

A POTÊNCIA DA AÇÃO. UMA CRÍTICA AO NATURALISMO DA VIOLÊNCIA

*Castor M.M. Bartolomé Ruiz**
castor@unisinis.br

RESUMO *A tendência de algumas visões naturalistas de deduzir o sentido da ação humana da sua natureza biológica conduz a naturalizar a violência como fenômeno político inexorável. A violência naturalizada leva a sociedade para a dinâmica da inexorável violência, cuja única solução é a legitimação de uma violência total. Propomos, neste ensaio, a desconstrução crítica dos determinismos naturalistas por meio da análise da ação humana e da especificidade de sua potência que se manifesta como potência criadora (Cornelius Castoriadis) e potência do não (Giorgio Agamben). A potência da ação humana transcende os determinismos da sua natureza biológica, embora por eles esteja condicionada.*

Palavras-chave *Violência, determinismo naturalista, potência da ação, potência criadora, potência do não.*

ABSTRACT *The tendency some naturalist visions have to deduce the meaning of human action from their biological nature, leads to a naturalization of violence as an inexorable political phenomenon. Naturalized violence leads the society towards the dynamics of inexorable violence, whose only solution is legitimizing total violence. In this article we propose the critical deconstruction of naturalistic determinism by means of the analysis of human action and the specificity of its power, which is manifested as creative power*

* Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia- UNISINOS. Coordenador da Cátedra UNESCO de Direitos Humanos e Violência, Governo e Governança. Artigo recebido em 11/12/2013 e aprovado em 21/04/2014.

(Cornelius Castoriadis) and power of no (Giorgio Agamben). The power of human action transcends the biological determinisms of its biologic nature, although the power of human action is conditioned by them.

Keywords *Violence, naturalistic determinism, power of action, creative power, power of no.*

Introdução

1. A matriz biopolítica dominante na modernidade tenta induzir a “biologização” do social como se fosse um novo registro de “verdade científica”, reduzindo, como consequência, o humano a *zoe*, mera vida natural. O social seria um prolongamento do biológico, que transforma a política numa gestão eficiente da natureza humana. Ao reduzir a política a mera administração eficiente da vida, troca-se com facilidade o bem comum pelos interesses corporativos. No marco da biopolítica, propomo-nos analisar neste artigo alguns aspectos do estatuto da violência: sua naturalização como mero fenômeno biológico e os desdobramentos utilitaristas desta visão.

A violência é uma prática social que transita entre o biológico e o social, sua análise crítica possibilitará a compreensão de alguns mecanismos operadores da governamentalidade moderna. Inicialmente apresentamos a tese de que naturalizar a violência significa condenar a vida humana à perene violência. Se aderirmos a esta tese, a violência se tornaria um médio necessário para fins desejáveis. Ela, naturalizada, apresenta-se como inevitável em todas as relações humanas. A naturalização da violência faz o outro violento por natureza, *homo homini lupus*. Há uma lógica imunitária nas novas formas biopolíticas que propõem utilizar como solução aquilo que nos ameaça. Nessa dinâmica, a única via que resta para combater a violência é seu uso estratégico como ameaça preventiva. Neste suposto, a violência só se neutraliza com mais violência. A violência maior é a única garantia das violências menores. Esta espiral violenta nos condena a viver indefinidamente sob a sombra de um Leviatã com poder violento suficiente para ameaçar as violências menores. Todos os cenários de naturalização da violência confluem em formas autoritárias de governo.

Neste ensaio, propomos apresentar as bases filosóficas para uma crítica ética da violência. Para tanto, inicialmente, analisaremos algumas das principais teses e autores defensores do naturalismo da violência. Num segundo ponto, abordaremos uma distinção semântica entre violência e agressividade, mostrando como essa distinção se efetiva no conceito de potência. Num

terceiro ponto, analisaremos o sentido filosófico da potência como potência criadora (Cornelius Castoriadis) e potência do não (Giorgio Agamben). Concluiremos apresentando as implicações da potência na desconstrução do naturalismo da violência.

Discursos legitimadores da violência natural

2. Sem pretender ser exaustivos, faz-se necessário realizar uma breve genealogia da vasta literatura contemporânea que defende e fundamenta o naturalismo da violência. Um dos autores contemporâneos que mais tem contribuído para manter e divulgar as teses do naturalismo da violência é Konrad Lorenz. Reconhecido pesquisador do comportamento dos animais, prêmio Nobel de biologia, seus estudos originaram, inclusive, uma nova rama do saber biológico: a etologia. Sua obra mais divulgada e conhecida, “On Agression”,¹ sustenta a tese de que a agressão é um componente natural da vida de todas as espécies animais, entre elas o ser humano. Para Lorenz, entre os denominados instintos primários da vida, além dos normalmente aceitos (reprodução e supervivência) há que incluir a agressividade.

Lorenz afirma, com insistência, o parentesco tão próximo que existe entre o comportamento do ser humano e o conjunto dos animais. Para Lorenz, o ser humano é, em primeiro lugar e sem desvalorizar o que existe de especificamente humano, um animal. O que indica que seu comportamento, embora tenha algo de específico e singular, tem muito de comum com o resto das espécies animais. O que há de comum entre ambos são instintos básicos de todos os seres vivos. Esses instintos, também denominados primários, atuam como impulsores e indutores do comportamento animal e conseqüentemente do humano. Tradicionalmente são reconhecidos como instintos primários a sobrevivência e a reprodução, entre outros. Para Lorenz, um outro instinto primário comum a todos os animais é agressividade.²

Segundo Lorenz, a agressividade é um instinto primário conectado intrinsecamente aos instintos da sobrevivência e da reprodução. Os animais são agressivos por natureza, sendo a agressividade o instinto que ajuda na sobrevivência e na reprodução. Neste contexto, Lorenz entende que, em todas as espécies, incluído o ser humano, a agressividade é um instinto a serviço dos outros instintos mais importantes. Sem a agressividade, os seres vivos perderiam a potência para desenvolver os instintos básicos da sobrevivência. Numa referência explícita a Darwin, afirma que a natureza desenvolveu o

1 Lorenz, 1982.

2 Sobre o autor, conferir também Lorenz, 1966.

instinto de agressividade como meio necessário para que todos os seres vivos possam lutar por sua sobrevivência individual e, como resultado, da espécie.³ Sem a agressividade, os seres vivos se encontrariam incapacitados para o enfrentamento das dificuldades e teriam um altíssimo índice de fracasso nos empenhos por sobreviver.

3. Edward Osborne Wilson deu continuidade às pesquisas de Lorenz a respeito da agressividade natural, entre outras. Em sua obra de maior impacto, “Sociobiology: The new Synthesis”,⁴ Wilson analisa a agressividade como um fenômeno complexo implicado funcionalmente em diversas finalidades como território, sexualidade, alimentação, hierarquias de grupo. Haveria uma funcionalidade intraespecífica da agressividade na sexualidade, hierarquias etc., e outra funcionalidade extragrupal, como a do território, alimentação etc.⁵ A agressividade é natural e contribui positivamente para a evolução da espécie, adaptando-se às circunstâncias e necessidades. Ele, explicitamente, não diferencia agressividade de violência, considerando que, no máximo, poderíamos diferenciar entre agressividade adaptativa e aquela outra que excede o limite da funcionalidade da sobrevivência. Contudo, esta distinção é só de grau e não de essência no tipo de agressividade, e ambas são violência.⁶ Wilson discorda da distinção proposta por Lorenz entre violência intraespecífica e a interespecífica. Para Wilson, a violência é um instinto natural que se adapta aos contextos e necessidades, porém sem distinguir-se qualitativamente uma violência de outra. Podemos identificar variáveis na conduta agressiva da cada espécie, porém a agressividade é um instinto natural comum a todas elas.

Para Wilson, a agressividade tem uma explicação natural nos componentes biológicos dos indivíduos, especificamente no sistema endócrino e no sistema nervoso central.⁷ Wilson propõe a biologia como a “ciência” explicativa do comportamento humano. Porém, dado o caráter adaptativo dos organismos vivos, a compreensão da natureza biológica deve ocorrer a partir do contexto, esta interação possibilita denominar de *sociobiologia* o novo discurso explicativo da natureza humana. O cérebro ocupa o lugar da psique e da alma humana. Nele se encontram as explicações da natureza e do

3 “Por que lutam os seres vivos uns contra os outros? A luta é um processo permanente na natureza, e nas pautas de comportamento, assim como as armas defensivas que lhes servem, estão aperfeiçoadas e se transformaram tão claramente obrigadas pela pressão seletiva de sua função conservadora da espécie que sem dúvida temos a obrigação de recolocar a questão darwiniana” (*ibidem*, p. 3).

4 Wilson, 1975.

5 *Ibidem*, p. 127.

6 *Ibidem*, p. 78.

7 *Ibidem*, p. 345.

agir humanos. Os diversos estados emocionais, os afetos que condicionam a vontade, os sentimentos que decidem nosso modo de agir, encontram sua explicação na química do cérebro. A química afeta de forma direta os neurônios e neurotransmissores como dopamina, norepinefrina, serotonina, gaba, que são responsáveis pelas sensações que perfazem nossas emoções e criam nossos sentimentos. Wilson, ao reduzir a agressividade e a violência a química neurológica, naturaliza de forma mais definitiva que Lorenz a agressividade.

4. Um outro discurso naturalista que deu sequência às teses de Wilson e Lorenz é a psicologia evolutiva no estudo dos genes. A obra de Richar Dawkins, “The selfish genes”,⁸ é uma referência significativa desta tendência discursiva. Para este autor, as atitudes altruístas nada mais são do que estratégias do que ele denominou *genes egoístas*. Um exemplo disso é a tendência a viver em grupo e a própria sociabilidade humana, que nada mais seria do que uma estratégia de replicação dos genes. Dawkins entende os genes como uma espécie de máquinas de sobrevivência de todas as espécies, inclusive a humana. A sociabilidade seria uma estratégia egoísta calculada e desenvolvida pelos genes. Na relação de custo benefício, os genes aprimoraram a estratégia do gregarismo como meio eficiente de potencializar os interesses individuais. Este determinismo genético seria o nexa entre a natureza e a sociedade, entre a biologia e a cultura.⁹ Para Dawkins, o termo egoísmo é simplesmente uma metáfora em relação ao comportamento natural dos genes, uma vez que estes atuam naturalmente impulsionados pelo instinto da replicação.¹⁰

Dando continuidade às teses de Wilson, Dawkins afirma que a agressividade obedece a uma estratégia adaptativa dos genes egoístas. A agressividade social, para não ser completamente destrutiva, seguiria um modelo matemático de cálculo custo-benefício que Dawkins denomina de Estratégia Evolutivamente Estável (EEE).¹¹ O gene tem por natureza o instinto da replicação, isso leva-o a produzir a estratégia da agressividade calculada no triple EEE. Os pactos sociais não derivariam de um reconhecimento dos direitos individuais, nem de uma vontade geral sobre o bem comum, nem sequer da entrega do poder a um soberano; eles são resultados das estratégias replicantes dos genes egoístas que formam parte da estratégia do triple EEE. Esta estratégia dos genes, para ser eficiente, pune aqueles cuja agressividade se realiza fora das regras estabelecidas, porque é a forma de permitir um resultado final melhor.

8 Dawkins (1989; 2009).

9 Dawkins, 1989, p. 22.

10 *Ibidem*, p. 89.

11 *Ibidem*, p. 94.

5. Os estudos realizados por Wrangham e Peterson sobre a agressividade nos animais e humanos podem ser inseridos também nesta tendência naturalista “Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence”.¹² Para estes autores, há uma correlação entre inteligência e agressividade. As formas de violência mais exacerbadas correspondem a inteligências mais evoluídas. Eles tomam como referência os estudos com chimpanzés, entre outros, cuja inteligência se assimila a uma criança de três anos. Os autores tentam responder a questão de por que a estrutura emocional e cognitiva mais evoluída, como a dos primatas, favorece uma agressividade maior.

Tomam como referência os estudos de Damásio,¹³ que vincula as emoções ao cérebro. Cada emoção estaria ligada a uma determinada área do cérebro, que por sua vez foi moldada através do processo evolutivo da espécie. Para estes autores, a emoção predominante nos primatas é o orgulho; ela desencadeia a agressividade pertinente para conseguir a luta pelo poder no sexo, hierarquias, território etc. A guerra, expoente principal da violência inteligente, tem sua explicação natural no orgulho. Todas elas estão motivadas por uma luta de *status*.¹⁴ Para Wrangham e Peterson, os humanos herdamos as características biológicas dos chimpanzés, o que transfere a conduta de “macho demoníaco” para dentro das relações sociais.¹⁵ Os nexos biológicos da violência humana são inexoráveis. Eles se manifestariam na própria estrutura do cérebro humano, que potencializa as atitudes violentas. O córtex cerebral humano constituído por uma imensidão de sinapses e uma maior interação de neurotransmissores fazem do ser humano um macho mais “demoníaco” que os chimpanzés.¹⁶ Estes autores também não fazem distinção entre agressividade e violência, ambas são sinônimas e têm uma raiz biológica.

6. Outro autor cujos estudos têm influenciado amplamente os discursos naturalistas da violência é Antonio Damásio.¹⁷ Para este autor, as emoções e sentimentos são regulados pela anatomofisiologia cerebral composta pelo complexo conjunto de neurotransmissores, sinapses, hormônios e sua distribuição nas diversas áreas do córtex cerebral.¹⁸ As emoções humanas se originam nos processos químicos e físicos, seguidos por sistemas de defesa imunológicos e reflexos básicos. Este seria um primeiro ramo das emoções

12 Wrangham e Peterson, 1996.

13 Damásio, 1996.

14 Wrangham e Peterson, 1996, p. 237.

15 *Ibidem*, p. 238.

16 *Ibidem*, p. 315.

17 Damásio, 1996; 2004.

18 Damásio, 1996, pp. 34-76.

constituído pelas sensações primárias de prazer e dor, punição e recompensa, que provocam atração ou repulsa. As emoções se complexificam na medida que se tornam sociais ou relacionais. Nessa mesma medida, ocorrem em nosso cérebro reações químicas e físicas mais complexas, todas elas são ativadas e derivadas dos genes. As emoções são as que regulam as condutas do seres vivos.¹⁹ Aquelas se processam no sistema límbico do cérebro englobando a percepção do corpo, os pensamentos e as emoções básicas que constituem os sentimentos.²⁰

Damásio entende que o cérebro humano é mais complexo que o de qualquer primata, porque tem a consciência do eu, a intencionalidade dos atos, que reconhecem a alteridade do outro. Os chimpanzés podem ser agressivos, inclusive matando os outros congêneres, mas não têm percepção daquilo que estão fazendo, por isso não desenvolvem sentimento de culpa, nem se sentem responsáveis. Damásio explica esta particularidade humana, que os outros autores não levavam em conta, por meio de uma categoria biológica do próprio cérebro, os *neurônios espelho*. Os neurônios espelho seriam uma descoberta da neurociência que nos permite explicar biologicamente nosso reconhecimento da alteridade do outro. Os neurônios espelho possibilitam que tomemos consciência de nós mesmos e possamos reconhecer o outro como diferente. Os neurônios espelho são responsáveis pela imitação mimética do comportamento humano. Eles possibilitam a aprendizagem e também a empatia. “Descobertos” por Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallesw e Leonardo Fogasi, no início da década de 1990,²¹ os neurônios espelho se ativam ao ver agir um outro indivíduo, normalmente da mesma espécie, desencadeando o instinto mimético. O neurônio impulsiona a fazer o mesmo ato, imita o comportamento do outro como se ele mesmo estivesse realizando essa ação.²² Os neurônios espelho possibilitam o reconhecimento do outro, estimulam a empatia, constituindo-se na base fisiológica do sentimento de pertença ao grupo e da identidade coletiva.

A potência da ação e sua negação biopolítica

7. Para avançar no debate a respeito do pretensão naturalismo da violência, é preciso delimitar conceitualmente as duas principais características que

19 *Ibidem*, p. 48.

20 Damásio, 2004, p. 92.

21 Gaschler, 2009.

22 *Ibidem*, p. 48.

definem a violência, a saber: a intencionalidade da ação e a negação, total ou parcial, da alteridade humana. Estes dois aspectos são inerentes e exclusivos de toda violência. A intencionalidade da ação e a negação da alteridade humana demarcam um campo epistemológico e antropológico especificamente humano, a responsabilidade ética da ação impetrada. É preciso realizar uma análise específica de cada uma destas características, a fim de melhor desconstruir o pretenso naturalismo da violência. Neste ensaio, só apresentaremos um estudo a respeito do primeiro aspecto, a intencionalidade da ação. Para tanto, tomaremos como ponto de estudo o sentido da potência. Num outro ensaio, haveremos de explicitar uma análise crítica a respeito do segundo aspecto inerente a toda violência, a negação da alteridade humana.

Para delimitar o campo semântico do debate, propomos fazer uma diferenciação conceitual importante, que os autores anteriormente mencionados não fazem, entre agressão e violência. A indistinção destes dois conceitos é comum a todas as versões naturalistas e permite considerar que ambos são naturais da mesma forma. A distinção semântica entre agressividade e violência nos possibilitará pensá-las criticamente como práticas diferenciadas. Para procedermos a esta distinção, haveremos de adentrar, inexoravelmente, no campo da linguagem e da antropologia filosófica.

É importante destacar que nosso objetivo não é negar uma certa naturalidade da agressividade, mas desconstruir a naturalização da violência. O ponto de diferenciação entre agressividade e violência está no caráter intencional e significativo da violência, que visa à negação da alteridade humana, diferentemente das pulsões agressivas que advêm da natureza humana. Esta é a tese que pretendemos desenvolver.

Concordamos, em sentido amplo, com as conclusões dos diversos estudos naturalistas da etologia, biologia, zoologia e neurociências, que indicam o caráter natural das pulsões agressivas, identificando-as como inerentes a todos os seres vivos e com uma função importante para auxiliar o instinto de sobrevivência dos indivíduos e da espécie. Este seria um ponto de encontro e acordo: as pulsões e os instintos são inerentes a todo ser vivo, entre eles a agressividade. Não é possível pensar um ser vivo sem estas pulsões e instintos vitais, inclusive no ser humano. Ainda, pode-se dizer que o ser humano não será mais humano por negá-las ou simplesmente reprimi-las. O que o torna especificamente humano, diferenciando-o das outras espécies vivas, não é a negação ou repressão dos seus instintos, mas a sua capacidade de conduzi-los para um estilo ou forma de vida sem ser determinado por eles no seu modo de viver.

Um dos pontos cegos que passa “despercebido” para as teses naturalistas, é o sentido da potência humana, especificamente a potência criativa, que

fica diluída nas causas naturais que determinam o agir. O termo potência, na tradição filosófica, é compreendido, inicialmente, em duas grandes correntes, como potência da natureza ou como potência da ação. A primeira é uma potência que já se encontra enquanto tal na natureza previsível do ato, a segunda é uma potência imprevisível que produz a novidade da ação histórica. O naturalismo tenta derivar a potência a partir das causalidades necessárias da natureza, reduzindo a potência a um agir segundo a natureza. Porém, o ser humano contém uma potência que, à diferença das outras espécies vivas, não se transforma em ato, senão em ação. A potência determinada pela espécie deriva, em grande medida, em atos previsíveis pela natureza da potência. Porém, a potência da ação, a potência do ser humano, caracteriza-se pelo poder da imprevisibilidade; ela, estando condicionada pelos instintos e pulsões, é uma potência tal que pode agir além destas determinações. É uma potência cuja característica principal é fazer acontecer o imprevisível, por isso é uma potência criadora. A imprevisibilidade da potência humana transforma o ato animal em ação criativa, possibilitando que o indivíduo da espécie se torne um sujeito histórico.

A imprevisibilidade da potência confere ao ser humano a possibilidade de obter uma certa distância das pulsões agressivas, naturalmente dadas. As pulsões não são negadas, mas distanciadas. A distância das pulsões naturais confere ao sujeito o poder de significá-las na forma de ação. As pulsões naturais são mediadas, no ser humano, pelo sentido criado para elas. A ação é o resultado da mediação do sentido que dirige intencionalmente os instintos. A potência da ação transfere para o ser humano a possibilidade e a responsabilidade pela ação. Neste caso, a violência excede a agressividade na mesma proporção em que a ação humana excede o ato animal. A potência da ação existe a partir de “uma certa” distância da natureza na forma da alteridade, e traduz o poder da potência em responsabilidade pela ação. Sem a distância da alteridade, não é possível a potência. Potência e alteridade se imbricam no sentido da ação humana e na responsabilização pela consequência das ações violentas.

8. As categorias de ação e potência percorrem a história da filosofia desde suas origens com múltiplos matizes e sentidos. Platão, no “Banquete”, explica a ação (ποιησις) como aquilo que tem poder causal de fazer passar algo do não ser ao ser.²³ Platão é quem primeiro define o termo *poiësis*: “Causa que, qualquer que seja a coisa considerada faz passá-la do não-ser ao ser (*Banquete*, 2005, b)”.²⁴ Aristóteles, no segundo livro da Física, explica a técnica (τεχνική)

23 Platão, “Banquete”, 205b.

24 Castoriadis, 1987, p. 238.

como o tipo de coisas que não têm em si mesmas o princípio (αρχη) do seu ser e deriva sua existência da ação (ποιησις).²⁵ A ação distingue aquilo que produz (τεχνηζ) da mera natureza (φυσις).

Como é bem conhecido, os gregos costumavam distinguir dois tipos de ação: *poièsis* (ποιησις) e *práxis* (πραξις). Ambas têm em comum a potência de fazer acontecer algo novo. Aristóteles, na “Ética a Nicômaco”, faz distinção entre *poièsis* e *práxis*, inclusive opondo, em certo sentido, uma à outra. Para Aristóteles, a *poièsis* é um fazer que tem a finalidade fora de si. A finalidade do fazer (*poièsis*) está naquilo que está fazendo e do qual depende como obra a ser feita. A finalidade da *poièsis* é o *ergon* (obra) que, uma vez realizada, existe independentemente da ação que a criou. O fazer da *poièsis* é um mero meio para uma finalidade que permanece para além do mero fazer.

A *práxis*, diferentemente, é uma ação cuja finalidade está nela mesma, por isso sua finalidade tende necessariamente ao bem (*eupraxia*), que é considerado o fim em si mesmo.²⁶ A finalidade da *práxis* se consuma na própria ação. Ao concluir a *práxis*, também desaparece a finalidade que ela executa. Para Aristóteles, o paradigma da ação política e ética é a *práxis*, cuja finalidade está em si mesma e tende ao bem como fim absoluto.

Os trabalhos que dependem de uma *technè* são tipos de *poièsis*. Contudo, o fazer da *poièsis* não se limita, simplesmente, a reproduzir. Ela é um peculiar tipo de ação diferente da *práxis*, uma ação que cria algo além dos meros atos determinados pela natureza da espécie. A *poièsis* é o paradigma da técnica cuja finalidade está na perfeição das coisas produzidas, na qualidade dos objetos que produz e não na ação em si mesma. Ainda que as diferenças propostas por Aristóteles entre *práxis* e *poièsis* sejam relevantes para caracterizar os diversos tipos de ação do ser humano, ambas são ações criadoras, diferentes dos meros atos animais. O que define o estatuto singular da ação (*práxis* e *poièsis*) é a potência de produzir algo novo, produzir aquilo que ainda não existe.

A *práxis* e a *poièsis* são ações especificamente humanas. O diferencial da ação a respeito da mera *physis* é sua potência, em especial a potência criadora.²⁷ Nenhum outro ser vivo tem a potência da ação em nenhuma

25 Aristóteles, “Física”, 192b.

26 “O gênero do agir (*práxis*) e aquele do fazer (*poièsis*) são diferentes [...]. O fim do fazer, de fato, é outro do próprio fazer; o fim da praxe não poderia, ao contrário, ser outro: agir bem é em si mesmo um fim” (Aristóteles, “Ética a Nicômaco”, 1140b 4-5).

27 “O que Platão terá assim, uma vez mais, semeado de passagem será retomado explicitado por Aristóteles: a *technè* é uma *hexis* (hábito, disposição adquirida) *poietike*, isto é, criadora” (Castoriadis, 1987, p. 238). Embora, entre Castoriadis e Agamben, haja uma diferença na interpretação a respeito do sentido da *práxis*

destas formas. A ação revela a diferença qualitativa que existe entre o homem como ser vivente e o resto dos seres viventes.²⁸ O agir do animal é comandado por seu próprio instinto de vida. A ética será, para os gregos, a ação que excede os determinismos da natureza e possibilita criar a virtude como algo que não está dado na natureza. Aristóteles afirma: “Nunca a natureza faz o homem sábio e prudente, mas ela nos dá o bom senso, a penetração de espírito e o entendimento”.²⁹

9. Os gregos tinham consciência da diferença que há entre a ação humana e o mero ato animal, que equivalia à possibilidade de distinção entre o humano e a natureza, *psique* e *physis*. A ação humana, para os gregos, distinguia-se do mero ato de viver ou sobreviver. Um dos pontos críticos desta diferenciação encontrava-se no valor do *trabalho* (*εργασία*). O trabalho não era considerado uma ação, no mesmo sentido que a *poiesis* e a *praxis*. O trabalho era visto como uma atividade necessária para a subsistência biológica. O que determinava a existência e a realização do trabalho era a necessidade. Enquanto a necessidade é imposta pela vida animal, a ação é aquilo que vai além da mera necessidade. A submissão do homem à necessidade do trabalho o equiparava aos animais, que têm que trabalhar para conseguir sua subsistência. A desvalorização do trabalho como uma atividade que não é ação tornava-o indigno dos homens livres e próprio de servos e escravos. Hannah Arendt constata que, para os gregos, o trabalho era uma atividade de natureza servil porque era uma necessidade para a vida e não porque fosse feito por escravos.³⁰ O trabalho se diferenciava qualitativamente da ação porque aquele era exigido pela natureza como necessidade e esta se poderia produzir livremente pelo ser humano. A condição do trabalho era a de um mero ato de subsistência, próprio da natureza daqueles que não conseguem ser plenamente humanos, como estima Aristóteles: “Há na espécie humana indivíduos tão inferiores aos demais como o corpo à alma ou a fera ao homem. Estes seres existem propriamente para os trabalhos do corpo e são incapazes de fazer uma ação mais perfeita”.³¹ A redução de trabalho a mero ato de subsistência, próprio da natureza de alguns humanos, justifica que estes sejam destinados,

para os gregos, decorrentes das suas perspectivas filosóficas, ambos coincidem em que a *poiesis* tem um sentido de criação, pro-dução, fazer aparecer.

28 Agamben mostra, também, que o conceito de *praxis* era vinculado, por Aristóteles, ao conceito de experiência (*εμπειρία*). “Que apenas o homem seja capaz de experiência significa, por conseguinte, que apenas o homem determina a sua ação, isto é, a atravessa, e é, portanto, capaz de *praxis*, do ir através até ao limite da ação (onde o genitivo da ação tem ao mesmo tempo o valor objetivo e subjetivo)” (Agamben, 2012a, p. 125).

29 Aristóteles, “Ética a Nicômaco”, Livro VI, cap. IX.

30 Arendt, 2010, p. 103.

31 Aristóteles, “La Política”, p. 33-34.

pela natureza, para a escravidão, porque sua finalidade natural é obedecer. Esta condição de incapacidade para uma ação plenamente humana (*poiësis – práxis*) legitima a instituição da escravidão como algo natural, porque estes humanos participam da razão de uma forma vaga. Aristóteles, nesse mesmo capítulo da política, afirma que a distinção entre os escravos por natureza e os animais não é grande. Estes se encontram desprovidos de razão e obedecem cegamente o instinto, aqueles também vivem sua vida presos à realização de atos para satisfazer as necessidades vitais da sobrevivência. Para os gregos, o trabalho, a diferença da ação (*poiësis/práxis*), remete ao processo biológico da vida; dele dependem a manutenção do ciclo da mera vida natural (*zoe*) com suas necessidades vitais imperiosas. A ação, diferentemente, constrói um espaço de verdades e opera no registro da liberdade.

Para os gregos, o vínculo entre as necessidades biológicas e a animalidade era tão evidente que não consideravam pertinente o uso do conceito “homens” para aqueles que trabalhavam para sobreviver ou para suprir as necessidades biológicas. Arendt defende a tese de que a escravidão nas sociedades antigas, não posteriormente, não tinha o objetivo econômico explícito de conseguir mão de obra barata,³² seu objetivo era excluir o trabalho da vida do homem livre. Tudo o que os homens tinham em comum com os animais, como são as necessidades vitais e o trabalho para supri-las, não era considerado propriamente humano. Aristóteles negava aos escravos a capacidade de serem humanos porque não tinham o poder de deliberar e decidir (*to bouleutikon*) sobre sua ação, nem de escolher (*proairesis*) como agir. Estas duas carências inseriam o escravo no mundo da necessidade vital, que é mundo da biologia e dos animais. O uso do termo *animal laborans* para aqueles que têm que sobreviver do trabalho era absolutamente pertinente. Eles eram considerados uma das espécies animais, talvez a mais desenvolvida, que povoavam a terra, e que como todas as demais espécies animais sobreviviam do trabalho e estavam submetidos às necessidades do trabalho.³³

32 Para Arendt, a escravidão antiga se diferencia da escravidão promovida em grande escala pelos Estados modernos e os mercados de capitais, a partir do século XVI. Esta se organizou como o maior negócio comercial da época e a garantia política do domínio econômico-político das colônias. A distinção que Arendt propõe entre os objetivos da escravidão antiga e a moderna condiz com a sua tese, diferente da de Agamben e semelhante à de Foucault, de que o governo da vida humana (biopolítica) é o modelo de governo implementado na modernidade. Cabe levantar a questão, em todos os casos, de por que a escravidão ficou de fora das análises biopolíticas, seja na modernidade (Arendt, Foucault), seja nas sociedades antigas (Agamben), a não ser por referências secundárias pouco transcendentais, quando, na verdade, a escravidão é a figura biopolítica por excelência, seja na estratégia dos Estados modernos para governar a vida humana, seja na política antiga para capturá-la sob a forma de exceção.

33 Arendt, 2010, p. 104.

A tríplice diferenciação entre *poièsis*, *práxis* e *trabalho*, realizada pelos gregos, foi-se diluindo ao longo da história do pensamento ocidental. A tradução latina da *poièsis* por *agere*, induziu o sentido do agir como algo comum, um *operari*.³⁴ Operar passa a ser um sinônimo da ação e todo operário age na forma de ação indistinta. O *εργον* (obra) e a *ενεργεια* (obrar) para os gregos não eram decorrentes da *poièsis* nem tinham a ver diretamente com a ação, no sentido estrito do termo, criação; elas designavam mais a presença de algo que se faz e não a potência da ação que o realiza. Os romanos traduziram estes termos por *actus* e *actualitas*, que transportam o sentido da ação para o agir, *agere*. A teologia cristã pensa o Ser supremo como *actus purus*, o que consolida o legado da filosofia ocidental da ação como fazer do homem. Esse legado, ao chegar a modernidade, diluiu completamente as distinções da ação entre *poièsis* e *práxis*.³⁵ Na modernidade, ação e fazer coincidem na medida em que produzem um efeito real (o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*).

A biopolítica moderna transparece em toda sua potência na inversão epistemológica e política que operou sobre o conceito de trabalho. Se para os gregos o trabalho era uma atividade assimilada à biologia do animal e para o mundo medieval o trabalho permaneceu como penitência do castigo divino para os homens, o surgimento do capitalismo como sistema econômico e do liberalismo como forma de governo ressignificou o trabalho como o grande valor moderno. O trabalho se tornou, para a modernidade, o paradigma da ação. A inversão valorativa que a biopolítica moderna operou sobre a objetivação da vida humana tem seu correlato central na categoria trabalho. É largamente reconhecida a importância que John Locke teve na formulação desta temática por meio da sua teoria sobre o valor do trabalho como a origem da propriedade privada natural. O trabalho passou a vigorar como a categoria que valida todas as demais, inclusive a natureza humana. Para Locke, o que define o ser humano como tal é sua capacidade de poder alugar a força de trabalho como propriedade que todos têm no estado de natureza. Locke espelha os traços biopolíticos modernos originários mediante os quais se captura a vida humana como objeto útil e produtivo.³⁶ O marco biopolítico

34 Seguimos neste ponto a análise proposta por Agamben, 2012a, pp. 119-120.

35 Agamben traduz *poièsis* por pro-dução e reserva para *práxis* o sentido comum da ação porque: "Enquanto no centro da *práxis* estava a ideia de vontade que se exprime imediatamente na ação, a experiência que estava no centro da *poièsis* era a pro-dução na presença, isto é, o fato de que, nela, algo viesse do não ser ao ser, da ocultação à plena luz da obra" (Agamben, 2012a, p. 118).

36 "Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos pode-se dizer, são propriamente dele" (Locke, 2001, pp. 407-409).

plantado por Locke e outros pensadores do século XVII a respeito do trabalho foi largamente desenvolvido posteriormente por Adam Smith, que elevou o trabalho a fonte de riqueza das nações e objeto a ser governado. Porém, foi Marx quem de forma mais contundente simbolizou o conceito do trabalho como práxis. Para Marx, o trabalho é a práxis por meio da qual o homem se constitui como humanidade. Todo fazer humano é uma práxis produtiva pela qual o homem se produz a si mesmo como humanidade. A práxis é interpretada como trabalho, ou seja, como produção da vida material correspondente ao ciclo biológico da vida.³⁷ Arendt assinala como o pensamento liberal de Locke e Smith e as teses comunistas de Marx coincidem em promover o trabalho como valor supremo pela sua produtividade, sendo o trabalho o que distingue o homem dos animais, e não a razão ou a ação como *poièsis*, como os gregos pensavam.³⁸

A potência do não

10. A ação humana se distingue do ato animal porque a potência da ação não se exaure no agir, senão que se preserva como potência e se enriquece na própria experiência do agir. A problemática da potência, em Aristóteles, ocupa um lugar central como categoria que se conecta e separa concomitantemente com o ato. Ato (*energeia*) e potência (*dynamis*), em Aristóteles estão, concomitantemente, relacionados e em oposição.³⁹ A *dynamis* do ser humano é aquela que, além da potência, conserva-se sempre como possibilidade. A *dynamis* humana não se esgota no ato, diferentemente da potência das coisas que existe segundo a sua natureza e ela se realiza plenamente no ato por meio do qual passa da potência de ser ao ato. Na natureza, a potência se realiza no ato. O ato da física e até da biologia realiza a potência exaurindo todas as suas possibilidades no agir do ato. Diferentemente, a potência do ser humano não se esgota no ato, senão que ao realizar o ato ela permanece como potência para continuar a ação. O princípio do ser e do advir se encontra no criador e não no criado, como diz Aristóteles a respeito da *techné*.⁴⁰

Agamben destaca que a compreensão da potência, em Aristóteles, leva consigo, também, uma experiência de ausência ou uma forma de privação

37 Agamben tem um excelente estudo sobre o significado do termo práxis na teoria do trabalho de Marx (Agamben, 2012b, pp. 131-140).

38 Na nota 14 do terceiro capítulo, a autora afirma que: “parece que foi Hume e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal...” (Arendt, 2010, p. 106).

39 Aristóteles, “Metaphysica”, 1074b, 15-35.

40 Aristóteles, “Ética a Nicômaco”, VI, 4, 4 (1094 a, 5-6).

(*steresis*) que testemunha a presença do que faltou no ato. É uma relação paradoxal pela qual ter uma potência implica também ter a experiência da privação, algo que está por ser, que pode ser, mas que ainda não é.⁴¹ Aristóteles distingue entre uma potência genérica e a potência que já tem a *hexis* (o hábito, ou faculdade adquirida). A criança tem a potência genérica de um dia poder construir uma casa, o arquiteto tem a potência (*hexis*) de construí-la.⁴² Para Agamben, a diferença entre as duas potências está na potência do não que o arquiteto tem e a criança não tem. O arquiteto, por ter a potência como faculdade adquirida, pode suspender o ato e manter a potência como possibilidade de sua vontade. A criança, por ter só a potência genérica, não tem a potência do não; ela não pode suspender a ação de construir ou não a casa porque não tem a faculdade adquirida como potência de fazê-lo. A potência humana da ação manifesta sua plenitude na possibilidade de suspender a potência de fazer. A potência do não, que tanta importância adquiriu na obra de Agamben, reflete a possibilidade de a ação humana se distanciar dos imperativos biológicos da espécie a ponto de poder ter uma potência cujo uso obtém seu pleno sentido na possibilidade de negar-se a realizar a ação. Os atos biológicos das espécies vivas não podem distanciar-se da pulsão que os induz e, por isso, não têm a potência do não. O ser humano é aquele que tem a potência como possibilidade de não fazer, podendo fazer. A potência do não há de ser adquirida pela *hexis*, ela não é uma potência da natureza.

Aristóteles, ao formular a sua teoria da potência, visa contestar as teses dos megáricos que afirmavam que a potência só existe no ato; que ela só existe quando se realiza no ato. Neste caso, contesta Aristóteles, a potência do médico para curar ou a do arquiteto para construir não existiria antes do ato, o que impediria que demandássemos seus serviços. Muito pelo contrário, a potência mais genuína é aquela que se mantém suspensa como potência na possibilidade ou não de ser. Aristóteles considera que a potência que necessariamente se realiza em ato corresponde à potência física das coisas e a potência biológica dos animais. A potência que só existe quando se realiza em ato, é a potência da natureza. Se o ser humano não tivesse nada mais que essa potência, ele se equipararia em tudo e por tudo aos demais animais. Entretanto, o ser humano é aquele que tem a potência de suspender a realização da potência em ação, conservando-a como possibilidade. Os demais seres vivos têm a potência natural da espécie que existe sempre que se realiza como ato. Nesta segunda acepção, o ato é uma consequência natural da potência da

41 Agamben, 2007, p. 354.

42 Aristóteles, "De Anima", 417 e ss.

natureza que impele o agir do animal num sentido determinado. Ele não pode agir diferente, como não pode suspender a potência do agir, porque não tem distância do seu ato. Sua potência necessariamente deriva num tipo de ato. Enquanto no ser humano: “A grandeza de sua potência se mede pelo abismo de sua impotência”.⁴³ A potência do não é um ponto de fuga, de transcendência, da compulsão biopolítica dos instintos sobre o sujeito.

Potência e linguagem

11. A análise até aqui realizada a respeito dos diversos sentidos da ação e da potência propõe-se a compreender a singularidade da ação humana, diferenciada do ato animal, questão essencial para desconstruir alguns princípios da administração biopolítica da vida humana decorrente da visão naturalista, mais especificamente sobre a violência.

Um outro sentido, ainda não apresentado, é a compreensão da potência humana da ação implicada no registro da linguagem. Aristóteles já fazia a distinção entre a voz (*phone*) dos animais e a palavra (*logos*) do ser humano. No conhecido texto do primeiro livro da “Política” demarca uma diferenciação entre a sociabilidade dos animais e a do ser humano. O elemento de distinção entre ambos é a linguagem. Os animais têm a *phone* para manifestar as sensações, só o ser humano têm o *logos* para expressar sentimentos e aspirações.⁴⁴ A voz necessita, para existir, de um órgão apropriado que possibilite emitir os sons de cada espécie. Porém, as ações do *logos* humano excedem a mera materialidade biológica.⁴⁵

A linguagem humana coloca em funcionamento a potência da criação. Uma potência que se realiza pela criação de sentidos. A ação humana, em especial a linguagem, a diferença do ato, provoca um excesso de sentido sobre as pulsões da natureza transformando os dados naturalmente impostos em significados culturalmente construídos. A potência manifesta seu poder na criação de sentido. A linguagem, amplamente reconhecida na filosofia contemporânea como dimensão diferenciadora do humano, transparece como efeito da ação criativa, ou, numa espécie de inversão permanente, podemos dizer que ação humana se manifesta sempre como forma de linguagem. A ação é potência de criar o sentido que excede (transcende) o mero ato natural.

43 Agamben, 2007, p. 362.

44 Aristóteles, “La Política”, 29-30.

45 Cornelius Castoriadis retoma, também, a crítica ao reducionismo moderno do *homo faber*. “A idéia grega, do homem, *zoom logon echon* – ser vivo que possui o *logos*, o falar-pensar – os modernos justapuseram e opuseram mesmo a idéia do *homo faber*” (Castoriadis, 1987, p. 237).

A criatividade humana, que excede a determinação de toda pulsão e instinto, ainda que por eles esteja condicionada, é a criação de sentido. O ser humano é o único ser vivo que produz sentido para o que faz e o que vive. O sentido não é dado pela natureza, ainda que por ela esteja influenciado; ele é uma criação simbólica da realidade.⁴⁶

Nesta perspectiva, o termo criar adquire um sentido mais denso que metafórico. Criar, no sentido estrito do termo, significa inovar algo que antes não existia e agora existe, algo que antes não era e agora é, mas também poderia não ser. O ser ou não ser de algo que depende da criação, e não da natureza, implica sua existência na possibilidade da ação que cria. Em sentido estrito, quando se cria sentido se está criando *ex nihilo*. Este é um atributo divino que perpassa o sentido da ação humana a ponto de identificar o específico do humano com o singular do divino. Evidentemente que o sentido do *ex nihilo* da ação humana não se pode dizer no mesmo sentido que da ação divina. A criação humana é dependente dos seus muitos condicionantes. Contudo, ao criar algo que não existia e que se não fosse criado pelo sentido nunca iria existir, introduz algo novo que surgiu do nada. O verbo grego *poieo* do qual deriva a criação (*poièsis*) sofreu transformações de sentido ao longo do tempo. Nos tempos homéricos, prevalece o sentido do fazer da *techne* como produzir, construir, fabricar.⁴⁷ Nesta época, a *techne* só pode produzir algo a partir da junção de coisas que já existem, ela não cria, só recria. Só na época clássica que surgirá o terceiro sentido da *poièsis* como criar.⁴⁸ Essa dificuldade estava associada ao fato de que, para os gregos, aquilo que faz existir algo diferente ou é a *physis* ou é a *techne*. É Platão, como indicamos anteriormente, que utiliza, por primeira vez, *poièsis* como criação. Aristóteles, como vimos, ampliou o sentido da *poièsis* como criação, atribuindo tal qualidade inclusive à *techne*.

Conclusão

12. O ponto de ruptura entre a linha plana da pulsão biológica e a ação humana está na potência criadora de sentido. Por meio da potência criadora de sentido, o ser humano significa suas pulsões transformando os atos

46 Sobre a potência criadora do ser humano, como categoria filosófica, e da dimensão simbólica do humano, remetemos ao conjunto da obra de Castoriadis, dentre elas, destacamos "A instituição imaginária da sociedade" (1986).

47 Homero, na "Ilíada" (10,6), não diz que Zeus cria (*poièsis*) uma tempestade da chuva e de granizo, mas que fabrica (*etuxen*) (Castoriadis, 1987, p. 238).

48 Castoriadis, 1987, p. 237.

naturalmente induzidos em ações significativamente construídas. A ação cria um modo de ser humano, ou seja, um estilo ou forma de vida. A dialética da ação produz o modo de viver humano na forma de existência, com uma forma própria além da mera vida natural. A ação produz a sua forma de subjetivação e o modo histórico como o sujeito se constitui enquanto tal sujeito. O ser humano, enquanto sujeito histórico, é o estilo de vida que cria. A ação cria o modo de ser de sua subjetividade. Esta dialética da potência criativa incorpora em cada pessoa, em maior ou menor grau, as diversas influências naturais, culturais ou sociais, porém confere a cada sujeito a potência de transcender as mediações recriando-as por meio da ação significativa que produz formas e estilos de vida.

O elo organicista entre a pulsão e a ação é quebrado pela potência da significação. O ser humano é o único ser vivo que tem o poder de produzir significações não naturais, mas simbólicas e culturais para tudo o que vive. A significação não é induzida nem deduzida por causas naturais, mas produzida criativamente. A diferença entre a ação humana e o mero ato animal reside em que este se encontra determinado pela pulsão natural e aquela é recriada significativamente. No ser humano, todas as pulsões passam pelo filtro da valoração; ele as simboliza significativamente com um sentido que excede a pulsão natural. A linguagem humana não denota códigos definidos pela natureza, senão que conota sentidos criados. Pode se dizer que, no ser humano, não existe uma pulsão natural da ação, mas uma significação simbólica da pulsão. Nele, o instinto da pulsão aparece sempre significado simbolicamente. Paradoxalmente, também podemos afirmar que não há nenhuma ação humana isenta de influência dos instintos e pulsões. Eles são o substrato da ação humana, condicionam-na sempre, em maior ou menor grau, embora não a determinem nunca, a não ser nas patologias graves que por isso são conceituadas como tais.

O que define e diferencia uma ação humana de um ato animal é seu grau de distanciamento (alteridade) que consegue manter a respeito do instinto. O humano se torna mais animal quanto menor é sua capacidade de distanciar-se e significar as pulsões naturais. Podemos dizer que o animal é guiado pelo instinto, enquanto o ser humano aprende a ser humano por intermédio da potência que guia seus instintos. Contudo, ele não será mais humano por negar os instintos da natureza, senão pela potência de dar sentido e direção ao agir sobre eles. Não é a mera negação ou repressão dos instintos que define o ser humano enquanto tal, senão a virtude (*arete*) de governá-los segundo um estilo de vida escolhido. A diferença qualitativa entre influência e determinação torna a ação humana algo qualitativamente diferente do mero ato animal.

Só nas patologias humanas, que apagam a distância e diluem a experiência de alteridade, há uma identificação entre instinto e agir humano, impedindo a potência da ação e reduzindo o agir patológico a meros atos induzidos pelas circunstâncias. Nessas circunstâncias, o ser humano reduzido é isento de responsabilidade, porque perdeu ou não teve a potência da ação.

A ação humana é sempre valorativa, ela reflete o poder da linguagem e a potência da criação. Ao simbolizar valorativamente os instintos, o ser humano transforma as pulsões naturais em ações culturais. Uma tensão agônica percorre a ação humana no processo de recriar sua natureza biológica em subjetividade histórica. A condição agônica implica a alteridade e a criação de sentido, a abertura para o outro e os significados instituídos, transformando os condicionamentos naturais do seu ser em possibilidades de existir, em formas e estilos de vida, em modos de subjetivação.

No caso da violência, a distinção que propomos é sobremaneira importante porque diferencia a mera agressividade animal, que é instintiva e determinante, da violência humana, que é uma possibilidade, entre outras, de dirigir o instinto agressivo. A agressividade é uma pulsão da natureza que no resto dos seres vivos induz seus atos, porém no ser humano é significada simbolicamente pela potência criativa produzindo o sentido da ação. A potência de distanciar-se das pulsões agressivas torna o ser humano responsável pela violência que constrói, assim como o habilita para agir de forma não violenta. A potência do sentido e sua abertura para a alteridade estabelecem a possibilidade da ação e criam a responsabilidade ética do sujeito.

Referências

- AGAMBEN, G. “La potencia del pensamiento”. Buenos Aires: Hidalgo, 2007.
- _____. “O homem sem conteúdo”. São Paulo: Autêntica, 2012a.
- _____. “O homem produz de modo universal”. In: *O homem sem conteúdo*. São Paulo: Autêntica, 2012b. pp. 131-140.
- ARENDT, H. “A condição humana”. São Paulo: Forense, 2010.
- ARISTÓTELES. “De Anima”. In: *The basic Works of Aristotle*. Edited and with an introduction by Richard Mckeon. Translated by E.M. Edghill [et al.]. New York: Random, 1941a.
- _____. “Metaphysica”. In: *The basic Works of Aristotle*. Edited and with an introduction by Richard Mckeon, Translated by E.M. Edghill [et al.]. New York: Random, 1941b.
- _____. “La Política”. Madri: Alba, 1996.
- _____. “Ética a Nicômaco”. 8a. ed. Madri: Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

ARISTÓTELES. “Física I-II”. Campinas: UNICAMP, 2009.

CASTORIADIS, C. “A instituição imaginária da sociedade”. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

_____. “As encruzilhadas do labirinto I”. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

DAMÁSIO, A. “O erro de Descartes”. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. “Em busca de Espinosa”. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAWKINS, R. “The selfish genes”. New York: Oxford University Press, 1989. (Tradução: “O gene egoísta”. Tradução de Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2001).

_____. “A grande história da evolução”. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GASCHLER, K. “A descoberta do outro”. *Revista Mente e Cérebro*, São Paulo, Nr. 194, pp. 46-51, mar. 2009.

LOCKE, J. “Segundo Tratado do Governo Civil”. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

LORENZ, K. “Natural Science of The Humans Species”. Nova York: Mit Press, 1966.

_____. “On Agression”. New York: Haurcourt, 1982. (Tradução: “Sobre la agresión: el pretendido mal”. México: Siglo XXI, 1974).

PLATÃO. “Banquete”. Madri: Folio, 2006.

WILSON, E. O. “Sociobiology: The new Synthesis”. Harvard University Press, 1975.

WRANGHAM, R., PETERSON, D. “Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence.” Boston: Houghton Mifflin, 1996. (Tradução: “O macho demoníaco. As origens da agressividade humana”. Tradução de Vera Barros. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998).