado por Agamben de "vida nua" (2004).

Isso posto, colocada a tese dos dispositivos de poder nas democracias modernas e como esses conjugam estratégias biopolíticas com a emergência da força do poder soberano que transforma a vida em vida nua, o fato é que a bioética deve ser um objeto e campo de investigação filosófica rigorosa. Logo, urge a importância de se acentuar esse deslocamento ou flexão, que, ultrapassando o Direito, faz com que a bioética consiga penetrar nessa lacuna, nessa zona indiferenciada em que a biologia e a política se misturam, profanando fronteiras e questionando as próprias definições de vida e *psykhé*. Com isso, a precariedade e uma certa insuficiência da última precisam ser consideradas como condições altamente relevantes em um modo de criação singular de sujeição, em vez de serem usadas como ferramentas em um processo de produção de estados subjetivos que visam apenas a manutenção do "status quo" dominante do poder biopolítico. Como indicado por Agamben (2004, p. 130), talvez a bioética venha para devolver à vida o que lhe é inerente:

O corpo do *homo sacer*, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentara mais tarde como o portador dos direitos e, com uma curiosa oximoro, como o novo sujeito soberano.

Relacionados os registros políticos e biológicos, cabe começar a pensar o estatuto filosófico daquilo que aqui se tomou como estudo de caso, o embrião. Como afirmado por Teles (2004, p. 53):

A definição universal de embrião tem sido uma tarefa difícil para as ciências exatas e, em termos filosóficos, é impossível. Sendo o estatuto do embrião um tema atual e nunca esgotado, nesta 'era do genoma humano', qualquer tentativa para o definir poderá parecer incompleta.

Para se abordar este problema, precisa-se de uma base analítica vasta, passando-se por discursos jurídicos, médicos e filosóficos – este último perguntando-se acerca de proposições ontológicas e históricas, buscando circunscrever, através de tradições filosóficas diferentes (neste caso, de Agamben, na esteira de Foucault, e de Aristóteles), como se pensar a vida virtualmente, isto é, em uma situação cujo corpo

alvo de investigação não se encontra sensivelmente disponível para intelecção por vias empíricas, dado seu status de embrião, não de recém-nascido.

2.4. Avanços teóricos e interdisciplinares: saberes bio-filosófico

Para se seguir com esse trabalho investigativo, tratar-se-á agora de dois registros discursivos distintos, a saber: (i.) o discurso biológico acerca da vida embrionária, visando demonstrar o entendimento hegemônico no campo das Ciências Naturais sobre o desenvolvimento do embrião, assim como suas etapas e marcos temporais, visando circunscrever em que ponto se pode livremente falar de vida e em que ponto essa noção se cruza com o saber filosófico; e (ii.) o discurso filosófico, em especial aquele que buscou interseccionar-se com o as Ciências Naturais, como o vitalismo francês – que aqui seja representado pelos textos de Bichat, que serão analisados a partir da tensão conceitual entre as forças opostas que justificariam o recorte biológico de um domínio do saber, propondo uma concepção mais unitária da vida, com princípios transcendentais, mas não necessariamente metafísicos.

2.4.1. Dos discursos biológicos

Em 1962, Watson e Crick receberam o Prêmio Nobel de Medicina pela descoberta do modelo de dupla hélice do ácido desoxirribonucleico (DNA). A partir da duplicação, replicação e transcrição do DNA, foi demonstrado como a dotação genética é transferida de uma célula para outra. Esse achado confere a identidade genética da vida humana e sua diversidade, fato insubstituível e inalienável. Desde então, foram inúmeros os avanços científicos neste campo. Pela união de um espermatozoide e óvulo o DNA de fita dupla fornece cargas genéticas maduras, a partir do qual uma reação acrossômica, cortical e pela fusão de núcleos, o resultado final é a liberação de sinais bioquímicos geneticamente programados que serão desencadeados um após o outro sem a necessidade de reprogramação ou intervenção adicional em qualquer um de seus diferentes estágios evolutivos. Em outras palavras, a fecundação seria a culminação de um processo iniciado entre dois gametas 46 XX e 46 XY, que implicitamente levam à sua maturação, passando de um estado de repressão molecular para uma ativação de sinais bioquímicos que definem

a vida de sua união, evento conhecido como zigoto, que constitui o primeiro período ou estágio da vida (LÓPEZ-MORATALLA & IRABURU-ELIZALDE, 2004).

Assim, no período pré-concepcional, é evidente que a culminância da união desses dois núcleos é consequência de um processo de espermatogênese e ovogênese⁴², que por sua vez implica uma série de sinais ou marcadores previamente dados para que ela seja eficaz, um projeto de fertilização natural que, por sua vez, chega ao fim com sucesso. Assim, o processo de fecundação pode ser considerado como uma cadeia que termina adequadamente com a consequente formação de um zigoto (LÓPEZ-MORATALLA & IRABURU-ELIZALDE, 2004).

Dentre os mais relevantes avanços no campo da reprodução humana, podem ser mencionadas algumas com certo interesse prático, entre elas: a obesidade como fator de risco em casos de esterilidade, a detecção e o tratamento de patologia ginecológica em estudos básicos e avançados de fertilidade passível de tratamento, a possibilidade de descartar patologia hipotálamo-hipofisária-gonadal por meio de padrões hormonais bem caracterizados na fase inicial do ciclo menstrual, a melhor abordagem nas falhas gonadais tratáveis, os avanços nos testes de estimulação ovariana, a contribuição do estudo ultrassonográfico com seus notáveis avanços no campo da fertilidade, os diversos avanços na determinação da reserva folicular, como testes preditivos capazes de obter um ciclo natural ou estimulado potencialmente fértil (MURCIA-LORA & ESPARZA-ENCINA, 2009).

A nível invasivo, são múltiplos os desenvolvimentos da fertiloscopia, laparoscopia e métodos de imagem como a histerossalpingografia (HSG), que permitiram determinar melhor a integridade do trato genital ou tratar adequadamente algumas patologias relacionadas com a redução da fertilidade. Avanços significativos também foram alcançados na compreensão do fator cervical, o que provavelmente permitirá vislumbrar e aprimorar os tratamentos para astenoteratozoospermia, que atualmente são realizados por meio da eliminação de processos infecciosos, radicais livres, fatores tóxicos como tabagismo ou estimulação gonadal, entre outros. Esses avanços têm permitido, inquestionavelmente, uma melhoria no diagnóstico e manejo da fertilização nos últimos anos (VANRELL, 2000).

⁴² A idade nas mulheres parece ser um dos determinantes biológicos característicos da dotação folicular. Atualmente, em recentes congressos de fertilidade, tem sido demonstrado que a idade fértil é uma das principais limitações naturais para que um ovário forneça um número suficiente de folículos com seus respectivos óvulos potencialmente capazes de serem fertilizados (MURCIA-LORA & ESPARZA, 2012).

Acerca do período pré-implantacional (determinado entre os dias 1 e 6), pode-se dizer que do primeiro dia de vida intrauterina ao sexto o embrião não implantado ou blastocisto é geneticamente programado para apoptose (morte celular), ou para continuar seus diferentes estágios evolutivos. Nesse intervalo de tempo, não seria necessário realizar nenhum diagnóstico genético de pré-implantação, pois em um curto período de tempo – uma semana, aproximadamente –, estarão disponíveis meios não invasivos suficientes para determinar a viabilidade do processo em andamento. Pela possível manipulação genética, pelos processos de congelamento/descongelamento e pela eliminação de embriões devido à falta de garantias suficientes para passar os requisitos de viabilidade que garantem sua implementação, esta etapa é caracterizada pela grande vulnerabilidade (evitada em programas de fertilização natural) a que o embrião está exposto – especialmente em protocolos de ART (MURCIA-LORA & ESPARZA-ENCINA, 2009).

Após o sexto dia, já na fase implantacional, até o décimo-quinto dia de vida intrauterina, ocorre uma série de trocas moleculares entre o embrião e o endométrio, caracterizadas sobretudo pela formação do sincitotrofoblasto, que será a estrutura natural e fisiológica que permitirá a intercomunicação de todos os nutrientes para que ocorra o desenvolvimento adequado do embrião. Desde então, a detecção no sangue e na urina foi possível e, algumas semanas depois, a determinação da gonadotrofina crônica humana (HCG), um marcador clássico de fácil acesso que permite o diagnóstico simples e eficaz de um blastocisto em processo de implantação, sem a necessidade de métodos invasivos (BRUCE, 2004).

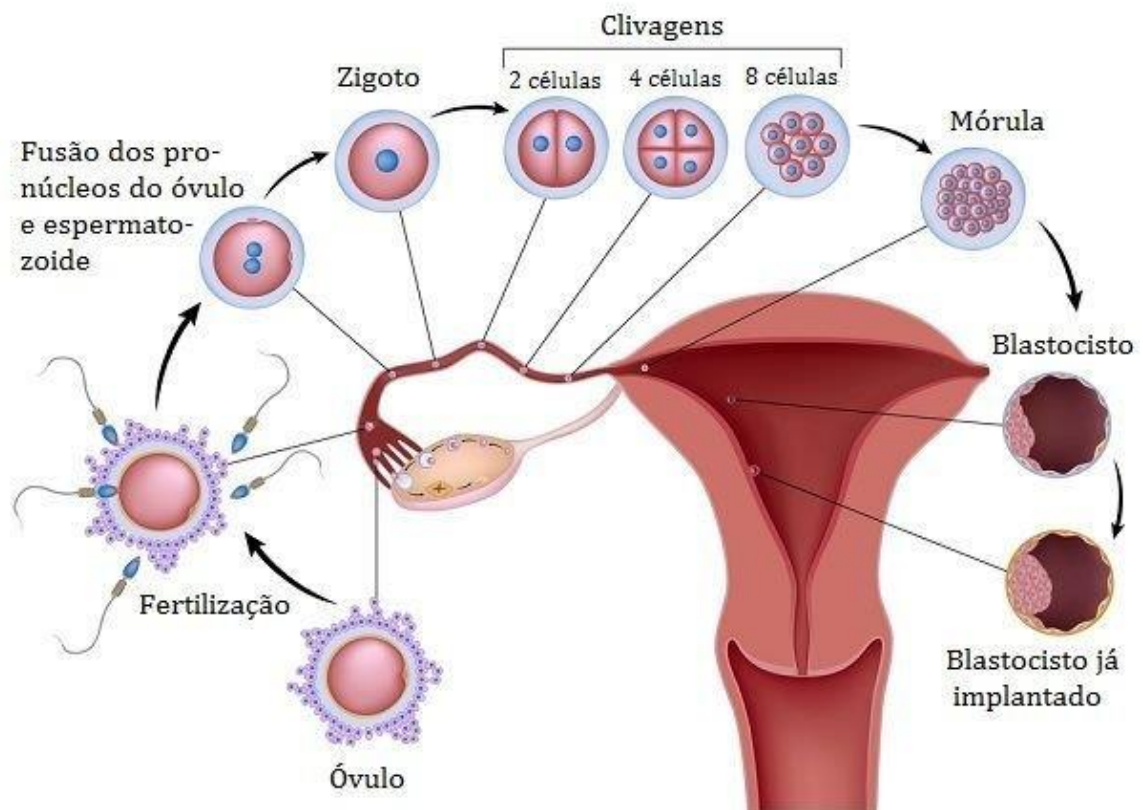
Ainda, novas técnicas diagnósticas ultrassonográficas não invasivas corroboram com a ausência de menstruação acompanhada de dosagem de HCG na urina corresponde a um embrião vivo em evolução na maioria dos casos. Atualmente, em fase inicial, o diagnóstico é conseguido por meio de técnicas laboratoriais não invasivas e inócuas, e graças à contribuição do ultrassom, ao acompanhamento do processo evolutivo de um embrião e ao diagnóstico dos possíveis riscos que ocorrem nos períodos iniciais de gestação. No mais, a intervenção nesses estágios iniciais consiste em avaliar o desenvolvimento fetal por meio de marcadores bioquímicos e ultrassonográficos para rastreamento de doenças, que, sobretudo, se revelam no período entre oito e vinte semanas no diagnóstico pré-natal (BRUCE, 2004).

Circunscrito entre as vinte semanas de gravidez, o período de controle pré-natal permite evidenciar algumas anomalias cromossômicas que podem se tornar

incompatíveis com a vida, que seguem um curso natural, seja a morte intrauterina, seja a morte no período neonatal precoce sem a necessidade de intervenção médica desproporcional para acelerar a morte celular. A maioria desses controles permite verificar o desenvolvimento adequado e uma ordem programada como consequência da genética de um cariótipo normal 46 XX ou 46 XY. Nesse intervalo, o pré-natal tende a atestar o bem-estar fetal por meio de avaliação bioquímica, curvas de crescimento fetal e controles cardiotocográficos que permitem a intervenção precoce e comportamento obstétrico benéfico na relação materno-fetal fora do ambiente intrauterino (CALLEN, 2000).

Desta maneira, o desenvolvimento embrionário começaria com a formação do zigoto, passaria pelo processo de mitose (a saber, da divisão celular), as clivagens, e a fixação do zigoto nas paredes uterinas (fase de nidação). Este período, composto por quatro subfases, dura cerca de uma semana, em que a primeira divisão zigótica ocorreria nas primeiras 24 horas desde a fertilização.

Imagem 1: Fases de desenvolvimento embrionário⁴³



⁴³ Imagens 1, 2 e 3 disponíveis em: <https://www.todamateria.com.br/desenvolvimento-embrionario-humano/>.

Seguindo o esquema acima, entende-se que a ovulação é correspondente à primeira fase do desenvolvimento embrionário, quando o ovário libera o ovócito secundário para a tuba uterina, iniciando o período fértil, que, quando em caso de intercuro sexual, permite a fecundação do óvulo pelos espermatozoides; caso isso não ocorra, o útero iniciará o processo menstrual e recomeçará seu ciclo até nova ovulação. Com isso, após a fertilização do óvulo pelo espermatozoide, na tuba uterina há união dos núcleos e do conteúdo genético, iniciando a formação do zigoto. É neste ponto que se inicia o processo mitótico, em que as diversas divisões zigóticas ocorrem, encaminhando essa massa celular para o útero.

Ainda, vale ressaltar que o zigoto é considerado a primeira célula do ser, sendo formada logo após a fertilização ovular pelo espermatozoide, quando ocorre a fusão dos núcleos celulares no processo de cariogamia. Com as mitoses zigóticas, muitas outras células se originam e, ao permanecerem unidas, formaram o embrião propriamente dito. Com as clivagens e segmentações, essa divisão do zigoto estaria originando, inicialmente, duas células de distinção: os blastômeros, que, em seguida, devem se dividir novamente em progressão geométrica dupla, isto é, indo de duas (2) células, para quatro (4), oito (8) etc., até a formação de um corpo celular de estágio mais avançado, nomeado mórula (dada sua similaridade com a amora), que passará por novas divisões formando o blastocisto, que se diferencia por apresentar uma cavidade interna (blastocela).

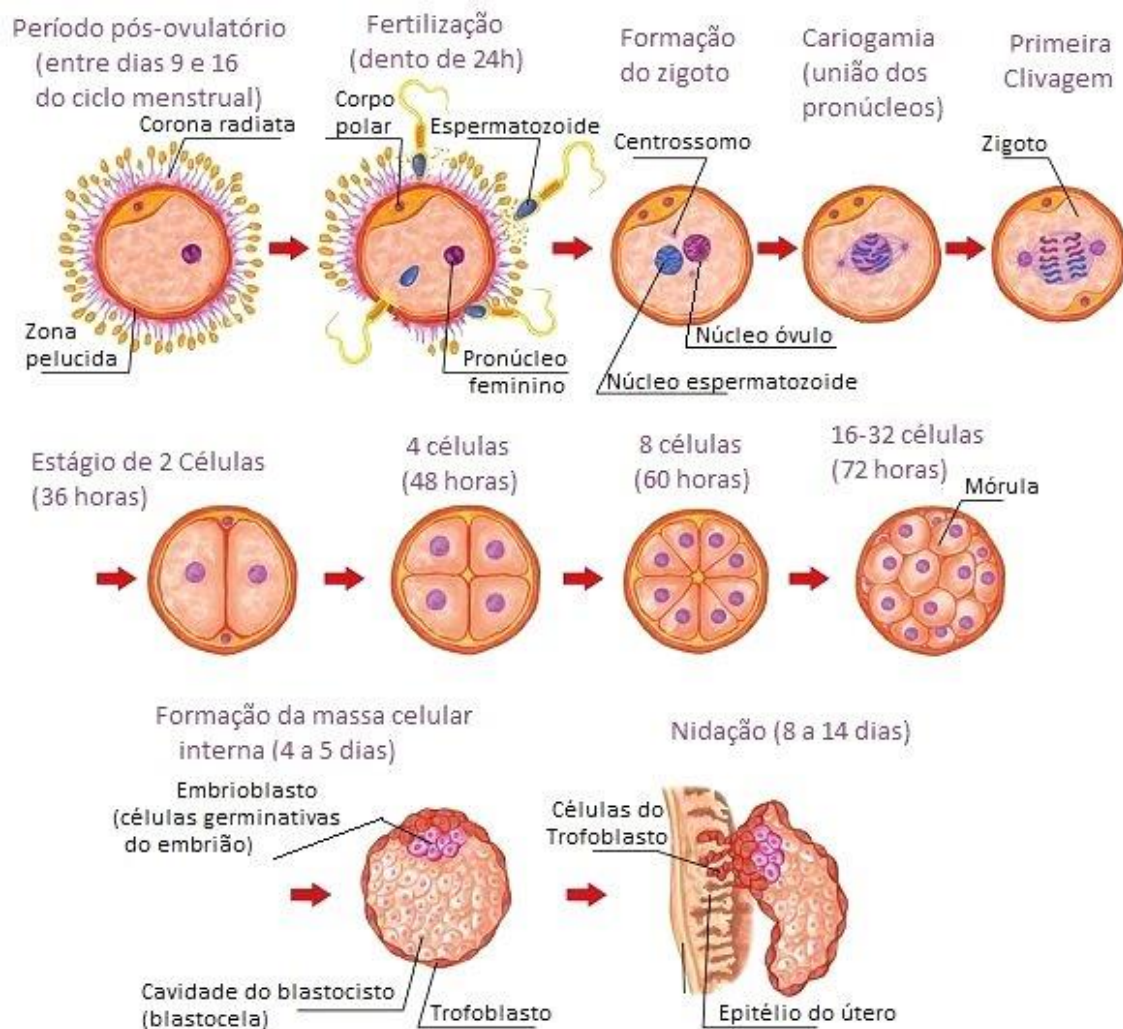
Imagem 2: Estrutura do blastócito



Com o início do estágio nomeado blastocisto (chamado de embrioblasto, que possui uma massa de células germinativas no seu interior), o zigoto irá se fixar nas

paredes do endométrio uterino, em processo chamado de nidação. Caso a nidação for bem-sucedida, iniciar-se-á a gestação do embrião; caso contrário, o blastocisto será eliminado na menstruação. O embrião continua o seu desenvolvimento com a formação do cório, do âmnio, do alantoide e do saco vitelínico, cujas funções são, respectivamente, proteger, nutrir e realizar as trocas entre o embrião e meio externo, através do corpo materno para a formação dos anexos embrionários. Com isso, os nexos embrionários darão lugar aos folhetos embrionários, camadas celulares que originarão os tecidos e órgãos embrionários (processo nomeado organogênese).

Imagem 3: Clivagens do Zigoto⁴⁴

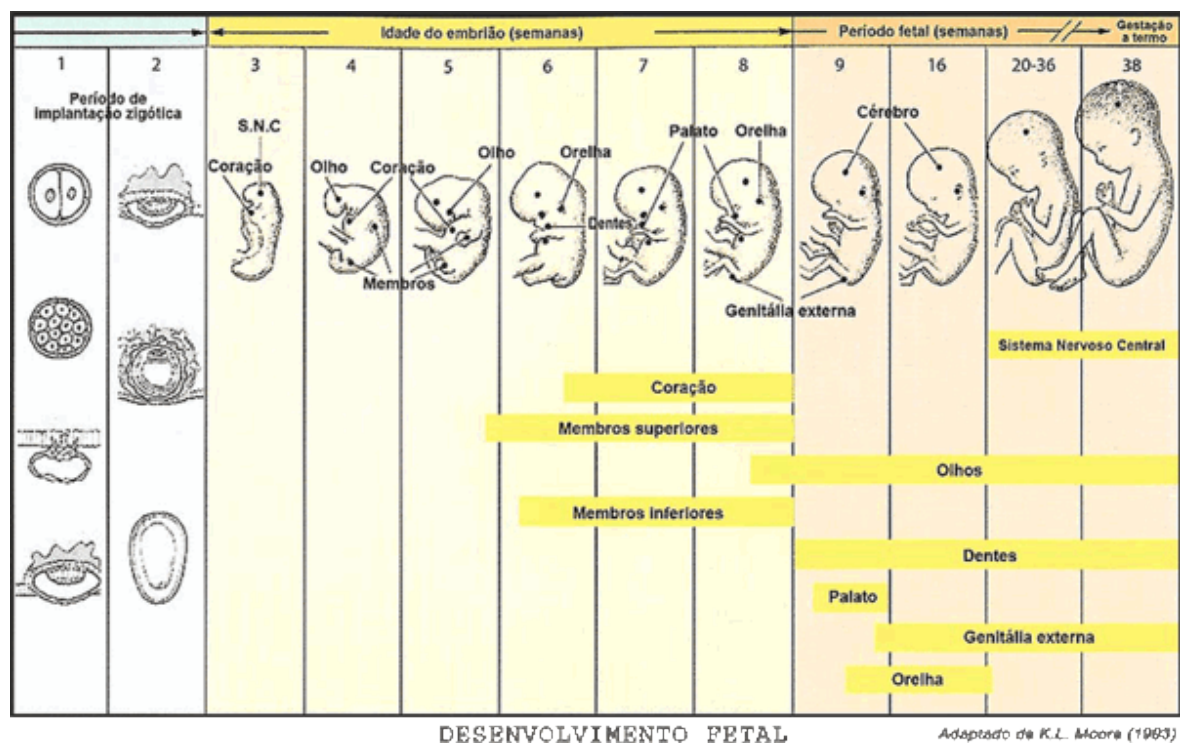


Ainda, com a fixação embrionária na parede uterina, a multiplicação celular se estrutura de forma linear, em suas camadas chamadas folhetos

⁴⁴ Esquema expositivo da formação zigótica, assim como da clivagem e nidação.

embrionários, onde surgirão dobras germinativas de estruturas funcionais para a gestação, os chamados nexos embrionários. O âmnio, preenchido pelo líquido amniótico, e desenvolvido com o coração, garante a locomoção e a proteção desse corpo. A ligação com o tecido uterino, formando as vilosidades coriônicas, originarão a placenta pela penetração da parede do útero, assim como a circulação sanguínea pelo saco vitelínico. Com a organogênese (prossequindo na terceira semana de gestação) surgem, então, (i.) a ectoderma, com o sistema nervoso e órgãos do sentido, a saber: o encéfalo, a medula espinhal e a coluna vertebral; (ii.) a mesoderma, com os ossos, cartilagens, músculos e sistemas circulatório, excretor e reprodutor; e (iii.) a endoderma, com o sistema digestivo, fígado, pâncreas, tubo digestivo e pulmões.

Imagem 4: Desenvolvimento fetal⁴⁵



Desta maneira, entre a terceira e oitava semana esse corpo celular aparece com a designação embrionária, tornando-se um feto somente após o início da nona semana. Neste período uma série de ciclos germinativos se encerram, a saber, neste ponto, ter-se-ia já o coração, os membros superiores e inferiores. Com dois meses, o ponto de intersecção mais claro para ser aquele que finda o ponto de investigação

⁴⁵ Disponível em: <https://ceak.org.br/cavi/o-corpo-humano-a-fecundacao-e-desenvolvimento-fetal/>

desta pesquisa, de acordo com a constituição argumentativa baseada no discurso médico-biológico contemporâneo, seria o término do desenvolvimento do coração, responsável pelo sistema circulatório, dado que os olhos e o sistema nervoso central continuarão a se desenvolver até a trigésima oitava semana, e os ouvidos só terão seu desenvolvimento findado na vigésima primeira.

2.4.2. Do vitalismo francês

De forma provisória, vale-se iniciar com algumas indicações acerca do pensamento fisiologista francês, em especial de Bichat, que ganhou proeminência no fim do século XVIII com seu papel central na criação de uma ciência da histologia. De fato, ele foi o primeiro a ver os órgãos do corpo como sendo formados pela especialização de unidades simples e funcionais (tecidos). Bichat também é conhecido como um dos grandes teóricos do vitalismo. Para ele, a anatomia geral é o ramo da medicina que estuda os tecidos simples, que são elementos estruturais e vitais. Os tecidos são mais simples que os órgãos e consistem em combinações de vasos e fibras entrelaçadas. O corpo humano é dividido em 21 tipos diferentes de tecidos, sendo eles os nervosos, vasculares e mucosos. A anatomia descritiva é a parte da anatomia que trata das formas e combinações de tecidos simples. Os órgãos são compostos de conjuntos de tecidos e são componentes de entidades mais complexas chamadas "sistemas de órgãos" (BARBARA, 2016, p. 3).

A combinação de vários órgãos encarregados do desempenho de uma função especial é chamada de aparato (*apparatus*). Bichat, portanto, vai da história isolada de cada um dos principais elementos que fazem parte da estrutura dos aparelhos à descrição destes e às funções e propriedades dos órgãos que os constituem. A anatomia geral é, a esse respeito, uma introdução essencial à anatomia descritiva e à anatomia fisiológica. Embora tenha sido fortemente influenciado pelo sensualismo de Étienne Bonnot de Condillac e seu método analítico, mais tarde adaptado à medicina por Philippe Pinel, Bichat rejeitou suas especulações nosológicas (CONRAD *et. al.*, 1995, p. 412).

No entanto, ele manteve a teoria de Pinel sobre lesões de membranas mucosas, que desenvolveu ainda mais definindo categorias anatômicas gerais como tipos de tecidos. Para tanto, Bichat utilizou critérios de continuidade espacial. Ele localizou os tecidos dentro das cavidades em continuidade com a pele primeiro e

depois os dividiu em dois grupos, cujos tecidos estavam em continuidade. Assim, um primeiro grupo está no interior do nariz, boca, faringe, laringe, esôfago, estômago, intestino e ânus. Um segundo grupo está na uretra, ureter, próstata e vagina. No mais, segundo Bichat, por exemplo, a origem das cicatrizes na pele estaria diretamente relacionada à estrutura do tecido celular. Dentro do processo de reparação de feridas na pele, ele distinguia entre cicatrização por segunda intenção (*sanatio per secundam intentionem*) e cicatrização por intenção primária (*sanatio per primam intentionem*).

Sanatio per secundam intentionem é dividida em quatro períodos: inflamação, aparecimento de espinhas, supuração, eliminação de espinhas e aparecimento da membrana cicatricial. Durante a *sanatio per primam intentionem*, os três últimos períodos desaparecem. O estágio de inflamação é seguido pelo de cicatrização do tecido. O tecido celular influencia na formação de cicatrizes, bem como na formação de tumores e cistos. Isso destaca a natureza celular de todos os tumores e cistos. Com isso, Bichat classificou os distúrbios de acordo com uma anatomia diferente de todos os tratados de seu tempo. Ao examinar órgãos e tecidos anatômicos saudáveis e doentes, ele definiu categorias anatômicas gerais e reais, que eram indefiníveis apenas com anatomia, fisiologia ou patologia (BARBARA, 2016, p. 9).

Isso posto, o *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1801) estaria dividido em duas partes: a primeira parte apresentando as pesquisas filosóficas de Bichat sobre a vida e a segunda suas pesquisas experimentais sobre a morte. Nas primeiras pesquisas filosóficas sobre a vida, ele divide os órgãos do corpo em externos, que interrompem sua atividade por um certo período, e internos, que funcionam continuamente. Além disso, ele fez a distinção entre a vida animal, também conhecida como vida externa, e a vida orgânica, também conhecida como vida interna. Desta maneira, a vida animal abrangeria o sistema nervoso central, o cérebro e a medula espinhal, pois essa é a ordem de interação ativa e reativa entre coisas e condições circundantes. Ou seja, quando a vida animal está presente em um corpo, o animal estabelece relações entre si e o ambiente. Torna-se consciente; tem reações emocionais guiadas por informações sensoriais; move-se voluntariamente e transmite seus sentimentos (VILA, 1988, p. 427).

A vida animal é simétrica, ou seja, possui regularidade de tal forma que o cérebro é a altura. Funciona harmoniosamente e em intervalos irregulares; começa no nascimento; possui a capacidade de ser educado e de expandir seus limites naturais. Ao decorrer de *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1801, p. 3),

Bichat procurou naturalizar a história do progresso humano de acordo com a função da animalidade. Ao colocar a vida animal no modo cultural da cidadania ("*être l'habitant du monde* ") e o da conjugalidade ("*marier son existence à celle de tous les autres*"), Bichat "socializa a animalidade como uma classe fisiológica"⁴⁶.

Além disso, ele acredita que a natureza que modula a crescente complexidade da vida animal e, ao mesmo tempo, opera nos modos já culturais de relação com o meio social é por si mesma bem ordenada e racional. Na teoria de Bichat (1801, p. 130), a cultura afeta a perfeição dos órgãos. Isso explica como algumas pessoas alcançam "*une perfection qui ne leur est naturelle et qui les distingue spécialement des autres*"⁴⁷. Assim, a educação e a cultura completam e aperfeiçoam a especialização natural da vida animal. A vida orgânica é passiva e, em grande parte, não observada. É a ordem interna que está envolvida nas formas de vida vegetal e animal. A vida orgânica está focada no coração. É assimétrico e não necessita de regularidade de movimento. Fica restrito ao interior, ao inteiramente nutritivo. Está presente desde o início da gravidez e não pode expandir seus limites naturais.

Assim, a vida orgânica não está sujeita a nenhum modo de influência cultural e social. No entanto, é suscetível à influência de objetos inspiradores de paixão. A paixão é uma intrusa incontrolável que invade o corpo através dos humores e deixa um impacto eterno nas funções orgânicas com o aparecimento do temperamento e do caráter. Desta maneira, visando se chegar à tensão conceitual entre vida e morte, deve-se, primeiramente, introduzir a distinção entre sensibilidade e contratilidade-irritabilidade. Pondo que Bichat rejeitou a explicação fornecida por muitos médicos de Montpellier de que os fenômenos vitais são o resultado da *psykhé* ou de forças vitais maiores, ele postulou que as leis vitais, como sensibilidade e contratilidade-irritabilidade, precisam substituir as *psykhés* e as forças vitais abstratas. Essas leis vitais podem ser observadas experimentalmente e minuciosamente investigadas.

Ao examinar a função do corpo, Bichat (1809, p.70) percebeu que as forças da sensibilidade e da contratilidade-irritabilidade estão presentes na vida orgânica e animal. Na primeira, a sensibilidade é a "faculdade de receber uma impressão", e, na segunda, "a faculdade de receber uma impressão e, além disso, de remetê-la a um

⁴⁶ Traduções: "ser o habitante do mundo"; "casar a própria existência com a de todas as outras".

⁴⁷ Tradução: "uma perfeição que não lhes é natural e que os distingue especialmente dos outros".

centro comum”⁴⁸. Na vida orgânica, a operação da sensibilidade e a estimulação da contratilidade-irritabilidade por ela induzida derivam da "relação [*rapport*] que existe entre a sensibilidade de cada órgão e os corpos que lhe são externos”⁴⁹. Como resultado, as sensibilidades orgânicas causam imediatas contratilidades-irritabilidades nos tecidos e nos órgãos com os quais estão conectadas.

Em contraste, as sensibilidades dos animais enviam impressões ao cérebro. O cérebro está consciente dessas sensibilidades, mas pode ou não as perseguir para acender contratilidades-irritabilidades animais. As sensibilidades não produzem em si nenhuma ação. No sistema de Bichat (1801, p. 116), a sensibilidade em qualquer órgão é capaz de ativar eficientemente uma contratilidade correspondente. A sensibilidade orgânica é dividida em “contratilidade orgânica sensível” e “contratilidade orgânica insensível”. Desde o século XVII, as forças da sensibilidade e da contratilidade-irritabilidade têm sido consideradas como a base da vida. Assim, Bichat fundou uma nova ciência da natureza dos organismos vivos com o vitalismo baseado no conceito das doutrinas vitais anulantes das leis físicas (PALEOLOGOU, 2022).

No Prefácio do *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Bichat (1801), definiu a vida como o conjunto daquelas funções que resistem à morte. A vida é uma reação do corpo vivo contra as forças de decomposição que o atacam e finalmente triunfam sobre ele. Vida e morte são duas categorias distintas, cada uma com sua própria força. O organismo é uma ilha de vitalidade enquanto as forças vitais persistirem. Nas pesquisas experimentais sobre a morte, Bichat ilustrou o papel independente do coração, dos pulmões e do cérebro no funcionamento dos sistemas fisiológicos. O coração sustenta a vida bombeando sangue para os tecidos do corpo. O cérebro atua nos nervos, com a ajuda do galvanismo. Os pulmões suprem o corpo com nutrição e evitam o envenenamento por sua ação no sangue. Em seu livro, como primeiro passo, Bichat (1809, p. 136-142) observou a dependência fisiológica do cérebro em relação ao coração (“ora, o coração só pode agir sobre o cérebro de duas maneiras: a saber, pelos nervos, ou pelos vasos [sanguíneos] que servem para uni-los. Esses dois órgãos de fato não têm outros meios de comunicação”)⁵⁰; disse, logo

⁴⁸ Texto tal como traduzido pela edição inglesa: “*the faculty of receiving an impression*”; “*the faculty of receiving an impression and moreover of referring it to one common center*”.

⁴⁹ Tradução tal como feita pela edição inglesa: “*rapport which exists between the sensitivity of each organ, and bodies which are external to it*”

⁵⁰ Texto tal como traduzido na edição americana utilizada: “Now the heart can only act upon the brain in two ways: namely, by the nerves, or by the [blood] vessels which serve to unite them. These two organs indeed have no other means of communication”

em seguida, que, como resultado, o movimento do sangue, comunicando-se ao cérebro, mantém a ação e sustenta a vida deste.

Em suma, Bichat (1801, p. 202) descobriu a função primária e fundamental do coração, que é sustentar os tecidos do cérebro, agitando-os. Qualquer interrupção do fornecimento normal de sangue aos tecidos do cérebro interrompe a atividade do deste de uma só vez. A compreensão das relações fisiológicas entre o coração e o cérebro levou Bichat a determinar a anatomia do crânio e dos vasos sanguíneos que conduzem o sangue para ele. A concha externa e convexa do crânio direciona o movimento arterial para os tecidos do cérebro. As veias, conduzindo um fluxo contínuo de sangue gradualmente para longe do cérebro, estão localizadas contra a superfície interna e côncava do crânio. Em seu conjunto discursivo, Bichat (1801, p. 247) explorou o efeito da morte do coração “sobre todos os órgãos” e “sobre a morte geral”. A interrupção da circulação do sangue resultante da morte do coração nos órgãos que são supridos por ele é a causa de sua falência e morte em um breve período.

Para circunscrever esse avanço, pode-se dizer que a investigação dos três sistemas vitais – a saber, o coração, o cérebro e os pulmões – levou Bichat (FOUCAULT, 1977, p. 161) a hierarquizá-los seguindo os limites e a escala de suas ações e efeitos. Pela primeira vez na história da medicina, há um “domínio conceitual da morte” e um desvelamento de seu processo gradual: nem todos os órgãos morrem de uma só vez. Além disso, Bichat estabeleceu a fisiologia como uma ciência irreduzível às ciências físicas. O objetivo desse conceito era explicar as propriedades importantíssimas da animalidade à luz dos seguintes processos antitéticos: animal/vida externa, sensibilidade versus vida orgânica/interior, contratilidade; vida versus morte (PALEOLOGOU, 2022). Assim, com a constituição dos saberes clínicos, tal como indicado por Foucault (1977, p. 139), é possível dizer que:

E nesta nova imagem que dá de si mesma, a experiência clínica se arma para explorar um novo espaço: o espaço tangível do corpo, que e ao mesmo tempo esta massa opaca em que se ocultam segredos, invisíveis lesões e o próprio mistério das origens. E a medicina dos sintomas, pouco a pouco, entrara em regressão, para se dissipar diante da medicina dos órgãos, do foco e das causas, diante de uma clínica inteiramente ordenada pela anatomia-patológica. E a idade de Bichat.

Em um conflito entre figuras do saber (a saber, entre Bichat e Morgagni), estrutura-se um saber sobre a visibilidade dos mortos, mas não só, estrutura-se também um novo olhar, uma experiência de visualização da superfície, não somente

no sentido da clínica, mas sim de uma superficialidade do observado, não mais da estrutura do observador, operando um deslocamento realista que irá originar o positivismo médico (FOUCAULT, 1977, p. 147).

É nesses jogos de configuração de generalidades concretas e estruturas lógicas do pensamento nosológico que se funda também, não uma geometria dos órgãos, mas uma ordem de classificação, uma anatomia patológica baseada no ordenamento mais do que na localização. Insere-se aqui, com a análise real por superfícies perceptíveis, um pensamento classificatório do século XIV, dando novo vigor ao projeto nosológico e anatomia patológica. Contudo, acerca de uma clínica dos sintomas, Foucault (1977, p. 153) irá dizer que “a anatomia só lhe oferece o cadáver”, pois o fenômeno da morte irrompe em elementos inseparavelmente mórbidos e intimamente articulados com conjuntos temporais de sintomas e de espacialidade tecidual (URQUIJO, s.d., p. 53).

Ainda, como se sabe, um dos principais problemas que Foucault aborda em *As Palavras e as Coisas* (2000) é essa mutação do conhecimento que ocorre entre a formação clássica do século XVII e o surgimento das “ciências do homem” no século XIX. No início do quinto capítulo desta obra, Foucault afirma que entre os séculos XVII e XVIII uma nova curiosidade expandiu as ciências da vida, visando tornar a história tradicional mais complexa. Em suas palavras:

O mecanismo cartesiano, que constituiu mais tarde um obstáculo, teria sido primeiro como que o instrumento de uma transferência, e teria conduzido, um pouco à sua revelia, da racionalidade mecânica à descoberta desta outra racionalidade que é a do ser vivo (...). No registro das manifestações, os historiadores assinalam, em seguida, as formas variadas que assumiram essas ciências novas da vida (...). Elas teriam sido mecanicistas, de início, sob a influência de Descartes, e até o fim do século XVII (...), mas, durante todo o século XVIII, os temas vitalistas teriam assumido ou reassumido seu privilégio, para se formularem, enfim, numa teoria unitária — esse vitalismo que, sob formas um pouco diferentes, Bordeu e Barthez professam em Montpellier, Blumenbach, na Alemanha, Diderot e depois Bichat, em Paris (FOUCAULT, 2000, p. 173).

Contudo, as coisas se mostram mais complexas que isso, dirá Foucault. Tanto o título da seção (*O que dizem os historiadores*) quanto a conjugação do condicional nos alertam para o anacronismo de voltar ao século XVIII em uma história das ciências da vida. A razão para isso é que, até então, “a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos

e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural*” (FOUCAULT, 2000, p. 173. Grifos do autor). É nesse jogo historicizante, então, que podemos remodelar e reestabelecer regras para o questionamento que se vem traçando aqui. Como vem indicando Foucault, o projeto de Bichat, assim como da linha vitalista, é um esforço para definir a especificidade da vida, em especial em oposição à morte; uma nova deformação na estrutura do saber e dos discursos que se insere e se exerce dentro dos elementos da história natural, modificando-se os métodos e técnicas da taxonomia, assim como de suas condições de possibilidade.

O orgânico torna-se o ser vivo e o ser vivo é o que produz, crescendo e reproduzindo-se; o inorgânico é o não-vivo, o que não se desenvolve nem se reproduz; é, nos limites da vida, o inerte e o infecundo — a morte. E se se mistura à vida, é como aquilo que nela tende a destruí-la e a matá-la. “Existem em todos os seres vivos duas forças poderosas, muito distintas e sempre em oposição entre si, de tal sorte que cada uma delas destrói perpetuamente os efeitos que a outra consegue produzir”⁵¹. Vê-se como, fraturando em profundidade o grande quadro da história natural, alguma coisa como uma biologia vai tornar-se possível; e como também poderá emergir nas análises de Bichat a oposição fundamental entre a vida e a morte (FOUCAULT, 2000, p. 318).

Nesse sentido, o vitalismo, mais do que uma nova racionalidade, é um dos muitos efeitos desses eventos que marcam a ruptura epistêmica diagnosticada pela arqueologia foucaultiana. Desta mesma forma, Deleuze (1988), em seu livro sobre Foucault, oferece um resumo sucinto e fiel dessa jornada. A episteme clássica – condição de possibilidade da história natural dos séculos XVII e XVIII – encontra seu meio no elemento da representação e articula a possibilidade de ver o que pode ser dito e vice-versa. Dada esta pertença comum das coisas e da linguagem, a história natural fará um esforço para reduzir a distância entre as duas e “conduzir a linguagem o mais próximo possível do olhar e, as coisas olhadas, o mais próximo possível das palavras” (FOUCAULT, 2000, p. 181). Definida por seu campo de visibilidade, a história natural tem como objeto extensões: superfícies e linhas que os seres observados percorrem, delineando estruturas de designação de acordo com sua forma e quantidade.

Onde o visível é filtrado, os seres emergem à luz em um sistema contínuo de identidades e diferenças. Nesse sentido, a representação é desdobrável ao infinito, e

⁵¹ Referência indicada por Foucault: « Lamarck. *Mémoires de physique et d'histoire naturelle*, 1797, p. 248 ».

o "personagem" é aquela estrutura que designa o nome comum da heterogeneidade dos seres vivos. A análise do "personagem" é diferencial, pois seja animal ou vegetal, advém de uma abordagem metódica ou sistemática, sua análise de identidades e diferenças pressupõe que todas as designações são feitas segundo uma certa relação com todas as outras designações possíveis. Esse domínio da empiricidade, como Foucault o chamará, é o "mundo da representação infinita", que surge do encontro entre as forças no homem (imaginação, vontade etc.) e as forças de elevação ao infinito vindas do "fora" (conceito que Foucault toma emprestado de Blanchot). Este encontro constitui, no século XVII, a forma-Deus a partir da qual não só o homem e os seres, mas também os atributos divinos, serão definidos pela limitação. Nesse contexto, o objeto de qualquer investigação é aquele capaz de ser desdobrado ao infinito, aquele "que não é infinito em si mesmo, mas que, no entanto, pode ser desenvolvido em um grau infinito e, conseqüentemente, entra em uma cena, ou série ilimitada, ou continua que pode ser prolongado" (DELEUZE, 1988, pp. 125-126)⁵².

É nessa linha que Jacob (1999, p. 76/54)⁵³ retoma o esquema foucaultiano sugerindo que o sucesso da taxonomia clássica se deve ao estabelecimento de uma "ordem no caos das formas visíveis". Coincide também em localizar o limiar de passagem nas relações entre o órgão e a função: a busca de generalidades pela história natural será abandonada por uma anatomia comparada que analise as relações internas entre os elementos visíveis. Cuvier⁵⁴, emblema dessa nova empiricidade, não verá mais a importância de uma função vital (digestão, respiração etc.) segundo a preponderância de um órgão, mas compreenderá a preponderância dos órgãos comuns segundo a importância hierárquica das funções vitais (FOUCAULT, 2000, p. 367). A partir de Cuvier, "a identidade das espécies se fixará também por um jogo de diferenças, mas que aparecerão sobre o fundo das grandes unidades orgânicas com seus sistemas internos de dependência", pois "as leis internas do organismo tornar-se-ão, no lugar dos caracteres diferenciais, o objeto das ciências da natureza" (FOUCAULT, 2000, p. 200).

⁵² Texto tal como na edição inglesa cotejada: "the world of infinite representation"; "that is not infinite in itself, but which none the less can be developed to an infinite degree and consequently enters into a scene, or unlimited series, or continuum that can be prolonged".

⁵³ Citação original: "orden dentro del caos de las formas visibles".

⁵⁴ Segundo Medeiros (1981, p. 40), Cuvier teria sido o responsável pelo ato epistemológico de rompimento da "representação clássica do conceito diretor de natureza", em que "ato epistemológico", poder-se-ia entender tal como aquilo que "corresponde a saltos do gênio científico que traz impulsos inesperados no curso do desenvolvimento científico". O ato epistemológico divide o curso de uma história" (CANGUILHEM, 2012, p. 191).

Com ele também, na análise do ser vivo, as analogias de tipo aristotélico são restauradas, já que “semelhantes relações eram perfeitamente conhecidas na idade clássica; mas serviam apenas para determinar funções; não eram utilizadas para estabelecer a ordem das coisas no espaço da natureza”. O resultado disso é que “a função, definida sob a forma não-perceptível do efeito a atingir, vai servir de meio-termo constante”, pois “há história natural quando o Mesmo e o Outro pertencem a um único espaço” e “a biologia torna-se possível quando essa unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade mais profunda e como que mais séria do que ela” (FOUCAULT, 2000, p. 363). Resulta-se que “toda a experiência clássica da diferença que então se abala e, com ela, a relação entre o ser e a natureza”. Nos séculos XVII e XVIII, “a diferença tinha por função religar as espécies umas às outras e preencher assim a distância entre as extremidades do ser”, mas, com Cuvier, a percepção:

se multiplica, adiciona formas diversas, difunde-se e se repercute através do organismo, isolando-o de todos os outros de diversas maneiras simultâneas; é que ela não se aloja no interstício dos seres para religá-los entre si; funciona em relação ao organismo, para que ele possa “fazer corpo” consigo mesmo e manter-se em vida (FOUCAULT, 2000, p. 375).

Este seria o caminho cindido que nos conduz da *psykhé* à força vital; da visão unificada da filosofia natural clássica às ciências especializadas do século XIX. É sabendo disso que se pode ver a relevância do caso da biologia da filosofia de Foucault; como indicado por Deleuze (1987, p.272): “só existe ser porque existe vida (...). A experiência da vida é dada, então, como a lei mais geral dos seres (...) mas essa ontologia não revela tanto a base dos seres como a que a faz ter uma forma precária por um instante”⁵⁵. Está claro que esse cenário vitalista é um índice de uma mudança fundamental, em especial, por exemplo, pensando no exemplo da sede:

Com Bichat e seus sucessores, a noção de sede se libertou da problemática causal (nisto eles são herdeiros dos cínicos) e se voltou mais para o futuro da doença do que para seu passado; a sede é o ponto a partir de que a organização patológica se irradia. Não causa última, mas foco primitivo. É neste sentido que a fixação em um cadáver de um segmento de espago imóvel pode resolver os problemas colocados pelos desenvolvimentos temporais de uma doença (FOUCAULT, 1977, p. 160).

⁵⁵ Tradução segundo edição espanhola: “Sólo hay ser porque hay vida (...). La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres (...) pero esta ontología no desvela tanto el fundamento de los seres como aquello que hace que durante un instante tenga una forma precaria”

E, a partir de Cuvier, seguindo a linha bichatiana:

O ser vivo escapa, ao menos em primeira instância, às leis gerais do ser extenso; o ser biológico regionaliza-se e autonomiza-se; a vida é, nos confins do ser, o que lhe é exterior e que, contudo, se manifesta nele. E se se coloca a questão de suas relações com o não-vivo, ou a de suas determinações físico-químicas, não é, de modo algum, na linha de um “mecanicismo” que se obstinasse em suas modalidades clássicas, mas sim, de maneira totalmente nova, para articular uma à outra duas naturezas (...). O ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxinômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade — pois que é aquele, interior, das coerências anatômicas e das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para deles fazer seu corpo próprio. Todavia, esses dois espaços têm um comando unitário: não mais o das possibilidades do ser, mas o das condições de vida. (FOUCAULT, 2000, p. 377).

É neste quadro sobre vitalismo de Bichat que se procurou delimitar o caráter singular do fenômeno vivo, vinculando o risco da doença à sua especificidade: um corpo simplesmente físico não pode se desviar de seu tipo natural (CUNGUILHEM, 1952, p. 195). No mais, Bichat relativizou o conceito de morte, fazendo com que esse fosse varejado ao decorrer da vida, ocorrendo de forma progressiva, parcial de lenta conclusão – uma nova estrutura da percepção do pensamento médico, uma oposição e uma exposição da vida em relação à morte, pois:

Com Bichat, o conhecimento da vida encontra sua origem na destruição da vida e em seu extremo oposto: é à morte que a doença e a vida dizem sua verdade (...). Mas Bichat fez mais do que libertar a medicina do medo da morte, ele integrou a morte em um conjunto técnico e conceitual em que ela adquiriu suas características específicas e seu valor fundamental de experiência (...). A noite viva se dissipa na claridade da morte (FOUCAULT, 1977, p. 167).

É neste ponto que se pode entender o conjunto experimental de correlações que se estabelece aqui. Com a apresentação de uma noção de vida alienada à noção de morte e com margens finitas e definidas de variação, encontra-se um novo estatuto epistemológico para o olhar médico, em que, como indicado por Foucault (1977, p. 175), teria um nominalismo clínico no limite do olhar, “nas cinzentas fronteiras do visível e do invisível”, pois “a descoberta dos processos vitais como conteúdo da doença” permitiria dar “um fundamento que, entretanto, não é nem longínquo, nem abstrato: fundamento o mais próximo do manifesto”. A nosologia se mostra

contornada pela vida, que seria o imediato, o presente e o perceptível para *além* da doença, mas, sempre, reencontrando “seus fenômenos na forma mórbida da vida”.

2.5. Metodologia e História da Ciência

Ainda acerca da obra de Foucault, é impossível deixar de notar as pontuais relações com seu orientador Canguilhem. As marcas de filiação permeiam, em especial, seus trabalhos da chamada fase arqueológica, tal como por ele comentado em uma entrevista de 1978, dada no Japão a Watanabe:

Eu fui aluno de historiadores das ciências, aluno, por exemplo, de Georges Canguilhem, e meu problema era saber se não seria possível fazer uma história das ciências que tente recuperar o nascimento, o desenvolvimento, a organização de uma ciência não tanto a partir de suas estruturas racionais internas, mas a partir dos elementos exteriores que puderam lhe servir de suporte. Tanto que eu sempre oscilei, ou melhor, eu oscilei durante algum tempo, entre a análise interna dos discursos científicos e a análise das suas condições de desenvolvimento. Em *História da loucura*, eu tentei mostrar ao mesmo tempo como a psiquiatria havia se desenvolvido, quais temas ela havia abordado, quais objetos ela havia tratado, de quais conceitos ela havia se servido. E, ao mesmo tempo, eu tentei recuperar o solo histórico sobre o qual tudo isso havia sido feito, quer dizer, as práticas de internamento, a mudança nas condições sociais e econômicas no século XVII. Depois, em *As palavras e as coisas*, eu tentei retomar o problema, mas retomar o problema do próprio discurso científico, sem considerar o contexto histórico no qual ele havia se dado; em *As palavras e as coisas*, a análise é essencialmente uma análise das coisas ditas, das regras de formação das coisas ditas (FOUCAULT, 2001, p. 582).

Já como dito à revista *Il Contributo*, da Itália, em 1980, para Foucault (2001, p. 886), *As Palavras e as Coisas* seria um “livro muito técnico, que se dirigiria sobretudo aos técnicos da história das ciências. Eu os escrevi após discussões com Georges Canguilhem e esperava me dirigir essencialmente aos pesquisadores”. Seguindo em parte alguns paradigmas de Canguilhem (como a descontinuidade, o reconhecimento de temporalidades múltiplas, os deslocamentos e transformações dos conceitos, as novas formas de relacionamento entre escalas analíticas – micro e macrocósmicas – etc.), o arqueólogo se filiava à história epistemológica das ciências (FOUCAULT, 1987, p. 213), que consistia em que colocar com mais clareza a relação entre história das ciências e filosofia, aumentando seu campo de abrangência ao não mais se resguardar a domínios de grande formalização.

Com isso, acerca da descontinuidade na historiografia da ciência, ainda na filiação francesa, Bachelard (1970, p. 271) defenderá que na “evolução histórica de um problema específico aparecem verdadeiras rupturas, mutações bruscas, que derrubam a tese da continuidade epistemológica”. A ruptura, então, enquanto categoria investigativa, permitiria mostrar os processos de reformulação do conhecimento e do modo próprio pelo qual se pode conhecer. Ainda assim, como nota Medeiros (2014, p. 36), haveria o conceito de “recorrência histórica” operando na dobra Bachelard-Canguilhem (2012, p. 102), perpassando suas análises. Isso se daria uma vez que, ao se lançar uma “luz recorrente” sobre o passado, poder-se-ia distinguir suas teorias e compreender a atualidade do presente científico.

No mais, acerca deste último, respeitando a lógica conceitual dos sistemas teóricos do passado, analisando-o quanto tal, descobre-se o que lá há de positivo (MACHADO, 1981, p. 53). O que se resultaria disso é a perspectiva analítica judicativa, que distinguiria essa história epistemológica por se proceder “das origens para o presente, de maneira que a ciência hoje é sempre num certo grau anunciada no passado”. Essa operação epistemológica, então, procederia do “atual para seus começos, de maneira que uma parte somente do que se dava ontem como ciência se encontra em certo grau fundado pelo presente” (CANGUILHEM, 2012, p. 187).

É desta maneira que a história das ciências não é “pura e simples história das ideias e das condições em que elas surgiram antes de se apagarem”, especialmente porque a história das ciências, tendo as descontinuidades como “maneira de fazer”, “não é história do verdadeiro, da sua lente epifania; ela não poderia pretender relatar a descoberta progressiva de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas e no intelecto”. A prática que se buscaria, assim, é uma “referência à ordem do verdadeiro e do falso que dá a essa história sua especificidade e sua importância” ao conceber o relacionamento entre os discursos retificantes e operantes entre si (FOUCAULT, 2001, p. 358-359).

Essa história, então, como mostra Bachelard (1970, p. 25-27), “é feita sobretudo para ajudar a tomar consciência da força de certas barragens que o passado do pensamento científico formou contra o irracionalismo”, compreendendo a “dialética histórica própria ao pensamento científico”, pois “a história das ciências não pode ser simplesmente uma história dos registros” (BACHELARD, 1970, p. 141), que narre descobertas e colecionasse datas e nomes, mas sim algo que busque

especificidades do pensamento científico, sendo uma “história intelectual julgada” (BACHELARD, 1970, p. 105).

É seguindo essa linha que Foucault, acerca de Canguilhem, argumenta a favor de uma compreensão particular da recorrência, em que a história não apareceria como aprofundamento das coerências das verdades, mas sim como a passagem coerente entre verdades; ela seria o reconhecimento de que:

Transformações sucessivas desse discurso verídico produzem (...) remanejamentos em sua própria história (...). A história das descontinuidades não é adquirida de uma vez por todas; ela é “impermanente” por si mesma, ela é descontínua; deve ser ininterruptamente retomada através de novos esforços (FOUCAULT, 2001, p. 360).

Para Medeiros (2014, p. 40) e Machado (1981, p. 38), acerca das operações metodológicas, haveria uma lógica interna em Canguilhem que daria consistência e corpo nas discussões de história e epistemologia das ciências, que é a situação da análise da descontinuidade ao “nível mais fundamental entre os elementos do discurso científico, do conceito”. No mais, vale lembrar que Canguilhem (2012, p. 13) irá afirmar que a história das ciências conste na “história da relação progressiva da inteligência com a verdade”, buscando criticar elementos que melhor exprimiriam uma racionalidade científica.

Isso posto, com as contribuições de Foucault, especialmente em sua passagem da prática arqueológica (em que o teórico, por exemplo, na *História da Loucura*, correlaciona a filosofia de Descartes com a segregação histórica da loucura) para a genealógica nos anos 1970 (em que vai buscar as estratégias operantes do par saber-poder nas práticas de históricas de produção de subjetividade por meio da gestão dos diversos corpos, vida e morte), poder-se-ia ver como a tradição impactaria, mesmo que de modo provisório neste trabalho, Agamben, de forma que seu arcabouço teórico o faria investigar seus objetos de modo a ver o subtexto político nas práticas sociais e históricas da tensão entre vida e morte. Como já indicado, ao repensar a forma cognoscente dos seres, Agamben teria desembocado no fundamento clássico da divisão da vida social, em que a existência do ser enquanto aquele que vive qualificadamente estaria fundada em uma tensão filosófica-política-biológica.

É desta chave que se volta ao problema conceitual do embrião, que emerge na deformação entre o que se pode considerar vivo (ou um humano pleno) e aquilo que ainda não, mesmo que isso seja posto enquanto horizonte. O embrião, então, sendo

um estágio evolutivo da biologia celular entre o zigoto e o feto, se constitui como um corpo celular com a capacidade condicional de formação, não possuindo, ainda, características concretizadas e necessárias para ser considerado um sujeito cognoscente ou de direito. Sabendo, como mostrado, que essa massa celular em formação só incorre no problema conceitual da vida a partir de um certo registro discursivo que se constitui na modernidade ocidental europeia, é mister indicar que aquilo que foi poderia não ter sido, isto é, a experiência discursiva que uniu o pensamento filosófico ao biológico, tal como visto na hegemonia epistêmica moderna, não necessariamente precisa ser tida como experiência única de possibilidade.

O que se mostrou também é que, ao se pensar o ponto de deformação em que o embrião se encontra, nos colocamos na tensão limiar entre vida e morte. Mais do que uma crítica, uma defesa ou uma proposição de designação da vida ou não-vida do corpo celular potencialmente cognoscente, opera-se um *diagnóstico* de como a potência vital, a vida e a morte, se fizeram no ocidente europeu. O que é essa experiência, essa condição de possibilidade, que distingue o homem em sua complexidade? Quais as peculiaridades operantes da nossa capacidade cognoscente? Se os seres humanos se diferem, em seu estado concernente à potência vital dos animais pela capacidade cognoscente (pelo menos tal como se assumiu hegemonicamente após Aristóteles), como lidar com um “homem em potencial” que possuiria, dentro desse sistema filosófico, operações sensitiva e nutritiva garantidas, mas a cognoscente ainda não em ato? Se esse corpo, ainda não visto como capaz de operações de abstração, dada a ausência de sua capacidade de saber, não se garante enquanto sujeito e, conseqüentemente, como sujeito de direito protetivo, qual sua posição na malha de poderes atual, dada a ausência de resistência dessa massa celular? Poder-se-ia dizer em poder sem resistência, ou ser-se-ia somente violência? Caso haja controle, disciplina e ortopedização desse corpo e dessa população enquanto espécie, como seria essa gestão sobre a vida e morte? Agora, com as interconexões entre a leitura agambeniana de Aristóteles e a filiação retroativa e artificial entre o italiano e os franceses da história da ciência, pode-se avançar este debate de modo consistente.

3.0. OUTROS ENTRECruzAMENTOS HETEROGÊNEOS

3.1. Notas sobre Esposito

Antes dessa investigação ser concluída, é preciso fazer mais alguns apontamentos para a consolidação do movimento geral de argumentação. O primeiro (e filosoficamente mais relevante deles) é a apresentação e esclarecimento das tensões entre Agamben e Esposito, especialmente no que tange as suas leituras de Michel Foucault. Esposito (2008) define a biopolítica como o regime que não tem outro objeto de ação que não a manutenção e expansão da vida; nele, a proteção do bem-estar biológico do sujeito (mesmo coletivamente) depende do extermínio sancionado do Outro: o Outro que aparece como fonte, por exemplo, de pandemias e, portanto, de aniquilação, não de um corpo particular, mas do "ser humano" enquanto espécie. A biopolítica postula a eventual destruição da humanidade no cenário político global ou nacional para justificar, sem fundamento, as contramedidas mais brutais e/ou absurdas.

Desta maneira, *Bíos* seria a "manutenção e expansão da vida" reduzida apenas à vida biológica. Se o Outro é posto como vírus, e o Mesmo como uma entidade estritamente biológica, então a contaminação de qualquer "indivíduo" no todo (um órgão em relação ao corpo completo, um indivíduo em relação a uma nação, uma nação em relação à ONU etc.) ameaça entropicamente ao sistema. O Outro não é a ameaça, ele é seu portador, de um certo corpo não tipificado ou não identificado que, por ser "inmonitorável", aterroriza absolutamente, cuja exposição, portanto, deveria ser evitada por cada indivíduo como agente do Estado e em nome da comunidade, por meio de medidas de autoproteção violentas sancionadas pela situação de perigo. Para Levinson (2010), na biopolítica a "guerra de todos contra nada" substitui a "guerra de todos contra todos"; na batalha atual, o sujeito humano luta contra um não-ser, um nada que não habita nem dentro e nem fora do campo contestado.

Desta maneira, a calamidade da biopolítica, para Esposito (2008), não estaria no desenvolvimento de uma "política da vida", mas em sua manifestação contemporânea, inclusive no que tange à tecnologia. Seguindo o exemplo de Levinson (2010), um sujeito em coma tem sua vida reduzida à sua condição biológica (o objetivo não é sua permanência simbólica, mas sim seus batimentos cardíacos e atividade eletro-cerebral), suas funções sustentadas por máquinas (cuja implantação talvez seja

mandatada pelo governo), e sua pessoa impedida de participar da vida comunal e política – mera vida biológica, zoé para além de *bios*; um exemplo de sujeito biopolítico em um ponto de deformação entre a vida e a morte. Com isso, Levinson nota em Esposito uma tensão reversa e oposta entre o que se entende por “biopolítica” e “tanatopolítica” (típica do nazismo)

Assim, para se avançar nos estudos biopolíticos espositanos, tem-se de pensar na tensão entre *Communitas* e *Immunitas*. O que inicia suas reflexões, então, é aquilo diz respeito aos princípios sobre os quais as comunidades são fundadas. Normalmente, quando se pensa em comunidade, pensa-se imediatamente no comum, no que é compartilhado entre os membros de um grupo. Para Esposito (1998, p. xii), a comunidade é habitada pelo comunal, por aquilo que não é meu, aliás, aquilo que começa onde o "meu" termina, o que pertence a todos (ou maioria) e é, portanto, "público em justaposição ao 'privado', ou 'geral' (mas também 'coletivo') em contraste com o particular". Embasando-se em Mauss e Benveniste, ele também dirá (assentado nas noções de *donum* e *munus*) que a comunidade é um dom ausente, cujos membros não o poderiam guardar para si. Essa dívida, ou obrigação, de doação funciona como uma espécie de defeito originário para todos os que pertencem a uma comunidade; este gira em torno dos efeitos perniciosos da doação recíproca sobre a identidade individual – aceitar o *munus* mina diretamente a capacidade do indivíduo de se identificar como tal e não como parte da comunidade: “a comunidade só se define a partir da falta da qual deriva e que inevitavelmente a conota precisamente como ausência ou defeito de comunidade” (Esposito, 1998, p. 33)⁵⁶. Desta forma, imunidade é pensada como categoria histórica inextricavelmente ligada à modernidade.

Que a política sempre se preocupou, de alguma forma, em defender a vida não diminui o fato de que, a partir de um certo momento que coincide exatamente com as origens da modernidade, tal exigência auto-defensiva foi identificada não só e simplesmente como um dado, mas como um problema e uma opção estratégica. Isso significa que todas as civilizações passadas e presentes enfrentaram e de alguma forma atenderam às necessidades de sua própria imunização, mas que somente nas modernas a imunização constitui seu elemento central. Pode-se chegar a afirmar que não foi a modernidade que levantou a questão da autopreservação da vida, mas que a autopreservação se ergue no ser da modernidade [*essere*], ou seja,

⁵⁶ Citação tal como na edição americana: “Community is definable only on the basis of the lack from which it derives and that inevitably connotes it precisely as an absence or defect of community”.

ela inventa a modernidade como aparato histórico e categórico. que é capaz de lidar [*risolverey*] com isso (ESPOSITO, 1998, p. 52)⁵⁷

Assim, o mecanismo imunológico ligará a comunidade à biopolítica: a imunidade é coincidente com a comunidade, ela não nega simplesmente a *communitas* ao significar proteção contra o que está fora, mas se inscreve no horizonte do *munus* comunal. Imune é aquele que é exonerado ou recebeu uma *dispensatio* da doação recíproca; goza da condição de *immunitas* aquele que tiver sido exonerado de obrigações comunais ou gozar de autonomia originária ou de quitação sucessiva de dívida anteriormente contraída. A imunidade conota o meio pelo qual o indivíduo é defendido dos "efeitos expropriativos" da comunidade, protegendo aquele que o carrega do risco do contato com aqueles que não o fazem (o risco é justamente a perda da identidade individual) (ESPOSITO, 1998, p.47).

Segue-se que a condição de imunidade significa tanto "não ser e não ter em comum". Vista dessa perspectiva, a imunidade pressupõe a comunidade, mas também a nega, de modo que, em vez de centrar-se simplesmente na reciprocidade, dobra-se sobre si mesma, protegendo-se de um suposto excesso de doação comunal. Para Esposito (1998, p. 49), a conclusão é que "para sobreviver, uma comunidade, toda comunidade, é obrigada a introjetar a negatividade de seu próprio oposto, mesmo que esse oposto permaneça um modo contrastivo e carente da própria comunidade"⁵⁸. Segundo Lewis (2022), é essa introjeção de negatividade ou imunidade que formará a base da leitura de Esposito da biopolítica moderna, que argumenta que a própria ideia do sujeito moderno que goza de direitos civis e políticos é uma tentativa de obter imunidade ao contágio da possibilidade de comunidade. Tal tentativa de imunizar o indivíduo do comum acaba por colocar a comunidade em risco, pois a imunidade se volta sobre si mesma e seu elemento constitutivo.

⁵⁷ Texto como na edição anglófona: "That politics has always in some way been preoccupied with defending life doesn't detract from the fact that beginning from a certain moment that coincides exactly with the origins of modernity, such a self-defensive requirement was identified not only and simply as a given, but as both a problem and a strategic option. This means that all civilizations past and present faced and in some way met the needs of their own immunization, but that only in the modern ones does immunization constitute its core element. One might come to assert that it wasn't modernity that raised the question of the self-preservation of life, but that self-preservation raises itself in modernity's being [essere], which is to say it invents modernity as a historical and categorical apparatus that is capable of coping [*risolverey*] with it".

⁵⁸ Texto tal como na edição anglófona utilizada: "to survive, a community, every community is forced to introject the negativity of its own opposite, even if that opposite remains a contrastive and lacking mode of the community itself".

Contudo, para se tencionar Esposito com Agamben, deve-se agora tomar distância, refletir como o primeiro pensa a história diferente do segundo. Esposito (2015), então, debruçando-se sobre questões da teologia política e natureza do pensamento, apresenta traços explícitos da genealogia, uma noção de *máquina* similar à de *dispositivo*. Sobre essa questão, Lewis (2022, p. 69), diz que:

Uma coisa que podemos dizer em geral sobre a máquina na história da filosofia é que ela tende a se opor ao pensamento dialético – e de fato a qualquer pensamento digno desse nome: o pensamento dialético se distinguiria do mecânico principalmente porque compreende ser 'orgânico' ou 'vivo', ou pelo menos do lado da 'vida'.⁵⁹

A modernidade para ele, então, não começa meramente na instituição do poder soberano e sua teorização em Hobbes, como argumenta Foucault. Ao contrário, aparece justamente quando se torna possível teorizar uma relação entre o *munus* comunitário, que Esposito associa a um estado hobbesiano de conflito generalizado, e a instituição do poder soberano que atua para proteger, ou melhor, imunizar a comunidade de uma ameaça de retorno ao conflito. Um exemplo é o desejo de adquirir os bens de outrem e a violência implicada em tal relação, quando seus membros individuais se tornam sujeitos ao poder soberano – isto é, quando não é mais possível aceitar as inúmeras ameaças que a comunidade representa para si mesma e para seus membros individuais – a comunidade se imuniza instituindo o poder soberano. Desta maneira, ao focalizar as características imunizantes da soberania tal como ela emerge na modernidade, Esposito questiona uma distinção que Foucault faz entre o paradigma da soberania e o da governamentalidade, que marca as táticas de governo que possibilitam a contínua definição e redefinição do que é da competência do Estado e do que não é, o público *versus* o privado, e assim por diante (LEWIS, 2022).

Essas táticas estão ligadas ao surgimento da população como objeto de poder, que culmina no final do século XVIII, principalmente no que diz respeito às campanhas de redução da mortalidade – inclusive de onde viriam a surgir muitos dos discursos de manutenção da vida embrionária. Assim, um regime de governamentalidade pleno para Foucault não pode ser pensado separadamente da emergência do biopoder que assume o controle da vida em geral: corpo e população juntos a partir do século XIX.

⁵⁹ Original: “One thing we can say in general about the machine in the history of philosophy is that it tends to be opposed to dialectical thought — and indeed to any thought worthy of the name: dialectical thought would be distinguished from the mechanical most of all because it understands itself to be ‘organic’ or ‘living’, or at least on the side of ‘life’”.

Esposito, no entanto, mostra como Foucault oscila entre soberania e governamentalidade justamente por não ter teorizado a declinação imunitária de ambos os termos. Ambos se inscrevem em um horizonte biopolítico moderno graças a uma modernidade que fortalece exponencialmente suas próprias características imunitárias⁶⁰.

No entanto, o diagnóstico de Esposito do cenário biopolítico atual não se baseia exclusivamente em uma leitura das antinomias da comunidade na imunidade ou, aliás, nas raízes modernas da imunização na instituição da soberania. Esposito, em seu livro, esboça os contornos de uma crise global de autoimunidade que se torna mais letal a cada dia. Desta forma, ele dirá que se opera uma máquina que motiva essa história enquanto teologia política, um funcionamento que se refere a um poder imposto sobre raça e res humanas, um estilo de soberania, uma aplicação que incorpora uma entidade governada. Essa relação, no que concerne a humanidade das pessoas, provém de uma tradição metafísica, um maquinário binário que distingue entre razão e animalidade (*logos* e *zoé*), corpo e alma (ESPOSITO, 2015, p. 07).

Esposito, com isso, buscaria se desviar de uma concepção tradicional da identidade, na qual a negação do que *não se* é essencial para a positividade do que *se é*. Como mostra Frost (2022), a relação entre a máquina político-teológica que governa a história e a máquina que constitui a pessoa é uma questão crucial para Esposito, em especial por essa máquina invocar um procedimento do poder soberano que estabiliza a identidade, uma que é forçada pela lei e determinada pela norma quando estabelecida. A personalidade é, portanto, um *dispositivo* crucial para a própria máquina da teologia política: há um limite em que a hermenêutica da teologia

⁶⁰ Para Lewis (2022), a leitura de Esposito estaria muito próxima da de Butler, notavelmente na construção conceitual da língua que descreveria gênero e sexualidade como modos de relação, uma que fornecesse uma maneira de pensar sobre como não somos apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas. A linguagem de Esposito de um *munus* sempre imunizado e imunizante sugere que, embora Butler esteja claramente certa ao afirmar a importância da relacionalidade para imaginar a comunidade (sempre que construída sobre a vulnerabilidade social dos corpos socialmente constituídos). A ecologia de corpos socialmente interdependentes não garante necessariamente a vulnerabilidade, mas pode realmente aumentar os pedidos de proteção – assim, a frequente sugestão de imunidade em Butler quando o corpo aparece em toda a sua vulnerabilidade ou a ameaça de contágio é simbolicamente produzida pelo suposto inimigo. A opacidade do sujeito pode ser consequência de ele ser concebido como um ser relacional, cujas relações iniciais e primárias nem sempre estão disponíveis ao conhecimento consciente. Momento de desconhecimento sobre um eu tendem a emergir no contexto das relações com os outros, sugerindo que essas relações invocam formas primárias de relacionalidade que nem sempre estão disponíveis para tematização explícita e reflexiva. Isso se torna latente quando posto o problema embrionário exatamente por esse ser um corpo em opacidade, em situação de precariedade relacional para com a comunidade, em especial no tocante da construção das relações de gênero e sexualidade intrínsecas a esse problema.

política não pode ultrapassar. Para fazer funcionar a máquina político-teológica — separando o que unifica e unificando o que divide [*separando ciò che unifica e unificando ciò che divide*] — talvez de forma mais idiomática: separar o unificado e unificar o dividido — ela precisa de mais um *dispositivo*: a categoria de “pessoa” (ESPOSITO, 2016, p. 5-7).

Como aponta Lewis (2022):

A pessoa, na verdade, não é tão distinta do político-teológico como pode parecer à primeira vista. Na tradição ocidental, a pessoa encarna uma coincidência indecível ou pelo menos indecisa entre teologia e política na forma específica do cristianismo e do direito romano⁶¹.

Assim, a noção de pessoa constituiria a intersecção entre a religião cristã e o direito romano antigo. Com isso, Agamben e Esposito se engajam em um “repensar radical” da ideia de ser humano e sua conexão com o ser pessoa (Esposito, 2012a, p.147). Para o segundo, é por meio do dispositivo que o ser humano se transforma tanto em sujeito quanto em objeto das relações de poder (Esposito 2012a, p.17-30). Como Esposito argumentou, *personalidade* seria um dos conceitos mais amplamente aceitos no direito, bioética e política hoje, mas a ideia de *pessoa* é um *dispositivo* que une a animalidade do homem e seu ser político (ESPOSITO 2012b, p.19-23).

Nisso, haveria, então, uma diferença para Agamben, que apresenta uma genealogia deliberadamente mais antiga historicamente e alternativa da mesma noção de *munus*⁶². Para Agamben, *munus* tem implicações políticas e ontológicas ligeiramente diferentes: é um contraste para a sua ontologia modal, é um ofício e uma forma de liturgia e aparato que procura controlar, administrar, dividir e excluir a vida. O *munus* não prepara o cenário para uma biopolítica e comunidade afirmativa, em vez disso, ele rompe a conexão ética entre o sujeito e suas ações e nos dá nossa compreensão moderna de ofício e dever. O *munus* é um *dispositivo* que perpetua a incessante divisão e separação da vida que Agamben traça desde a Grécia antiga. Sua abordagem à terceira forma-de-vida visa pensar além dos paradigmas excludentes do *munus* e da biopolítica. (FROST, 2022).

⁶¹ Original: “The person is in truth not so distinct from the politico-theological as it might first appear. In the Western tradition, the person embodies an undecidable or at least undecided coincidence between theology and politics in the specific form of Christianity and Roman Law”.

⁶² Como aposta Frost (2022), essa genealogia pode ser lida como uma construção da obra de Esposito, especialmente porque o texto de Agamben mencionando *munus* foi escrito vários anos depois do de Esposito. Isso, então, indicaria uma dupla-troca, uma constelação se formando no interior da filosofia política italiana.

É desta maneira que Agamben⁶³ procura ilustrar como uma terceira forma-de-vida pode existir como *ethos*. Contudo, para Frost (2022), por mais que procure apresentar uma nova política, ela permanece muito mais evasiva em sua construção do que a comunidade de Esposito – isso ficaria evidenciado após o contexto imunizante pelo qual o mundo passou entre 2020 e 2022. No mais, acerca da categoria de *pessoa* para ele, o ser que é designado *pessoa* tem um valor que lhe é atribuído: “só uma vida que atravessou de antemão a porta simbólica da pessoa é considerada sagrada ou deve ser valorizada em termos de suas qualidades, pois só a vida pode produzir as credenciais próprias de uma pessoa” (Esposito 2012b, p.18). Contudo, como ainda indica Esposito (2010, p. 126), o impessoal está implícito no conceito de pessoa; pois ninguém nasce como tal. Alguns se tornam pessoas, mas apenas se diferenciam de outros que não eram pessoas, mas que eram antes coisas ou semi-pessoas – talvez como seriam considerados os escravos e embriões?

O conceito de “pessoa” implica uma duplicação. Na indistinção essencial entre as duas figuras de sujeito e objeto, de subjetivação e sujeição, encontramos o papel e a função do dispositivo da pessoa. Esse papel é dividir um ser vivo em duas naturezas compostas por qualidades diferentes – uma subjugada ao domínio da outra – e, assim, criar subjetividade por meio de um processo de sujeição ou objetivação. A mente, o não-corpóreo, domina o corpóreo, significando que uma parte da pessoa é dominada por outra, frequentemente o corpo animal pela mente racional – e propriamente humana; o homem só é uma pessoa se dominar a parte animal de sua natureza (ESPOSITO 2012b, p. 21-22).

O dispositivo da pessoa contém, portanto, mecanismos de exclusão e inclusão no interior desta mesma noção. Ela se torna, por sua vez, um termo técnico, em que ser pessoa é estar dividido e ser passível de subjugação de uma parte à outra (Esposito 2010, p.126). Como indica Frost (2022), para ser reconhecido como pessoa, uma diferença deve ser identificada em relação a outras que são categorizadas como *não-mais-pessoas*, *ainda-não-pessoas* ou *não-pessoas*. Há, desta maneira, dois aspectos do *dispositivo*, uma unidade e uma separação, que são mutuamente constitutivos um do outro: “não é possível personalizar alguém sem despersonalizar

⁶³ Na leitura de Frost (2022), para Agamben, apresentando geneologicamente o que constituiria o conceito de política hoje, restaria a possibilidade de que a política deixasse de ser biopolítica.

ou reificar os outros, sem empurrar alguém para o espaço indefinido que se abre como uma espécie de alçapão abaixo da pessoa” (ESPOSITO 2012b, p. 24)⁶⁴.

Este movimento aponta para uma tensão entre a categoria de pessoa e uma filosofia que a desmantelaria sistematicamente; no mais, a primazia ontológica do impessoal, que deveria interromper e derrubar o regime de sentido determinado pelo conceito de pessoa, não estabelece uma nova configuração de sentido em que o pensamento biopolítico possa se estabelecer. É por esta razão, então, que vemos, por exemplo, a questão embrionária emergindo. O corpo que por muito tempo foi excluído do horizonte do direito, começaria a ser regulamentado legalmente, quando, por exemplo, em 1128, com o *Code Civil*, é excluído do que se entende por coisas em comércio. Como Esposito (2016, p. 86) informa:

Mas, de forma contraditória, tais proibições, precisamente ao declarar o corpo pessoa, produzem o efeito involuntário de reconduzi-lo ao estatuto da *res*, ainda que *extra commercium*. Afirmar, com efeito, que algo não é objeto de mercado não equivale a excluí-lo do âmbito das coisas. Uma dificuldade ainda maior surge quando o corpo humano é considerado não em abstrato, mas situado no tempo e no espaço. Quanto ao primeiro, a opinião comum é de que “a morte deixa entrar o corpo na categoria das coisas”. A tal respeito, Pierre Legendre lembra do caso de Santo Esperidião, bispo de Chipre no século IV, cujo cadáver mumificado foi levado para Corfu por uma família cipriota que fugia dos turcos como parte de seu patrimônio privado, até se tornar dote para as filhas. Uma ambivalência parecida repropõe-se também em relação ao que é o corpo humano antes do nascimento, quando ainda é um embrião. Desde quando, e até quando, ele pode ser considerado uma pessoa, ao invés de uma coisa? A subtração de cadáver ou de embriões deve ser considerada da mesma maneira que um sequestro, como se se tratasse de uma pessoa, ou de um roubo, como se fosse uma coisa?

É nisto que podemos ver a tensão daquilo apresentado anteriormente, pois o corpo não é considerado em seu conjunto, mas em suas partes individuais, produtos e órgãos separados. Rege-se este registro de saber-poder, então, uma contradição, uma dualidade, do cabelo ao sangue, não restariam dúvidas, no léxico jurídico, operar-se-ia uma divisão entre pessoas e coisas que estaria fazendo uma dobra sobre si mesma: o corpo é pessoa e coisa ao mesmo tempo. Nas palavras de Esposito (2016, p. 88): “a normativa que regulamentava a transfusão do sangue introduzia o *bios* no espaço formalizado do direito, fazendo referência a um elemento que não resultava

⁶⁴ Como na edição inglesa: “It isn’t possible to personalise someone without depersonalising or reifying others, without pushing someone over into the indefinite space that opens like a kind of trap door below the person”.

associável nem à dimensão da pessoa nem à da coisa”, da mesma forma, o embrião estaria no ponto de deformação em que o *bios* se torna alvo do saber-poder jurídico quando normatizado em proibições ou autorizações.

Vale notar, no entanto, que se Foucault não bem detalhou a diferença entre "biopolítica da vida" e "biopolítica sobre a vida", como acusa Esposito, este dirá que a diferença é a força do não-vivo na vida, do artifício na natureza humana, da morte no corpo orgânico: a diferença *entre*, ou na fronteira, abrir-se-ia incondicionalmente, sem medida, com demasiada força, para o outro. A vida humana expõe seu poder vivo ao seu poder, o poder de contaminação, devir e morte.

Feitas tais considerações teóricas, é importante revermos pontualmente qual o atual estatuto dos embriões no par saber-poder jurídico no Brasil. Para tal, analisar-se-á as configurações constitucionais acerca do que se entende por embrião e seus possíveis desdobramentos, buscando mostrar como se opera a dualidade entre a tensão pessoa-coisa no que consiste a normatização de corpos. Após a demonstração dessa configuração legal, essa congruência filosófica-jurídica poderá entrar em ação para a análise do objeto de investigação desta dissertação.

3.2. Notas legais e jurídicas

Postas as seguintes ementas presentes no campo jurídico brasileiro:

- ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações. FETO ANENCÉFALO – INTERRUPTÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional a interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencéfalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. (STF. ARGÜIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL 54 DISTRITO FEDERAL. Rel. Marco Aurélio)⁶⁵.

⁶⁵ Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>

- Mandado de Segurança. Síndrome de Body Stalk. Diagnóstico médico concluindo pela inviabilidade da vida extrauterina. Laudo psicológico atestando que o prosseguimento da gestação é nociva à saúde mental da impetrante. Decisão proferida pelo STF, na ADPF nº 54, dando azo à mesma interpretação constitucional. Precedente do STJ e deste E. Tribunal de Justiça. Segurança Concedida. (TJSP. 14ª Câmara de Direito Criminal. Mandado de Segurança nº: 2180348-13.2022.8.26.0000. Rel. Freire Teotônio)⁶⁶

O ordenamento jurídico pátrio dispõe sobre algumas regras para fins de delimitação da vida, ou melhor, para fins de proteção jurídica da vida; contudo, a legislação não dispõe de forma expressa sua conceituação, somente seus efeitos legais.

Nesse sentido, o Código Civil elenca que, para ser sujeito capaz de direitos e obrigações, deve-se ter personalidade jurídica adquirida com o nascimento com vida (art. 1º); logo, para se tornar portador de direitos e obrigações de natureza positiva é necessário ser possuidor de vida (Mendes & Stocco, 2020). Nesta seara, Maria Helena Diniz afirma que a personalidade pode ser adquirida mesmo que o indivíduo viva por instantes, porquanto o nascimento com vida é suficiente para sua configuração, tanto é que os reflexos jurídicos são diferentes para o natimorto e o vivo que falece, porquanto o fato do nascimento com vida lhe confere direitos, inclusive de ordem sucessória.

Ainda segundo Maria Helena Diniz (2007):

Poder-se-ia até mesmo afirmar que, na vida intra-uterina, tem o nascituro, e na vida extra-uterina, tem o embrião, personalidade jurídica formal, no que atina aos direitos personalíssimos, ou melhor,

⁶⁶

Disponível

em:

aos da personalidade, visto ter a pessoa carga genética diferenciada desde a concepção, seja ela *in vivo* ou *in vitro* (Recomendação n. 1.046/89, n. 7 do Conselho da Europa). (...) Embora a vida se inicie com a fecundação, e a vida viável com a gravidez, que se dá com a nidação, entendemos que na verdade o início legal da consideração jurídica da personalidade é o momento da penetração do espermatozóide no óvulo mesmo fora do corpo da mulher.

Almeida (2000) afirma que a diferença entre nascituro e nascido, lançada no Código Civil pátrio, indica a existência de personalidade jurídica formal e material para o segundo, devido a concepção de vida. Para o ex-Ministro Luís Felipe Salomão, adepto da teoria concepcionista, nos termos do art. 2º, CC, ao nascituro fica assegurado o direito de pessoa, na sua qualidade não patrimonial, porquanto é detentor de vida, direito fundamental consagrado no art. 5º, CF.

Referida teoria está presente no nosso ordenamento através da Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos, denominada Pacto de San José da Costa Rica, nos termos do Decreto Executivo n. 678/1992, com aprovado pelo Decreto Legislativo nº: 27/1992.

Se a capacidade civil das pessoas naturais é adquirida pelo nascimento com vida, seu término encerra com a morte (art. 6º, CC), durante o percurso o direito assegura direitos e obrigações legais.

Feitas tais considerações, tem-se que o nascimento é detentor de direitos, os quais serão concretizados a partir da concepção. Vejamos, nos acórdãos supra têm-se que o ser em estado gestacional é portador de vida, para a qual é salvaguardada proteção, contudo, a titularidade para o exercício de direitos e obrigações somente é adquirido com a personalidade jurídica, a qual não se confunde com a capacidade de fato.

Considerando a primeira ementa, verifica-se a possibilidade de interrupção da gestação, pois o feto ainda estava com sua constituição fisiológica incompleta, ou seja, não apresentava total ou parcialmente a calota craniana e o cérebro. A título exemplificativo, cita-se que a fundamentação do voto dos Ministros Carmen Lúcia, Ayres Britto, Gilmar Mendes está embasada na ausência de prática do crime de aborto (arts. 124 a 128, CP), no direito à proteção, na liberdade da gestante e na ausência de viabilidade do feto fora do útero. Em outras palavras, a proteção da gestante aliada a impossibilidade de vida extrauterina culminou com a retirada da ilicitude de prática do crime de aborto para feto anencéfalo, caso que analisado através da hermenêutica sistêmica foi ampliado para outros fatos.

Tal situação foi objeto da ADPF nº: 54 julgada procedente pelo Supremo Tribunal Federal, que descriminalizou o aborto de fetos anencefálicos argumentando, em síntese, pela proteção dos direitos fundamentais da gestante, tais quais sua dignidade, saúde física e emocional, liberdade sexual e reprodutiva, bem como evitação de seu sofrimento, ante a inviabilidade da vida do seu descendente fora do seu útero. Sob a ótica penalista, denota-se que, em relação ao bem jurídico vida, apenas o feto com capacidade potencial de ser pessoa pode ser sujeito passivo do crime de aborto, devendo este ser objeto de tutela pelo Estado. Nos casos de fetos anencefálicos, há ausência de atividade cerebral e, portanto, não há vida atual nem em potencial, e sendo esta impossível fora do útero materno, a interrupção da gestação não atinge o bem jurídico tutelado e constitui fato atípico, ou seja, não constitui crime.

Em suma, do ponto de vista médico, a vida extrauterina é inviável; do ponto de vista penal, não há bem jurídico a ser tutelado; e sob a ótica social, o Estado brasileiro apresenta caráter laico, não devendo o tema ser analisado sob as orientações morais religiosas, conforme o julgado supra. Já no segundo julgado, foi concedida a segurança pleiteada para fins de autorização de interrupção da gestação da Impetrante, tendo sido constatado que o feto era portador da Síndrome de *Body Stalk*, sem qualquer viabilidade de vida extrauterina. Tal cenário com ambas as condições aqui apresentadas (anencefalia e síndrome de *Body-Stalk*) redundam no mesmo fato – inviabilidade da vida fora do útero –, dando azo aos mesmos fundamentos adotados pelo Ministro Marco Aurélio, relator da ADPF nº: 54.

Uma vez demonstrada a completa inviabilidade de continuação de vida do feto fora do útero materno, bem como o risco à saúde e à vida da gestante, que, no caso dos autos, apresentou significativo aumento de ansiedade e indícios de quadro de angústia aguda diretamente relacionados ao processo de perda, é legítima e dentro da legalidade a interrupção da gravidez. Da análise dos julgados em epígrafe, concluiu-se que, ainda que o tema já tenha passado por diferentes normatizações ao longo da história e, em especial no que concerne a legislação brasileira, são muitos os valores colocados em jogo em situações como aqui citadas, devendo o Direito priorizar qual deles irá se sobrepôr aos demais, pois a um só tempo cuida-se do direito à saúde, do direito à liberdade em seu sentido maior, da autonomia da vontade e, acima de tudo, da dignidade da gestante.

Outrossim, a inviabilidade da vida extrauterina não significa apenas o falecimento do bebê após o nascimento, mas também a certeza, do ponto de vista médico, de que a condição física do feto não lhe dará perspectivas sólidas de uma vida futura, ou seja, o óbito da criança é certo. Em outros termos, o que se deve colocar em pauta aqui é tão somente a possibilidade da antecipação terapêutica do parto diante de uma circunstância médica (impossibilidade da vida extrauterina) que certamente colocará em risco a progenitora e trará inúmeros transtornos psíquicos à esta. Assim, o debate sobre o aborto não pode e nem deve permanecer no campo dos princípios morais e religiosos, uma vez que garantir tal medida às mães de fetos comprovadamente anencéfalos e/ou portadores de doenças que inviabilizam por completo a sua vida extrauterina constituem uma premente necessidade.

3.3. Embriologia e Biogestão

Operando os cruzamentos entre as diversas linhas heterogêneas aqui dispostas, pode-se agora estabelecer relações experimentais entre o tema principal desta investigação, a embriologia, e os operadores teóricos estudados, em especial aquele de Agamben. Como mostra Castro (2008, p. 09): “Agamben não só dá novo impulso às investigações iniciadas por Arendt e Foucault, como também reformula o problema central da biopolítica e introduz novos conceitos, como o de *vida nua*”. Sabendo que esta ideia foi desenvolvida a partir dos gregos, é válido retomar aquilo apresentado por Barbosa (2012, p. 23), de que, no período arcaico, eles não possuíam uma definição para o que se chamava de alma (*psykhê*): nos textos homéricos ela era “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”.

Com a leitura aristotélica de *De Anima*⁶⁷, viu-se “o princípio que diferencia os seres animados, incluso as plantas, dos inanimados”, mas, conforme põe O’Reilly (2011), esse problema havia passado por uma redução escolástica, que delimitou o

⁶⁷ “A *psykhê* é a causa e princípio do corpo que vive. Mas estas coisas se dizem de muitos modos, e a *psykhê* é similarmemente 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” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 415b8-14).

debate em torno do dualismo entre corpo e alma. Assim, como defende Barbosa (2012, p, 24), a “definição aristotélica da *psykhé*” é opaca dada sua localização “na franja entre os domínios da metafísica e da biologia”. Para Aristóteles (*De Anima*, 42a 30-31), a *psykhé*, em sua unidade, é formada antes por “potências”: “mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 414a 30-31). Para Agamben (2022, p. 21), a potência nutritiva (*thréptikon*) é isolada enquanto conceito por Aristóteles entre os diferentes modos em que se diz o viver.

Segundo o teórico italiano (2022, p. 24), acerca de Bichat, há uma distinção entre *l’animal existant au-dedans* (ciclo habitual das funções orgânicas inconscientes) e *l’animal vivant au dehors* (vida das relações externas): é aqui que, de acordo com Barbosa (2012, p. 25), a vida fisiológica da *psykhé* aristotélica é reencenada e reativada. Com isso, na divisão bichatiana entre “vida orgânica” e “vida de relação”, pode-se ver as primeiras operações técnicas (que seguem a esteira aristotélica) da medicina, como, por exemplo, a anestesiologia. Nas palavras de Agamben (2002, p. 23):

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 reelaborá-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 (*diá tí*) algo pertence a algo diferente”? Perguntar por que 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.

Para o autor, então, a genealogia do conceito ocidental de “vida”, no que tange a sua indeterminação, é continuamente dividida em uma série de tensões e oposições que a definem por uma “função estratégica” total, cruzando os campos da filosofia, teologia, política, direito, urbanística, medicina e biologia. No Estado moderno, em especial a partir do século XVII e da consolidação da biopolítica, ascende uma gestão do cuidado da vida da população, uma incontornável dimensão política que operaria

sobrea vida vegetativa (no vocabulário aristotélico): uma nova articulação entre *zoé* e *bios* que tenciona as noções de natureza e cultura.

Com isso, ter-se-ia uma impossibilidade ética de separar uma vida subjugada como simples *zoé*, daquela que é cultural e socialmente qualificada. Como aponta Barbora (2012, p. 29):

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.

Na leitura de Agamben (1998, p. 95), o elemento político originário é a vida exposta à morte⁶⁸; seu protagonismo no que tange à atividade política indicaria, então, um grande leque de possibilidades de ação do poder, que poderia ter agência sobre um conjunto de registros da realidade social ainda poucos explorados, tal como o da embriologia, seja na esfera mais ampla, como a populacional, ou mais circunscrita, como no meio laboratorial (que será trabalhado do ponto de vista bioético no próximo tópico desta dissertação).

No que concerne, por exemplo, os estudos feministas, conforme posto por Martín-Cabrera (2015), é importante se notar que “ser pró-vida” não é ser “pró-morte”, e nem vice-versa; a fim de se operar a tensão entre biopolítica e tanatopolítica, a autora, então, vai trazer a tona o exemplo do aborto para explorar mais praticamente as teorias de Foucault, Agamben e Esposito na explicitação das noções supracitadas. Nas palavras dela:

O termo “pró-vida” introduz uma falsa antinomia no debate [acerca do aborto] que coloca o debate em um enganoso dilema ético e moral: nem mesmo as pessoas que são a favor do aborto são pró-morte – por mais que os rotulem de “assassinos”. – nem as pessoas que são contra o aborto são pró-vida. **O termo vida não é a-histórico** nem neutro. A obra de Michel Foucault, Giorgio Agamben ou Roberto Esposito mostrou de forma convincente que na modernidade colonial o objetivo da dominação está centrado em toda uma série de tecnologias que visam produzir, gerir e dominar a vida. Isso implica, por um lado, que a “defesa da vida” não é natural como se pretende,

⁶⁸ Para Agamben (1998, p. 126), “o entrelaçamento entre política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus avatares no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência de seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica”.

mas se inscreve, por um lado, em uma **racionalidade epistemológica** que a torna legível fora da história e, por outro, do sujeito a um poder que se articula cada vez mais como biopoder: poder de produzir a vida (biopolítica) e seu reverso, a morte (tanatopolítica). A cruzada pela vida, assim, como objeto jogável, aparece como um totem que esconde outros crimes indizíveis, talvez mais horríveis. Por isso, o contrário de ser pró-vida não é ser pró-morte, mas estar disposto a distorcer a naturalidade com que a vida é invocada como valor moral em si mesma (MARTÍN-CABRERA, 2015. Grifos nossos)⁶⁹.

A questão, então, é que se poderia arguir que a vida se iniciaria na fecundação, fazendo com que toda a gestação, incluindo o período zigótico e embrionário, já presumisse uma vida e, por consequência, um “outro” provido de direitos inalienáveis, mas também já algo de poderes produtivos e repressivos. Outra linha argumentativa, que se expressaria em outro discurso jurídico-social, seria a defesa da necessidade do embasamento médico-biológico, discutindo-se se a vida começa, por exemplo, em 02, 04 ou 12 semanas após a fertilização. Para este registro, tratar-se-ia de um fato biológico, a vida com um ponto de menor denominador comum do sujeito.

Ainda para Martín-Cabrera (2015), a distinção aristotélica entre *zoé* (dado biológico) e *bios* (sentido político) não permitia a redução da vida a seu sentido biológico, “transformando o ser humano em um animal moribundo, sem qualquer capacidade afirmativa, desejante ou autopoietica”⁷⁰. Para a autora, este seria o ponto máximo de distinção entre o ser humano e as espécies animais e vegetais. Tal como já retomado em Agamben, a comentadora também nota que a tensão *bios-zoé* estaria na base do conceito moderno de soberania: a agência do Soberano está nele poder decidir quem tem o direito de morrer e de viver. Defende-se, assim, que: “o que está em jogo na defesa abstrata e biológica da vida não são os direitos dos embriões ou

⁶⁹ Original: “El término «pro-vida» introduce en el debate una antinomia falsa que sitúa el debate en un dilema ético y moral engañoso: ni las personas que están a favor del aborto son pro-muerte -por más que las etiqueten de «asesinas»-ni las personas que están en contra del aborto son pro-vida. El término vida no es ni ahistórico ni neutro. La obra de Michel Foucault, Giorgio Agamben o Roberto Esposito ha mostrado convincentemente que en la modernidad colonial el objetivo de la dominación se centra sobre toda una serie de tecnologías que tienen por objeto producir, administrar y dominar la vida. Esto implica, por un lado, que la «defensa de la vida» no es natural como se pretende, sino que está inscrita, por un lado, en una racionalidad epistemológica que la hace legible al margen de la historia y, por otro, la sujeta a un poder que se articula cada vez más como biopoder: poder de producir vida (biopolítica) y su reverso, la muerte (tanatopolítica). La cruzada por la vida así, como objeto arrojado, aparece como un tótem que oculta otros crímenes inconfesables, acaso más truculentos. Por eso, lo contrario de ser pro- vida no es ser pro-muerte sino estar dispuesto desnaturalizar la naturalidad con que se invoca la vida como un valor moral en sí mismo”.

⁷⁰ Original: “convierten al ser humano a una bestia muriente, sin ninguna capacidad afirmativa, deseante o de autopoiesis”.

fetos, mas sim a preservação da decisão soberana”⁷¹; da mesma forma, alocar-se-ia a explicação da recusa da legalização da eutanásia, que iria de encontro com a capacidade exclusiva de “fazer viver” e “deixar morrer” do soberano⁷²: “as proibições – a do aborto e a da eutanásia – têm como objetivo a preservação da decisão soberana acima de qualquer declaração a favor da vida” (MARTÍN-CABRERA, 2015)⁷³.

Com isso, a questão da biogestão embrionária estaria, assim como a disciplina do corpo ou as taxas sociais de mortalidade ou fertilidade, inserida dentro do problema soberano da biopolítica. O que se segue disso é que a questão estaria envolta em uma malha de poderes que faz com que a “mera vida” do embrião esteja num ponto de deformação discursivo, ainda não sujeito pleno de direitos, em especial pela concorrência discursiva acerca da noção de vida, mas ainda no interior de um corpo que se expressa majoritariamente enquanto campo de exceção, sempre tencionado pelo desnudamento da vida que não se assegura enquanto aquela totalmente valorada e ativa no campo político (*bios*).

3.4. Bioética

⁷¹ Original: “o que está en juego en la defensa abstracta y biológica de la vida no son los derechos de los embriones o de los fetos, sino la preservación de la decisión soberana”.

⁷² Para a autora, no interior de sua crítica feminista, “Essa lógica soberana, longe de ser neutra, inscreve-se em uma topografia masculina de poder que transforma as mulheres em sujeitos de um poder patriarcal soberano, retirando sua autonomia e sua capacidade de decidir sobre seus corpos. Ao decidir fazer um aborto ‘ilegal’, as mulheres são colocadas em um limiar de indistinção entre ‘zoe’ e ‘bios’, reduzidas ao seu substrato animal e, portanto, submetidas a um “estado de exceção” que torna suas vidas politicamente irrelevantes”. Original: “Esta lógica soberana, lejos de ser neutra, está inscrita en una topografía masculina de poder que transforma a las mujeres en súbditas de un poder patriarcal soberano, extirpándolas su autonomía y su capacidad de decidir sobre su cuerpo. Al decidir abortar «ilegalmente» las mujeres son situadas en un umbral de indistinción entre «zoe» y «bios», reducidas a su substrato animal y, por lo tanto, sujetas a un «estado de excepción» que hace que sus vidas sean políticamente irrelevantes”. Na mesma linha, para Deutscher (2008, p. 67), acerca do corpo reprodutivo da mulher, ainda que Agamben não o mencione diretamente em suas considerações, cabe-se perguntar quem é a mulher que, como ente jurídico-social, repousa na cisão da vida nua. Pra ela, se trata de uma mulher cujo status de potencialidade de redutível à vida nua estaria ligado à redutibilidade à vida reprodutiva; em suas palavras: “Este é o paradoxo de figurar a mulher como um poder soberano ameaçador e concorrente sobre o feto que é falsamente figurado como *homo sacer*: fazê-lo é simultaneamente reduzir a mulher a uma vida mais nua, reprodutiva, exposta à intervenção hegemônica do Estado, que se sobrepõe ao a mulher erroneamente figurada como uma “soberana concorrente” expondo a vida. Como ela é figurada como aquela que expõe outra vida, ela mesma é agarrada, exposta e reduzida a uma vida nua”. Original: “This is the paradox of figuring the woman as a threatening and competing sovereign power over the fetus that is falsely figured as *homo sacer*: to do so is simultaneously to reduce the woman to a barer, reproductive life exposed to the state’s hegemonic intervention as it overrides the woman erroneously figured as a “competing sovereign” exposing life. As she is figured as that which exposes another life, she is herself gripped, exposed, and reduced to barer life”.

⁷³ Original: “prohibiciones -la del aborto y la de la eutanasia-tienen por objeto la preservación de la decisión soberana por sobre cualquier declaración en favor de la vida”

Operar investigativamente com a embriologia, por mais que se tente fugir do debate político-institucional atual, requer, pelo menos de modo tangencial, algumas notas pontuais acerca da bioética, em especial no que concerne a questão da vida embrionária em pesquisas científicas experimentais. Discutir o manejo *in vitro*, por exemplo, requer pensar, novamente, e desta vez a partir do discurso bioético, a tensão entre vida e morte na liberalização e autorização para aquilo que se permite nos laboratórios de pesquisa.

Como indicam Anifandis *et al.* (2021), a fertilização *in vitro* humana (FIV), agora quase exclusivamente realizada com injeção intracitoplasmática de espermatozoides (ICSI), envolve a preparação de espermatozoides e ovócitos, fertilização, cultura de embriões, transferência e/ou congelamento, que são métodos bem estabelecidos para superar a infertilidade humana. No entanto, ainda há controvérsia ética não apenas em relação aos métodos laboratoriais usados para realizar esses procedimentos, mas também à manipulação de gametas, à abordagem de inseminação, ao cultivo *in vitro* prolongado de embriões, às estratégias de vitrificação e à triagem genética invasiva pré-implantação, que podem ameaçar o cromossomo e integridade epigenética do embrião humano. Clínicos, embriologistas e pesquisadores são, portanto, forçados a caminhar nessa linha tênue entre o avanço da pesquisa em embriões humanos e a estrita adesão às diretrizes específicas propostas pelo Comitê da Sociedade Internacional para Pesquisa em Células-Tronco (ISSCR) (LOVELL-BADGE *et al.* 2021).

Assim, embora a pesquisa em gametas humanos seja permitida na maioria dos países para identificar vias moleculares e biomarcadores da embriologia, é de extrema importância que a qualidade dos gametas utilizados na pesquisa reflita sua viabilidade. No mais, a bioética da pesquisa com embriões humanos é muito diferente da dos gametas humanos (HYUN *et al.*, 2020; HYUN *et al.*, 2021). A regulamentação da pesquisa usando embriões humanos derivados de fertilização *in vitro* segue diretrizes rígidas e precisas pela visão predominante, ou muitas vezes legislativa, de que a vida começa na fertilização (ADASHI *et al.*, 2020).

Para tal, em 1978, foram publicadas no *Conselho Consultivo de Ética do Departamento de Saúde, Educação e Bem-Estar* dos Estados Unidos as primeiras diretrizes sobre a pesquisa em embriões humanos. Este relatório foi a resposta ao avanço clínico do primeiro bebê de fertilização *in vitro*, Louise Brown, recomendando

que os embriões não fossem mantidos vivos por mais de 14 dias após a fertilização, pois essa janela era vista como tempo suficiente para realizar qualquer pesquisa em embriões humanos. Esta norma foi adotada principalmente porque, nesse momento, o desenvolvimento do embrião coincidia com a formação da Linha Primitiva (ANIFANDIS *et al.*, 2022).

Essa estrutura transitória marca o início da gastrulação e, especificamente, a formação das três camadas germinativas, ou ectoderma, mesoderme e endoderma, que formam todos os tecidos do feto. Como o PS geralmente aparece no dia 15 do desenvolvimento humano, a regra dos 14 dias parecia o ponto de tempo mais lógico e biologicamente relevante para a realização de pesquisas em embriões humanos. Ainda assim, os regulamentos não foram padronizados em todo o mundo. Um exemplo de reflexão acerca das preocupações dos diferentes países é cada um ter suas próprias regras em relação à pesquisa de ovócitos humanos. De toda forma, como mostra Munné *et al.* (2020), embriões humanos derivados de fertilização *in vitro* ainda estão sendo usados para pesquisa em certos países com controvérsia mínima, apesar das preocupações éticas e limitações legais e religiosas. Em alguns casos, eles são obtidos por lavagem uterina após a concepção *in vivo* para comparar a qualidade e a composição cromossômica com embriões de fertilização *in vitro*.

No mais, com os avanços teóricos e os debates bioéticos, como mostram Pera *et al.* (2015) e McCully (2021), vem sendo sugerido que a regra de 14 dias seja revisada e possivelmente estendida: a viabilidade científica pode justificar a extensão, mas as principais preocupações se concentraram na definição de “embrião”, que vem sendo tido como uma entidade sem proteção moral, emocional ou mesmo legal. No entanto, estender a pesquisa em embriões além do 14º dia de desenvolvimento levanta preocupações adicionais em relação à personalidade: com a formação das três camadas germinativas, um embrião pareceria adquirir um primeiro grau de deficiência que não deve ser violado, pois poderia implicar em dor durante a experimentação. Contudo, outros estudos indicam que, mesmo no 28º dia de desenvolvimento, o embrião pode não sentir dor, pois não teria conexões neurais funcionais para tal (HURLBUT *et al.* 2017).

Como Hyun *et al.* (2020) e Aach *et al.* (2017) indicam, por causa da regra dos 14 dias, a era moderna da pesquisa em embriões humanos reacendeu o debate com a introdução de modelos de embriões formados a partir de células-tronco e Entidades Humanas Sintéticas com Características Semelhantes a Embriões. Isso exibiu

também a variabilidade cronológica que envolve o desenvolvimento embrionário inicial, mesmo que não haja dúvida de que o crescente campo da biologia sintética, combinando as habilidades de cientistas e engenheiros para produzir tecidos cada vez mais complexos, levará inevitavelmente à geração de embriões sintéticos que exibem características semelhantes a embriões mais comparáveis aos seus homólogos naturais.

Assim, buscando mapear diferentes conjuntos discursivos, Cavaliere (2017) argumenta que o limite de 14 dias para a pesquisa em embriões não é válido *apesar* de ser uma solução de compromisso cultural, mas sim *por causa* disso. Para a autora, a ideia de uma sociedade democrática é que mesmo aqueles que não atribuem valor intrínseco ao embrião humano devem respeitar o pluralismo de valores e atribuir validade moral a visões opostas. No mais, qualquer proposta para alterar a regra dos 14 dias precisaria de uma avaliação cuidadosa da viabilidade científica e dos benefícios efetivos para as pesquisas em embriões; de uma extensa investigação sobre as atitudes do público em relação aos embriões; e de um processo deliberativo que leve em conta esses elementos.

Não se poderia considerar somente as posições que consideram exclusivamente a beneficência da pesquisa e sua viabilidade técnica, pois, para Cavaliere (2017), haveria tensões dos discursos sociais sobre o tema, em que ignorar isso seria antidemocrático e potencialmente um movimento não apoiado por uma avaliação rigorosa da ciência por trás da pesquisa em embriões. Warnock e os demais membros do IVF-Inquiry, ainda que possivelmente guiados por visões de inspiração utilitarista, optam por valorizar uma solução de compromisso em detrimento de outras soluções: os recentes experimentos publicados, por exemplo, na *Nature* ou *Nature Cell Biology*, além do debate desencadeado sobre a pesquisa em embriões, representariam uma valiosa oportunidade para iniciar um debate verdadeiramente deliberativo e democrático sobre essa questão. Em suma, para a comentadora bioética, um maior potencial técnico se traduz em maiores responsabilidades e necessidade de deliberação.

Também se preocupando com tesões sociais, Kottow (2005, p. 36) irá refletir sobre a bioética daquilo que se entende por início da vida. Para ele:

A polêmica sobre as células embrionárias é representativa dos dois extremos cronológicos da modernidade em que vivemos. Em seus primórdios, o pensamento moderno teve de demonstrar que as

perspectivas desenvolvidas pelos seres humanos não podem ser refutadas mediante argumentos absolutos, inevitavelmente baseados na fé ou na opinião. Com isso, eliminaram-se as máximas e os princípios apodícticos, pois o irracional não poderia primar sobre a razão e reivindicar universalidade, ao passo que a razão sempre deveria manter a flexibilidade da contra-argumentação. No outro extremo da modernidade, a que é contemporaneamente vivida como modernidade avançada ou pós-modernidade, abandona-se qualquer tentativa de imposição ou invasão transcultural, aceitando-se a existência de diversos modos de pensar e atribuir valores, desde que eles sejam coerentes e razoáveis e não propiciem políticas lesivas. Isso significa que o pluralismo depende da tolerância e deve, por sua vez, ser tolerante.

Desde este ponto de vista acerca da primeira fase da vida, exigir-se-ia que todas as doutrinas apresentadas se aceitem mutuamente, legislativa, moral e factualmente, e que nenhuma pretenda impor suas convicções sobre outras pessoas que pensem diferentemente. Para o autor, uma importância especial seria adquirida por esse imperativo de tolerância quando refletido a respeito de opções que podem ser benéficas para muitos, como, por exemplo, o uso terapêutico de células-tronco. Isso significaria que aquelas legislações que imporiam restrições baseadas na ideia concepcional do início da vida, buscando dar-lhes uma suposta validade universal, estariam faltando para com esta postura ética da tolerância e para com o princípio da não-maleficência⁷⁴: situar-se-ia a questão duplamente à margem, primeiro da realidade social e, segundo, em relação às práticas médicas vigentes.

⁷⁴ Como indicam Penna *et al.* (2012), o Princípio da Não-Maleficência determina a obrigação de não infringir danos intencionalmente. as obrigações de não-maleficência correspondem a não prejudicar (no sentido de contrariar, frustrar ou pôr obstáculos aos interesses de alguém) e de não impor riscos de dano. A intencionalidade, portanto, é fundamental no princípio de não-maleficência, já que uma pessoa pode prejudicar outra, ou expô-la a um risco, “sem uma intenção maldosa”. Por seu lado, a negligência envolve a imposição intencional de riscos não-razoáveis ou ainda uma imposição de riscos não intencional, porém descuidada.

4.0. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que esta investigação busque tecer considerações heurísticas acerca da correlação entre estudos embrionários e a filosofia política de Foucault e aqueles que por ele foram impactados, em especial Esposito e Agamben (este que também opera em profundidade com Benjamin e Schmitt), alguns avanços foram feitos no sentido de delimitarmos as concorrências discursivas e suas correlações histórica acerca dos problemas supracitados. Como se veio mostrando aqui, primeiro buscou-se expor e delimitar as fronteiras internas às estruturas platônicas acerca da noção de “alma”, de *psykhés*, que se expressaria conceitualmente enquanto três registros distintos nos seres, a saber, as almas intelectual, apetitiva e irascível, todas elas com projeções na estrutura social e política. Seguindo esta mesma linha tripartite, internalizando a questão enquanto operações da *psykhés*, Aristóteles pôs em pauta a correção entre as faculdades vegetativa, sensitiva e intelectual. Acerca da primeira, então, circunscreveu-se sua primeiridade, a potência expansiva e decadente que garantiria o processo vital daquilo que se poderia considerar vivo: a manutenção material da existência corpórea e seu poder de reprodução.

Seguindo a complexificação das funções da alma, a função sensitiva é aquela com potência desejante, é o motor do impulso e da aspiração, na qual subsiste a dor e o prazer. A principal operação desta função, então, seria a capacidade de perceber, o contato com o mundo sensível e a captação dos objetos exteriores. Se a função vegetativa era a base do que se entenderia por expansão e decaimento, a sensitiva é aquela do movimento e da imaginação, é quando emerge o processo transformativo da expressão fisiológica, quando aquele possuidor desta função age na capacidade de percepção do mundo ao seu redor, em relações de repulsa e apreço. Por último, ter-se-ia a alma intelectual, aquela com plena capacidade cognoscente. Sendo alvo da maior parte das interpretações medievais⁷⁵, a função intelectual para estas é a mais elevada delas, aquela responsável pela capacidade de conhecer, de entender aquilo que efetivamente se apreende do mundo: com a potencialidade do conhecimento

⁷⁵ A leitura medieval, depois duramente criticada, buscou ver esse processo aristotélico a partir da noção de intelecto agente, em que, por participação, o intelecto humano estaria em correlação ao divino. Em uma terceira via entre Demócrito e Platão, Aquino defende que, na medida que o intelecto ativo possui mais ato que a sensação, ele recolhe o sensível percebido para que a função intelectual os possa abstrair.

deliberativo-calculativo, a racionalidade desta mostraria a relação entre alma e corpo no processo de conhecimento das formas inteligíveis.

Estabelecendo um debate com os medievais, agora já não tão impactantes como outrora, Agamben vai diagnosticar a articulação estratégica do aristotelismo na constituição do conceito de vida: a noção de função vegetativa da alma foi aquela que isolou o que se entende por vida, aquela que possui em si a potência nutritiva do crescimento e decomposição, separando a economia dos corpos naturais, dos inanimados. É nessa esfera, então, que se pode tencionar o que se entende por humanos e animais, os primeiros já com inteligência, e os segundo sem – e, por consequência, na interpretação de Agamben sobre Aquino, daqueles com uma alma incorruptível e inclusão no paraíso, daqueles com almas corrompidas e excluídas da vida eterna e ressurreição. Isso posto, delimitamos nesta investigação as bases para que Agamben pudesse pensar a problemática da vida, em especial a partir da perspectiva de sua relação com o poder. Partindo de Foucault e suas investigações sobre a biopolítica, Agamben encaminha-se de uma outra posição intelectual para tencionar este registro analítico via Benjamin e Schmitt, mostrando que, estando o Soberano dentro e fora concomitantemente do direito por ele instituído, ter-se-ia um constante Estado de Exceção em que ele pode exercer seu direito sobre a vida e a morte.

Nesta chave, pôde-se mapear o processo agambeniano de estudo da antiguidade, observando como o autor trabalhou o par *bios* e *zoé*, mostrando de que forma eles se relacionariam por uma inclusão-excludente, em que o primeiro se faria somente enquanto vida biológica, animalizada, e o segundo uma vida valorada, propriamente humana por sua capacidade política, seu exercício mais puro do falar público e participação da vida social. A questão da circunscrição da vida humana verdadeira, então, mostrar-se-ia não só mais centrada numa capacidade propriamente humana, mas sim em uma atividade sócio-política específica dos homens: fixa-se a completa “politização” por meio da noção de comunidade humana, aquela que tiraria o homem de sua mera existência ao assentá-lo na vida política qualificada.

Construído esse movimento, reconstituiu-se, então, dois registros discursivos a fim de se explicitar, primeiramente, o saber médico que agiria sobre a questão embrionária, mostrando como a ciência moderna regularia este problema a partir de parâmetros temporais muito específicos, baseados em processos bio-celulares investigados desde o processo de fecundação até o parto. Desta linha, retirou-se a

circunscrição do objeto investigativo desta dissertação, aquilo que mais especificamente se entenderia por embrião, a fase transitória entre o zigoto e o feto – o período entre três e oito semanas de gestação. O segundo registro, desta maneira, foi o do vitalismo francês, que nos possibilitou estudar a fisiologia-filosófica de Bichat, assim como aquela interpretação feita por Foucault. Com a arqueologia feita deste discurso médico-filosófico, pôde-se ver como se deu a ascensão da noção de vida, assim como os fatores políticos que a circundaram. Neste conjunto de enunciados, a *psykhés* ganha forma de força vital, em que a base da vida estaria localizada na sensibilidade humana, e seu corpo começa a ser visto como um sistema de hierarquia entre as partes, estabelecendo que órgãos e tecidos seriam aqueles mais essenciais para aquilo que se poderia chamar de vida, que, a partir desse momento, funda outra relação (muito mais próxima e menos diametral) com a morte.

Fixando mais alguns pontos metodológicos desta investigação científica, reconstitui-se uma possível esteira na epistemologia e historiografia da ciência no interior da escola francesa, mais pontualmente entre Bachelard, Canguilhem e Foucault, que revolucionariam a forma de se pensar as questões aqui analisadas ao se pautarem pelas discontinuidades, não pelas relações de causalidade. Essa reformulação nos permite, agora, repensar o embrião enquanto experiência discursiva passiva de impactos do poder em uma formação heterogênea por via de diversas linhas concorrentes que comporiam este objeto alocado num ponto de deformação da nossa cultura e história.

No fim do percurso teórico desta investigação, vimos algumas tensões que nos proveram avanços na relação indivíduo-comunidade por meio dos estudos biopolíticos de Esposito, assim como suas tensões conceituais com Agamben. Para Esposito, então, tem-se uma clarificação e um mapeamento daquilo, assim como as agências histórias do poder sobre eles, que se entenderia como coisas, semi-pessoas e pessoas, permitindo que entendamos a sujeição e a objetivação do corpo, que se coloca na deformação conceitual entre inclusão e exclusão do direito e regulamentação. Por tal razão, apresentou-se brevemente a atual legislação brasileira e a regulação acadêmica e bioética sobre a manutenção embrionária *in vitro*, explicitando também a atualidade da questão. Com isso, é impossível não notar a necessidade de um estudo mais aprofundado, detalhado e, talvez, institucional acerca das técnicas e estratégias do saber-poder que agem, produzindo, normatizando e, por vezes, reduzindo ao substrato animal certos corpos marginais vistos como objetos ou

semi-pessoas, tal como os embriões e aqueles que os gestam. Expressando, portanto, a gestão biopolítica dos embriões, um importante liminar político contemporâneo da vida e da morte.

REFERÊNCIAS

AACH J. et al. Addressing the ethical issues raised by synthetic human entities with embryo-like features. **Elife**. 6:e20674, 2017.

ADASHI E. Y. et al. Heritable human genome editing: the public engagement imperative. **Crispr J**. 3(6):434–439, 2020

AGAMBEN, Giorgio. “Absolute Immanence”. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (Ed.). **Potentialities: Collected Essays in Philosophy**. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. **A Comunidade que Vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo; 2004.

_____. **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

_____. **O Aberto – O homem e o animal**. Trad. Pedro Mendes. 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino**. Trad. Merced Ruvitoso. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2014.

_____. **Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive**. Translated by D. Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999.

_____. **L’Aperto: l’uomo e l’animale**. Turim: Bollati Boringhieri, 2002.

_____. **State of Exception**. Trans. Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

_____. **The Signature Of All Things: On Method**. New York: Zone Books, 2009.

_____. **Ce qui reste d' Auschwitz**. Paris: Rivages; 1998.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário ao Gênesis: Comentário Literal ao Gênesis, Sobre o Gênesis contra os Maniqueus e Comentário Literal ao Gênesis**. Tradução de frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Sobre as Ideias. **CEPAME**, v. 2, n. 1, 1993.

_____. **Solilóquios**. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

ALMEIDA, Silmara Juny de Abreu **Chinelato e Tutela civil do nascituro**. São Paulo: Saraiva, 2000.

ALMEIRA, N. **A Teoria da Alma em Tomás de Aquino**. Orientador: Dr. Guy Hamelin, Brasília – UnB, 2018. 105 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, 2011.

ANIFANDIS, George et al. Bioethics in human embryology: the double-edged sword of embryo research, **Systems Biology in Reproductive Medicine**, 68:3, 169-179, 2022. DOI: 10.1080/19396368.2022.2052771

ARISTÓTELES. **De Anima**. Ed., intro., and commentary by Sir W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

_____. **De Anima**. Trad. G. Rodier. Texte, traduction et notes. Paris : Loroux, 1900.

_____. **Metafísica**. Introdução, texto grego com tradução para o italiano de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AVERRÓES. Comentario Mayor al Libro Acerca Del Alma de Aristóteles. Traducción Parcial de Josep Puig Montada. **Anales del seminário de história de la filosofía**, N° 22, pp. 65-109. pp. 65-109, 2005.

_____. **Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros**. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953

_____. **Long commentary on the De Anima of Aristotle**. Trans. R. C. Taylor. Yale; UP, 2009.

_____. **Middle Commentary on Aristotle's De Anima**. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction, by Alfred L. Ivry Provo. Utah: Brigham Young University Press, 2002.

_____.; IVRY, Alfred L. Averroes' Short Commentary on Aristotle's De Anima. **Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale**, v. 8, pp. 511-549, 1997.

BACHELARD, G. **Études**. Paris: Vrin, 1970.

BARBARA, J. B. "Biological generality: general anatomy from Xavier Bichat to Louis Ranvier". In: CHEMIA, K.; CHORLAY, R.; RABOUIN, D. (Eds.). **The Oxford handbook of generality in mathematics and the sciences**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BENJAMIN, W. **Walter Benjamin — Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura**. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERTI, Enrico. **Aristóteles**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética**. Tradução: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BICHAT, X. **Physiological Researches on Life and Death**. Translated by Watkins T. Philadelphia: Smith –Maxwell, 1809.

_____. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Paris: Brosson-Gabon, 1801.

BIRD, O. **Como ler um artigo da Suma**. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

BRUCE, M. C. **Embriología humana y biología del desarrollo**. 3 Ed. Elsevier; 2004.

BURNET, J. **Plato: Euthyphro; Apology of Socrates; and Crito**. Oxford: Oxford University Press, 1924.

BURNYEAT, M. "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima II 7-8". In: NUSSBAUM, M.; RORTY, A. O. **Essays on Aristotle's De Anima**. Oxford: Clarendon Press, 2003.

CALLEN, P. W. **Ultrasonography in Obstetrics and Gynecology. Sonographic**. 4 edition. Saunders; 2000.

CAMPBELL, Timothy. **Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

_____. "Bios," Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito. **Diacritics**, Vol. 36, No. 2, pp. 2-22, 2006.

CANGUILHEM, G. **La connaissance de la vie** ; Paris : PUF, 1952.

_____. **Estudos de história e filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida**. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

CASTON, V. "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception". In: SALLES, R. (Ed.) **Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji**. Oxford: UP, 2005.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CAVALIERE, G. A. 14-day limit for bioethics: the debate over human embryo research. **BMC Med Ethics** 18, 38, 2017. <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0198-5>

CONNOLLY, William E. "The Complexities of Sovereignty". In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (Eds.). **Giorgio Agamben: Sovereignty and Life**. Stanford: Stanford UP, 2007. 23–42.

CONRAD, L. I.; *et al.* **The western medical tradition: 800 BC to 1800 AD**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COPLESTON, Frederick. **El pesamiento de Santo Tomás**. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

DA SILVA, J. W. **A Tripartição da Alma na República de Platão**. Orientador: Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano, São Paulo – USP, 2011. 144 f. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2011.

DAVIS, Colin. Can the Dead Speak to Us? De Man, Levinas and Agamben. **Culture, Theory and Critique**, 45:1, 77-89, 2004. DOI: 10.1080/14735780410001686469

DELEUZE, G. **Foucault**. Barcelona: Paidós, 1987.

_____. **Foucault**. Tras. and ed. by Seán Hand. London: University of Minnesota Press, 1988.

ESPOSITO, Roberto **Communitas: Origine e destino della comunit?**. Torino: Einaudi, 1998.

_____. **Bios: Biopolitics and Philosophy**. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008.

_____. For a Philosophy of the Impersonal. **CR: The New Centennial Review** 10(2), pp.121-134, 2010.

_____. **The Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal**. Cambridge: Polity Press, 2012.

_____. The Dispositif of the Person. **Law, Culture and the Humanities** 8(1), pp.17–30, 2012b.

_____. **Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought**. Translated by Z. Hanafi. New York: Fordham University Press, 2015.

_____. **As pessoas e as coisas**. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor Ltda, 2016.

DEUTSCHER, Penelope. The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and “Reproductive Rights”. **South Atlantic Quarterly** 107:1, Winter 2008 DOI 10.1215/00382876-2007-055

DINIZ, Maria Helena. **Curso de Direito Civil Brasileiro, Vol 2**. 22.ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

EURÍPEDES. **As Troianas**. Trad., posfácio e notas de Trajanão Vieira. São Paulo: Editora 34, 2021.

_____. **Hipólito**. Trad., posfácio e notas de Trajanão Vieira. São Paulo: Editora 34, 2015.

EVERSON, S. **Aristotle on Perception**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

FINLAYSON, J. G. “Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle. **The Review of Politics**, 72(01), 97, 2010.

FLECK, A. O. Mal-estar na filosofia nacional Leitura estrutural: impasse e críticas. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 33, n. 67, p. 349-370, jan./abr. 2019.

FOUCAULT, M. “The Confession of the Flesh” interview. In: GORDON, Colin (Ed.). **Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings**, 1980a, pp. 194-228.

_____. “Truth and Power”. In: _____.; GORDON, Colin (Ed.) **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977**. New York: Pantheon, 1980.

_____. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz F. B. Neves. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. **As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8º Ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Dits et écrits (1976-1988)**, t. II ; Paris : Gallimard, 2001.

_____. **Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76**. Trans. David Macey. New York: Picador, 2003.

_____. **Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978**. Trans. Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

FREIRAS, J. A. A concepção de alma no *De Anima* de Aristóteles. **Polymatheia**, Fortaleza, v. 11, n. 19, 2018

FROST, Tom. The dispositif between Foucault and Agamben. **Law, Culture and the Humanities**, 15 (1). pp. 151-171, 2019.

_____. Community and the Third Person in Esposito and Agamben. **Journal of Italian Philosophy**, Volume 5, pp. 43-68, 2022.

GEULEN, Eva. **Giorgio Agamben zur Einführung**. Hamburg: Junius, 2005

GILSON, E. **A existência na Filosofia de Santo Tomás**. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1962.

_____. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HENLE, R. J. “A teoria do conhecimento de Platão”. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**. [Primeira parte, Questão 84-89]. Ed. Bilingue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: UDUFU, 2006, pp. 52-71.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (col. Os Pensadores).

HURLBUT J. B. et al. Revisiting the Warnock rule. **Nat Biotechnol.** 35(11):1029–1042, 2017

HYUN I, et al. Human embryo research beyond the primitive streak. **Science.** 371(6533):998–1000, 2021.

_____. et al. Toward guidelines for research on human embryo models formed from stem cells. **Stem Cell Reports.** 14(2): 169–174, 2020.

JACOB, F. **La lógica de lo viviente**. Barcelona: Tusquets, 1999.

KALYVAS, Andreas. **Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge UP, 2008.

KANT, I. **Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik**. Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

KOTTOW, M. “A bioética do início da vida”. In: (Org.) SCHRAM, FR.; BRAZ, M. **Bioética e saúde: novos tempos para mulheres e crianças?** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. Criança, mulher e saúde collection, pp. 19-38. ISBN: 978-85-7541-540-5. Available from: doi: 10.747/9788575415405.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEWIS, Michael. The Machine in Esposito and Agamben. **Journal of Italian Philosophy**, Volume 5, pp. 69-106, 2022.

LEVINSON, Brett. Biopolitics in Balance: Esposito's Response to Foucault. **The New Centennial Review**, fall 2010, Vol. 10, No. 2, pp. 239-261, 2010.

LOPARIC, Z. Heurística Kantiana. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 5, p. 73-89, 1983.

LÓPEZ-MORATALLA N, IRABURU-ELIZALDE M. **Los quince primeros días de una vida**. 2 edición. Pamplona: Eunsa; 2004

LOVELL-BADGE, R. et al. ISSCR guidelines for stem cell research and clinical translation: the 2021 update. **Stem Cell Reports.** 16(6):1398–1408, 2021.

MACHADO, R. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981.

MARTÍN-CABRERA, L. Diez tesis sobre la relación entre aborto y biopolítica. **Rebelión, Feminismos**, 39 nov. 2015. Disponível em: <https://rebelion.org/diez-tesis-sobre-la-relacion-entre-aborto-y-biopolitica/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

MCCULLY S. The time has come to extend the 14-day limit. **J Med Ethics**. 47(12):e66–e66, 2021.

MEDEIROS, Claudio. **O dever do conceito de “meio” entre os séculos XVII e XIX, segundo a História das Ciências de Georges Canguilhem**, 2014, 173p. orientação: Dr. Márcio Alves da Fonseca. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2014.

MENDES, Gilmar Ferreira; STOCCO, Rui (Org.). **Direito Civil Parte Geral. v. III**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2020.

MUNNÉ S. et al. First PGT-A using human in vivo blastocysts recovered by uterine lavage: comparison with matched IVF embryo controls. **Hum Reprod**. 35(1): 70–80, 2020.

MURCIA-LORA, José María; ESPARZA, María Luisa. DEFENSA DE LA VIDA HUMANA: UNA MIRADA HACIA EL FUTURO. **Persona y Bioética, pers.bioét.** vol.16 no.2 Chia July/Dec. 2012.

]

_____. Ventajas de la reproducción humana natural. **Persona y Bioética**, v. 13, n. 2: 85-93, 2009.

NASCIMENTO, C. A. R. “As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano”. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**. [Primeira parte, Questão 84-89]. Ed. Bilingue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: UDUFU, 2006, pp. 09-39.

_____. “Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles”. In: PALÁCIOS, P. M. (Org.). **Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2002, pp.63-73.

_____. O caminho intermediário: Alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino. **Trans/Form/Ação [Online]**, v. 19, 1996, pp. 205-210.

OLIVEIRA, C. E. **Tomás de Aquino e a Filosofia: Guia de Estudos**. Lavras: Universidade Federal de Lavras, 2013.

PALEOLOGOU, H. P. Xavier Bichat and the renovation of the pathological anatomy. **Journal of Medical Biography**, May 2, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/09677720221097795>.

PAN, David. Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order. **The German Quarterly**, v. 82, n. 1, Winter, 2009.

PEDROSA, L. P. ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΨΥΧΗ: A RELAÇÃO ENTRE CORPO E ALMA EM ARISTÓTELES. **Revista Pandora Brasil**, Nº 105 – junho de 2020.

PENNA, M. M. et al. Concepções sobre o princípio da não maleficência e suas relações com a prudência. **Bioética**, 20 (1), 2012. Disponível em http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/717

PERA, M. F. et al. What if stem cells turn into embryos in a dish? **Nat Methods**. 12(10): 917–919, 2015.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Ed. Lafonte, 2017.

_____. **A República**. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 8a ed., 1996.

_____. **Apologia de Sócrates. Precedido por Sobre a Piedade (Eutífron) e seguido de Sobre o Dever (Crítón)**. Intro., trad. e notas de Andre Malta. São Paulo: L&PM pocket, 2008.

_____. **Complete Works**. Edited by John M. Cooper. Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 1997.

_____. **Diálogos II – Górgias (ou Da Retórica), Eutidemo (ou Da Disputa), Hípias maior (ou Do Belo) e Hípias menor (ou Do Falso)**, 2a Ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: 2016.

_____. **Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1983,

_____. **Eutidemo**. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Belém : EDUFPA, 2007.

_____. **Íon**, 1ª. Ed. Trad. Cláudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2011.

_____. **Ménon**. Tradução e apresentação por Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

_____. **Phédon**. Prêsetantion et traduction par Monique Dixsaut. Paris : Flammarion, 1999.

POLANSKY, R. **Aristotle's De Anima**. Cambridge: UP, 2007.

PORRAS, L. Q. DE LA NUDA VIDA A LA 'FORMA-DE-VIDA. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. **Nueva Época**, año 19, núm. 52, septiembre-diciembre, 2006.

REALE, Giovanni. **Aristóteles**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013

REIS, M. "Introdução". In: ARISTÓTELES. **De Anima, Livros I, II e III**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo: Ed. 34.

ROSS, David. **Aristóteles**. Tradução: Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SALZANI, Carlo. "Foucault and Agamben on Sovereignty: Taking Life, Letting Live, or Making Survive". In: ACHILLEOS, Stella; BALASOPOULOS, Antonis (Eds.). **Reading Texts on Sovereignty: Textual Moments in the History of Political Thought**. London: Bloomsbury Academic, pp. 171-178, 2021.

SANTOS, F. C. A. **A Teoria da Sensação no De Anima de Aristóteles: A apreensão dos sensíveis próprios e comuns**. Orientador: Dr. Marisa Lopes, São Carlos – UFSCar, 2015. 86 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, 2015.

SCHMITT, Carl. **Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf**. Munich: Duncker and Humblot, 1921.

SLAKEY, T. Aristotle on Sense-Perception. **Philosophical Review**, 70, 1961.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. São Paulo: L&PM, Edição de Bolso, 1998.

SORABJI, R. Body and Soul in Aristotle. **Philosophy**, 49, 1974.

TAYLOR, Richard C. "Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes". HAMESSE, J.; STEEL, C. (Ed.). **L 'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age**. Rencontres de philosophie Medievale, vol, 8, Turnhout, Brepols, 2000.

_____. The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî. **Tópicos**, n. 29, p. 29-51, 2005.

TELES, N. O. O Estatuto do Embrião Humano: algumas considerações bioéticas. **Nascer e Crescer, Revista do Hospital de Crianças Maria Pia**, v. XIII, n. 1, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**. [Primeira parte, Questão 84-89]. Ed. Bilingue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: UDUFU, 2006.

ULLMANN, R. A. **A universidade medieval**. 2ª ed. Porto Alegre: Editora PUC-RS, 2000.

URQUIJO, G. G. **La vida como concepto unívoco. Dimensiones del vitalismo deleuziano**. Cordoba, s.d. Dirección: Sebastián Torres y Axel Cherniavsky. Trabajo Final de Licenciatura. Escola de Filosofía de la Faculdade de Filosofía y Huamnidades de la Universidad Nacional de Córdoba, s.d.

VANRELL, J. A. **Fertilidad y esterilidad humanas**. 2 edición. Masson; 2000.

VILA, A. C. Pathological inversions: Balzac and Bichat. **Romantic Review**, v. 79. 1988.

ZARTALLOUDIS, Thanos. **Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism**. Abingdon: Routledge, 2011.

ZINGANO, M. « Considérations sur l'argumentation d'Aristote dans *De Anima* III 4 ». In : **Ancient Perspectives on Aristotle's *De Anima***. Ed. by Geard VAN RIEL and Pierre DESTRÉE, with the assistance of Cyril K. CROWFORD and Leen VAN CAMPE. Leuven: Leuven University Press, 2009.