

Da ação e do uso do corpo: algumas considerações sobre a leitura agambeniana da Política de Aristóteles

ON ACTION AND THE USE OF THE BODY: SOME CONSIDERATIONS ON THE AGAMBENIAN READING OF ARISTOTLE'S POLITICS

Caio Paz*

RESUMO

Agamben vai a Aristóteles para mostrar como a tradição operou segundo a sua conceitualidade, estabelecendo a primazia da ação (*praxis*) como atividade humana na esfera política. Na perspectiva agambeniana, tal primazia está articulada ao dispositivo da finalidade, que, segundo ele, opõe meios e fins em uma dialética interminável. De modo diverso, o filósofo italiano propõe que a noção de uso é capaz de depor a dialética de meios e fins e, assim, afastar a política da maneira como ela foi pensada por Aristóteles. No entanto, ele realiza tal afastamento debruçando-se sobre o modo como o escravo antigo foi caracterizado pela abordagem aristotélica, como aquele que usa o corpo. Agamben procura pensar e atualizar o significado político do sintagma “uso do corpo”, aproximando-se de Aristóteles, para logo em seguida deixá-lo novamente.

PALAVRAS-CHAVE: ação; uso do corpo; política; Agamben; Aristóteles.

ABSTRACT

Agamben goes to Aristotle to show how tradition has operated according to his conceptuality, establishing the primacy of action (*praxis*) as human activity in the political sphere. In the Agambenian perspective, such primacy is articulated to the apparatus of finality, which, according to him, opposes means and ends in an endless dialectic. In a different way, the Italian philosopher proposes that the notion of use is able to depose the dialectic of means and ends and, thus, move politics away from the way it was thought of by Aristotle. However, he accomplishes such a departure by dwelling on the way the ancient slave was characterized by the Aristotelian approach, as one who uses the body. Agamben seeks to think about and update the political meaning of the syntagma “use of the body” by approaching Aristotle and then leaving him again.

KEYWORDS: action; use of the body; politics; Agamben; Aristotle.

* Caio Paz é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ / FAPERJ), mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF / CAPES) e graduado em História pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisa Filosofia, com ênfase em Filosofia política, estudando especialmente o pensamento de Giorgio Agamben e Michel Foucault. É integrante do laboratório “Filosofias do tempo do agora” da UFRJ.

Nas páginas que seguem abordarei o diálogo que Giorgio Agamben estabelece com a *Política* de Aristóteles. O primeiro aspecto a enfatizar é o lugar de fundação da tradição filosófica e política que o pensador italiano atribui ao escrito do estagirita. Na perspectiva agambeniana, as formulações aristotélicas, como *arkhe*, não se esgotam no que foi transmitido, ao contrário, elas não cessam de se fazer presentes. Essa presença é tratada por Agamben como um legado, ou seja, como algo que gerou historicamente uma série de dispositivos e práticas políticas. Desse modo, o filósofo italiano retoma a *Política* como um texto contemporâneo, isto é, como capaz de fornecer indicações para os problemas políticos da modernidade, ainda que isso implique um redirecionamento da perspectiva aristotélica. Mais precisamente: se, por um lado, Agamben encontra nas formulações inaugurais de Aristóteles a fundação de alguns dos principais problemas filosóficos e políticos que a tradição herdou e transmitiu, por outro, é no próprio texto aristotélico que ele vislumbra uma saída.

Aristóteles inicia o livro I da *Política* distinguindo o governo da casa (*oikos*) do governo da pólis. Ele afirma peremptoriamente:

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade. Se, por exemplo, um governa pouca gente, é um senhor de escravos; se governa várias pessoas, é um senhor da casa; e se governa ainda mais, terá a função de rei ou governante [...] Mas tais asserções são falsas. (ARISTÓTELES, 1998, p. 49, 1252a5-15)

Se, por um lado, Aristóteles admite que tanto a casa quanto a cidade são tipos de comunidades, por outro, ele sustenta tenazmente a distinção entre a *oikonomia* e a atividade política. Enquanto a primeira existe a fim de assegurar as necessidades cotidianas, o simples viver, a segunda subsiste a fim de garantir o bem viver. Apesar de afirmar que uma cidade é formada por um conjunto de aldeias e que estas são formadas por um conjunto de famílias, Aristóteles defende a anterioridade da *pólis* em relação aos outros tipos de comunidades, já que, segundo ele, o todo é anterior a parte (1998, p. 55, 1253a18-20). Isto significa que a *pólis* é uma comunidade melhor e mais bem acabada, porque é completa e autossuficiente. Nos importa aqui que a partir da distinção entre *oikos* e *polis* é possível observar a determinação humana em relação aos outros seres, sejam eles decaídos ou sobre-humanos. Trata-se, afinal, da célebre definição aristotélica, segundo a qual o ser humano é, por natureza, um ser vivo político (1998, p. 53-54, 1253a1-4). Para o filósofo de Estagira, a cidade surge naturalmente e o homem é o ser cuja natureza é viver na *pólis*. Em “Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre logos e *pólis*”, Carla Francalanci destacou que, neste caso, a palavra “natural” (*physei*) não precisa ser lida necessariamente como uma espécie de biologismo. Ao invés disso, ela sugere que sendo a *pólis* algo natural ao ser humano: “é possível dizer que o homem se move em direção a si próprio, ou seja, que ele já aconteceu inteiramente, desde sempre, mesmo nas modalidades de coexistência mais primeiras ou ‘primitivas’” (FRANCALANCI, 2014, p. 259).

Em seu artigo, Francalanci procura mostrar o diálogo entre Agamben e Aristóteles a respeito da determinação do homem em relação aos outros animais. Isto é, sobre a função do *logos* e da *pólis* na distinção e na articulação de um com o outro. Não é o caso de se debruçar sobre essa questão, mas passar por ela a fim de indicar que, em Aristóteles, a política é um dos modos de delimitar um espaço propriamente humano, já que seria a partir dela que um mero viver (*zoe*), adquirindo uma forma qualificada (*bios*), converte-se em um bem viver. Esta oposição aristotélica é oportuna para abordagem agambeniana na medida em que ela corresponde à distinção entre *oikos* e *polis* e, por sua vez, Agamben vincula estes dois pares à leitura que ele faz do conceito foucaultiano de biopolítica.

A partir da segunda metade dos anos 1970, o termo “biopolítica” apareceu nos textos de Foucault, que, com este, procurava assinalar uma transformação ocorrida na modernidade, na qual a gestão da vida biológica passou a integrar o espaço político. A esse respeito, o filósofo francês escreveu: “deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2010, p. 155). Trata-se, com isso, nos textos foucaultianos, de marcar uma transformação ocorrida entre os séculos XVIII e XIX, quando o homem deixou de ser o que teria sido para a política ocidental desde Aristóteles. Se, nessa perspectiva, o homem tinha sido até então um animal vivo que, além disso, existia politicamente, a noção foucaultiana de biopolítica evidencia que a política moderna se tornou gestão da vida biológica (FOUCAULT, 2010, p. 156).

No diagnóstico que faz da tradição política ocidental, Agamben utiliza a noção de biopolítica, mas, para isso, precisa estender os limites da definição foucaultiana. Enquanto, para Foucault, a palavra “biopolítica” assinala uma especificidade da política na modernidade, Agamben a compreende como uma característica da tradição desde Aristóteles. Ele não afirma, com isso, que não existem diferenças históricas e conceituais entre o modo como os antigos e os modernos compreenderam e compreendem a política, mas sim que há um fundamento solidário entre ambas, o que o leva a concluir que a tradição política é, desde Aristóteles, biopolítica. Para chegar a essa conclusão, Agamben abandona a terminologia de Foucault e aponta como fundamento da tradição a separação, isto é, a estrutura da exceção que é consubstancial à biopolítica. Assim, ele redefine essa noção foucaultiana, sobre a qual escreve:

[...] a afirmação de Foucault, segundo a qual, para Aristóteles o homem era um “animal vivente e, além disso, capaz de existência política”, deve ser consequentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele “além disso”. A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gignomene*) no ser (*ousia*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis* (AGAMBEN, 2010, p. 15).

Ao indicar a exceção como fundamento estruturante da biopolítica, o filósofo exhibe o que os limites da abordagem foucaultiana não permitiram vislumbrar. Se na biopolítica de Foucault tratava-se de mostrar como um problema político moderno não existia para os antigos, enfati-

zando as diferenças históricas entre ambos, na de Agamben trata-se de explicitar como antigos e modernos, apesar de abordarem a relação entre a vida biológica e a política de maneira diversa, mantiveram-se fiéis a um mecanismo de *exclusão inclusiva*. Essa expressão está referida ao sentido etimológico de “exceção”, que, por sua vez, provém do sintagma latino “*ex-capere*” e significa capturada fora. A captura do fora implica uma exclusão fundadora na medida em que o que é excluído é também capturado, criando a margem que separa e liga o que está incluído (AGAMBEN, 2010, p. 24). Dessa forma, a inclusão pressupõe e sobrevive da exclusão, dando a esta um caráter estruturante, isto é, o privilégio de fundar o que está dentro, governando a relação com o seu fora. É esse o movimento situado no centro da definição que Agamben dá à biopolítica. Diferente de Foucault, que observou nos antigos a simples exclusão de uma mera vida cotidiana (*zoe*) daquela que adquiriu uma forma por meio da política (*bios*), Agamben afirma que a exclusão da *zoe* da *pólis* tem o privilégio de ser aquilo que funda a cidade e, assim, garante o *bios* dos gregos. A explicitação do caráter excepcional da biopolítica ocidental permite que ele possa afirmar que, mesmo entre os antigos, aquela parte da vida dedicada à manutenção biológica dos processos vitais, supostamente excluída da política, foi politizada por meio de sua exclusão. Isso não significa que a biopolítica dos gregos seja a mesma que aquela que constitui os Estados modernos, mas que ambas têm a estrutura da exceção como fundamento. Em outras palavras, para que um cidadão livre pudesse se ocupar da *pólis*, era necessário que o escravo se ocupasse dos processos que garantiriam a sobrevivência da *oikos*.

Aristóteles dedica ao tema da escravidão os capítulos 4, 5, 6 e 7 do livro I da *Política*. Toda esta atenção não é trivial. Menos trivial ainda é a que âmbito ela está remetida. O estagirita estuda a relação entre o senhor e o escravo a fim de delimitar o papel deste na satisfação das necessidades familiares, isto é, da casa (*oikos*). No entanto, ele elabora o conceito de escravo, nas palavras de Pierre Pellegrin retomadas por Francis Wolff: “*a partir das necessidades da vida*, e não por observação empírica das condições reais da escravatura” (WOLFF, 1999, p. 97). Isso quer dizer que, na elaboração aristotélica, a escravidão que ele chama de “natural” não correspondia àquela que era praticada no momento no qual ele escreveu sobre o tema. Em todo caso, o escravo e os assuntos do espaço ao qual ele estava destinado, a *oikos*, não participavam da política, que se ocupava dos assuntos da pólis, que, por sua vez, era reservada aos homens livres. É a partir dessa distinção e articulação que Aristóteles estabelece entre o senhor e o escravo, a *polis* e a *oikos*, que Agamben procura redefinir o que seria propriamente político.

A política e a obra humana

Como visto, em Aristóteles, a política tem um papel fundamental na determinação da natureza do homem. Por sua vez, o homem só mantém a sua natureza enquanto tal na medida em que encarrega os escravos de cuidarem daquele mero viver, considerado insuficiente para adentrar na *pólis*. A partir disso, Agamben argumenta que a figura do escravo se revela como aquilo que participa da política e da humanidade por meio do

seu recalçamento. Em outras palavras, o filósofo italiano procura exibir a centralidade da figura do homem livre – que orientou a tradição – na definição do que é a política e o humano e, ao mesmo tempo, o recalçamento da figura do escravo. Em suas palavras:

A antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade; pode-se imaginar que teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente se tivesse levado em consideração o escravo (cuja “humanidade” ele nunca procurou negar). Isso significa que, na cultura ocidental, o escravo é algo parecido com o recalçado. A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recalçado em forma patológica (AGAMBEN, 2017b, p. 39).

O que há de paradigmático no gesto agambeniano é a exibição que ele faz da estrutura excepcional da relação do escravo com a tradição política. O que ele exhibe é que a tradição, ao excluir o escravo na definição do que é o homem, ao mesmo tempo, deixou a escravidão latente, isto é, recalçada em forma patológica, já que ela era o que permitia a liberdade dos homens livres, que serviram de paradigma para definir o que é o humano.

Mais precisamente, Agamben recorre às formulações aristotélicas acerca do escravo e do homem livre para mostrar como a política clássica de Aristóteles ofereceu um modelo para pensar as relações políticas. Nesse sentido, ele não ignora as diferenças entre a escravidão antiga e a moderna e, por isso, evoca também Hannah Arendt para endossar a diferença

entre o estatuto do escravo antigo e do escravo moderno. Segundo ela, a escravidão não era, como na modernidade, uma forma de tornar o trabalho algo mais barato e lucrativo, mas sim uma maneira de garantir aos homens livres um bem viver, isto é, uma vida política como verdadeiramente humana (ARENDDT, 2015, pp. 103-104). Com isso, Agamben argumenta que o escravo antigo mantinha uma relação especial com a política e a fundação da cidade, uma vez que era, justamente, a sua exclusão da política que garantia o acesso aos cidadãos livres (2017b, p. 38-39):

O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana, que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoe* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une (AGAMBEN, 2017b, p. 39).

A partir dos estudos de Victor Goldschmidt, Agamben procura mostrar como Aristóteles aborda a questão da escravidão a partir de um fundamento físico, destacando as reservas aristotélicas em fundamentar as diferenças entre os homens livres e os escravos. Para Agamben, por mais que Aristóteles afirme que a escravidão é natural, que é conveniente a alguns servir e a outros comandar, que os corpos dos homens livres são mais eretos e dos escravos mais fortes para os trabalhos físicos, o estagirita sustenta também que não é tão fácil afirmar essas diferenças em relação à alma. O filósofo italiano destaca, inclusive, a reserva de Aristóteles quanto ao próprio fundamento físico que sustentara, chegando a afirmar

que nem sempre a natureza pode garantir que de um pai nobre surja um filho semelhante. O argumento agambeniano é que Aristóteles deixou sem resposta segura a única pergunta que, a partir do fundamento físico da escravidão, teria podido responder: existe diferença corpórea entre o homem livre e o escravo? A partir dessa pergunta não respondida de modo seguro, o filósofo dá azo à definição aristotélica do escravo como o ser que “usa o corpo” (AGAMBEN, 2017b, p. 27). Essa expressão a que Agamben faz referência é encontrada ao final do quinto capítulo do livro I da *Política*, quando Aristóteles escreve: “aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza” (ARISTÓTELES, 1998, p. 63, 1254b16-19).

A estratégia argumentativa agambeniana consiste em remeter essa formulação sobre a obra daqueles que seriam escravos por natureza àquela que Aristóteles faz, em *Ética a Nicômaco*, a respeito da obra humana. À afirmação aristotélica, segundo a qual a obra do homem (isto é, aquilo que ele pode fazer de melhor ou aquilo que somente ele pode fazer) é o ser-em-ato da alma segundo o *logos*, Agamben contrapõe a obra do escravo, o uso do corpo. Se Aristóteles acredita que a obra humana é definida pelo homem de ação, isto é, pelos cidadãos livres, os escravos são os humanos que não podem corresponder a essa definição. A investigação agambeniana se volta para a maneira como Aristóteles pensou a relação entre o escravo e a política, porque, nesse movimento, ela exhibe o funcionamento excepcional, isto é, marcado pela exclusão inclusiva, da tradição políti-

ca: na definição do humano como seres de ação é preciso excluir aqueles humanos (os escravos) que, pela sua exclusão, asseguram a liberdade e o acesso à política dos homens livres.

Essas formulações de *O uso dos corpos* ganham força quando conectadas às afirmações que Agamben faz em outro livro, *Karman*, no qual ele problematiza a tradução moderna da palavra grega *ergon* por obra, que conserva apenas o seu significado de objeto manufaturado. Sobre isso, ele escreve: “O termo *ergon* é etimologicamente conectado com o verbo *erdo*, que significa ‘agir, fazer’, originalmente no sentido de ‘oferecer um sacrifício’. Como o latino *opera* a respeito de *opus*, ele indica, antes de tudo, a operação e só secundariamente o seu resultado” (AGAMBEN, 2017b, p. 105).¹ Para endossar esse argumento, ele afirma que é a partir de *ergon* que o estagirita forja um dos seus conceitos fundamentais, a *energeia*, que significa ser-em-ato, isto é, a operatividade e a efetividade de uma ação. Na definição do *ergon* do homem, argumenta Agamben, Aristóteles joga com os dois sentidos que a palavra tem: obra e operação. Esse jogo serve, segundo a argumentação agambeniana, para Aristóteles comparar a atividade humana à dos artesãos, a fim de mostrar que enquanto da atividade destes, a *poiesis*, resulta uma obra externa à sua realização, da atividade humana não resulta nenhuma obra externa à realização. Por isso, o homem é *argos*, isto é, sem obra. Sobre esse ser-sem-obra, que define o âmbito da inoperosidade humana nos escritos aristotélicos, Francisco Moraes e Mário Máximo escreveram:

1 Il termine *ergon* è etimologicamente connesso con il verbo *erdo*, che significa “agire, fare”, originariamente nel senso di “offrire un sacrificio”. Come il latino *opera* rispetto a *opus*, esso indica innanzi tutto l’operazione e solo secondariamente il suo risultato.

Por natureza, o homem é uma inoperosidade e fora da pólis não floresceria. A inoperosidade constitutiva que seria preciso superar não equivale a uma pura inércia ou apatia. Muito pelo contrário. A inoperância que Aristóteles tem em vista é antes aquela que constitui a marca da dispersão em múltiplas atividades, sem que se torne possível a dedicação a nenhuma delas. O inoperante é aquele que faz muitas coisas, que se interessa por múltiplas possibilidades, que deseja uma infinidade de coisas, mas não se encontra em nenhuma delas e assim não realiza nada. A marca do inoperante é a sua insensatez. Por isso, Aristóteles pode dizer, na *Ética a Eudemo*, que “é sinal de grande insensatez não orientar sua vida a um fim” (MORAES et al., 2021, p. 257)

Se, em Aristóteles, a inoperosidade define o âmbito da potência humana com uma abertura e dispersão às diversas atividades possíveis ao homem, a superioridade e anterioridade do ato em relação à potência marca como uma “insensatez” o manter-se nessa dimensão puramente potencial. A partir disso, é possível perceber que, aristotelicamente, a abertura e dispersão da potência não podem se manter enquanto tais, precisam passar ao ato. A partir disso, é possível mostrar como Agamben pretende criticar e questionar o “ativismo” da perspectiva aristotélica na política. Segundo o filósofo italiano, é precisamente devido a esta primazia da ação que Aristóteles remete a ausência de obra do homem (a sua inoperosidade) à *práxis*, pensando-a, nesse caso, não como algo próprio da vida nutritiva ou sensitiva, mas sim como algo próprio da vida intelectual, isto é, o ser-em-ato [*energeian*] da alma e das ações acompanhadas de *logos*. Em *Karman*, há uma passagem bastante elucidativa da crítica agambeniana à definição aristotélica do humano como um ser de ação:

A ideia de um fim em si, que Aristóteles evoca na *Ética a Nicômaco* e que os modernos e Arendt retomam, é, nesse sentido, enganosa. O problema é, para ele, sobretudo aquele de onde se situa a *energeia*: no agente mesmo ou em uma obra externa. Enquanto tanto o artesão quanto o artista são condenados a ter fora de si a sua *energeia*, o seu ser-em-ato, o homem de ação é ontologicamente mestre dos seus atos; mas por isso, enquanto o artesão permanece tal também se não exercita a sua atividade, o homem de ação não pode ser *argos*, tem constitutivamente que agir. Por outro lado, se o fim é isto “em vista do qual” as outras coisas são constituídas como meio, falar de um fim em si não tem sentido senão aquele – no entanto, tautológico – de excluí-lo resolutamente da esfera dos meios (AGAMBEN, 2017a, pp. 108-109).²

Com isso, Agamben sustenta que a teoria aristotélica da ação e da finalidade apresenta aporias, argumentando que se o bem que orienta a *práxis* é o fim último que constitui todo resto como meio, então, segundo ele, a *poiesis* divide com a *práxis* o fato de ter também uma finalidade externa à sua realização: a ação é o meio para se chegar à finalidade última, o bem supremo que é a felicidade (*eudaimonia*). No pensamento de Aristóteles, a *energeia* da *poiesis* não está no agente, mas sim na obra que resulta da sua atividade, a produção. Então, o ser-em-ato da atividade de produzir um sapato não estaria no sapateiro, o artesão que fabricou, mas sim no próprio objeto manufaturado. Nesse caso, produzindo ou não, o artesão já tem fora de si mesmo o ser-em-ato. De modo diverso, a *energeia* da *práxis*

2 L'idea di un fine in sé, che Aristotele evoca nell'*Ethica Nicomachea* e che i moderni e la Arendt riprenderanno, è, in questo senso, fourviante. Il problema è, per lui, piuttosto quello di dove si situi l'*energeia*: nell'agente stesso o in un'opera esterna. Mentre tanto l'artigiano che l'artista sono condannati ad avere la loro *energeia*, il loro essere-in-atto fuori di sé, l'uomo d'azione è ontologicamente padrone dei suoi atti; ma per questo, mentre l'artigiano resta tale anche se non esercita la sua attività, l'uomo d'azione non può essere *argos*, ha costitutivamente da agire. D'altra parte, se il fine è ciò “in vista di cui” le altre cose sono costituite come mezzo, parlare di un fine in sé non ha altro senso che quello – peraltro tautologico – di escluderlo risolutamente dalla sfera dei mezzi.

é imanente à própria atividade e não fica fora daquele que a exerce. O humano enquanto ser de ação é ontologicamente mestre da sua *energeia*. No entanto, para que essa mestria seja assegurada e, assim, o fim último (a felicidade) alcançado, o homem precisa agir. Se ele não age, a imanência ontológica se esvai e o homem de ação não permanece o mesmo. Dessa forma, argumenta Agamben, a ação, que deveria ser um fim em si mesmo, converte-se em um meio para um fim último.

Essa interpretação que Agamben faz da concepção aristotélica de felicidade como fim último não é a única possível. Ela se aproxima do que foi defendido por Willian Francis Ross Hardie, que afirma que há duas concepções da felicidade como bem supremo na *Ética a Nicômaco*: a concepção inclusiva e a dominante. Marco Zingano aponta a confusão entre essa dupla dimensão como capaz de explicar o motivo pelo qual muitos comentadores compreendem a ética aristotélica como insatisfatória. Segundo a concepção aristotélica de bem inclusivo, que Zingano retoma da leitura de Hardie, desejar a *eudaimonia* como fim último não significa desejá-la em detrimento dos outros bens. Sendo um bem supremo e último, ela é um fim de segunda ordem, que implica a realização completa e harmoniosa dos fins primários, sendo estes os fins pelos quais as coisas são feitas. No entanto, Zingano sublinha que o argumento de Hardie é o seguinte: para que essa concepção orientasse a compreensão do conceito de *eudaimonia*, Aristóteles deveria ter escrito que ela era um bem de segunda ordem, o que ele não fez. Diferente disso, para o historiador da filosofia britânico, o filósofo estagirita teria identificado o bem supremo com uma única atividade, a vida contemplativa.

A partir dessas formulações, Zingano defende a concepção inclusiva da *eudaimonia*. Nesse sentido, se a *eudaimonia* é “uma atividade da alma segundo a virtude perfeita”, essa virtude perfeita não seria uma que excluiria as outras, mas um aperfeiçoamento das próprias virtudes morais. O elemento crucial no argumento de Zingano é que o bem dominante (a contemplação) não é incompatível com o bem inclusivo, já que é a sabedoria prática na forma da prudência que leva ao aperfeiçoamento das virtudes e, assim, faz com que a felicidade seja todos esses bens. No seu artigo “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles”, ele escreve:

Aristóteles defende assim uma doutrina do bem supremo que inclui bens em si, sem contar ao mesmo título do que ele: o bem supremo é um fim de segunda ordem. A felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, isto é, segundo a virtude moral acompanhada de virtude intelectual. Ora, de sua parte, está dividida em sabedoria prática e teórica, a sabedoria teórica sendo a virtude própria desta parte (ZINGANO, 1994, p. 39-40).

Decisivo aqui é que, seguindo a argumentação de Zingano, seria possível afirmar que a interpretação de Agamben, que compreende a felicidade aristotélica como um bem dominante, teria deixado de lado seu caráter inclusivo. Sendo interpretada como um bem de segunda ordem, a *eudaimonia* de Aristóteles não apresentaria as aporias que o filósofo italiano atribui a ela, porque incluiria todos os bens primários. Refutando a afirmação de Hardie segundo a qual Aristóteles não chegou a afirmar explicitamente que a felicidade era um fim de segunda ordem, Zingano desenvolve em “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles” a inter-

pretação de diversas passagens de *Ética a Nicômaco* que fundamentam a leitura sustentada por ele. Não é o caso aqui de discutir a exatidão dessas leituras divergentes da obra aristotélica, mas sim compreender o fio da argumentação agambeniana. Para o filósofo, se o fim último (a *eudaimonia*), sendo um fim dominante, torna todo o resto meio, há, com isso, a criação de um dispositivo de absoluta oposição entre meios e fins. Com essa exibição, Agamben procura questionar a cisão que teria sido criada pelo primado da noção de ação na esfera política. Em *O uso dos corpos*, ele escreve: “uma das hipóteses da presente investigação é, colocando em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, tentar pensar o uso como categoria política fundamental” (AGAMBEN, 2017b, p. 42).

Agamben propõe questionar a centralidade da ação para a política porque, para ele, a cisão entre o homem e a *eudaimonia* está referida ao fato de esta não ser imanente àquele, ou seja, por ela ter de ser alcançada por meio da ação e, desse modo, ser incompatível com homem que não age. Se, aristotelicamente, é só por meio da ação que se pode chegar ao fim último, agambenianamente isso implica a cisão entre o homem e a *eudaimonia*. Esta cisão se deve ao fato de a tarefa humana se apresentar não como algo imanente ao homem, como, para Agamben, seria o caso da potência, mas sim por ser algo a que se deve chegar por meio da ação. Se a dimensão da potência marca a imanência ontológica que Agamben enxerga no homem, o âmbito da ação encarrega o humano de uma tarefa cuja finalidade não é imanente a ele. Neste caso, é possível observar que o filósofo italiano propõe que não seja a ação da alma segundo o *logos* a definir o *ergon* humano e, assim, encarregá-lo da tarefa de agir. Em outras

palavras, em vez de definir o homem por meio da ação, Agamben recorre a outro conceito aristotélico para defini-lo, a potência (*dynamis*). Sobre isso, ele escreve em *A comunidade que vem*:

[...] o homem não é e nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico [...] Isso não significa, todavia, que o homem não seja nem tenha de ser alguma coisa, que ele seja simplesmente entregue ao nada e possa, portanto, a seu arbítrio decidir ser ou não ser, estabelecer ou não estabelecer este ou aquele destino (nihilismo e decisionismo se encontram neste ponto). Há, de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa: *é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência* (AGAMBEN, 2013, p. 45).

Jogando com a oposição conceitual que Aristóteles estabelece entre ato (*energeia*) e potência (*dynamis*), Agamben procura inverter a primazia que o estagirita dá ao primeiro. Mais ainda, ele define, a partir dessa inversão, o humano como a existência da própria potência. Essa caracterização do homem com um ser potencial implica que o seu *ergon* seja precisamente uma inoperosidade constitutiva, que, por sua vez, o filósofo italiano enxerga na ausência de obra que está em questão no uso do corpo.

O uso do corpo ou um outro paradigma para a política

Para Agamben, o significado político da expressão aristotélica “uso do corpo” está no fato de ela se situar em um limiar indecível entre o *bios* e a *zoe*, a *oikos* e a *polis*, entre a *physis* e o *nomos*. É justamente esse lugar de indecidibilidade que fez com que o escravo antigo fosse captura-

do pelo direito. No entanto, decisivo não é apenas o fato de que a caracterização de Aristóteles não seja jurídica, mas que Agamben busque nessa figura aspectos para pensarmos a política. Ao fim do primeiro capítulo de *O uso dos corpos*, intitulado *O homem sem obra*, é significativo que o filósofo italiano se refira ao “uso do corpo”, sintagma que caracteriza a “obra” do escravo, para pensar em uma outra figura do agir humano que, segundo suas palavras: “ainda nos resta provar” (AGAMBEN, 2017b, p.41). Para apreender o sentido dessa formulação, talvez seja preciso evocar aqui o trecho de um hino tardio de Hölderlin, citado por Heidegger e retomado por Agamben: “Onde está o perigo, cresce/também a salvação” (AGAMBEN, 2018, p. 52.). No pensamento aristotélico, a exclusão do escravo antigo da *polis* garantiu a inclusão dos homens livres. No entanto, justamente porque a política definia a obra do homem (e, por isso, o que ele era e devia ser), a “ausência de obra” do escravo abre a possibilidade de pensar a política não como uma tarefa, isto é, como cumprimento desta ou daquela forma de vida. Certamente, Agamben não procura fundamentar a escravidão, porque, para ele, esse já é o fundamento oculto da tradição política. Decisivo é que se, com a validade do instituto da escravidão, o escravo estaria obrigado a cumprir a vontade do seu senhor, a evocação da definição aristotélica do escravo para pensar um novo horizonte para a política implica a própria abolição da definição do homem como “senhor”. Em outras palavras, o uso do corpo não estaria sujeito nem à vontade soberana do seu senhor, como tampouco estaria também a serviço de um sujeito proprietário de si.

De maneira obstinada, Agamben propõe colocar em questão o conceito de ação, exibindo o que a tradição política, a partir da herança aristotélica, incessantemente recalcou. Com isso, a afirmação em forma de teses das características que Aristóteles teria atribuído à atividade humana do escravo, usar o corpo, procura, com essa exibição, lançar luz sobre o que, tendo sido considerado impolítico, foi relegado às sombras do recalco. Se, para o filósofo italiano, o espaço político grego, que ofereceu o modelo para a tradição, constituiu-se distinguindo e ligando o escravo e o senhor, ele propõe assumir a caracterização aristotélica do uso do corpo para questionar a definição de humano que, pela sua estrutura, não cessa de produzir a exclusão-inclusiva que reifica a distinção entre a *oikos* e a *polis*. Sobre essas características, pode-se ler:

- 1- Trata-se de uma atividade improdutiva (*argos*, “inoperosa”, “sem-obra”, na terminologia de *Ética a Nicômaco*), comparável ao uso de uma cama ou de uma peça de roupa;
- 2- O uso do corpo define uma zona de indiferença entre corpo próprio e corpo do outro. O senhor, usando o corpo do escravo, usa o próprio corpo, e o escravo, ao usar o próprio corpo, é usado pelo senhor;
- 3- O corpo do escravo situa-se numa zona de indiferença entre o instrumento artificial e o corpo vivo (é um *empsychon organon*, um órgão animado) e, portanto, entre *physis* e *nomos*;
- 4- O uso do corpo não é, em termos aristotélicos, *poiesis* nem *praxis*, nem uma produção nem uma práxis, tampouco é aproximável ao trabalho moderno;
- 5- O escravo, que se define por intermédio desse “uso do corpo”, é o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem, aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa

exclusão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política (AGAMBEN, 2017b, p. 41).

O sentido do projeto agambeniano de provar as características do “uso do corpo” ganha inteligibilidade quando conectado com uma afirmação que ele faz em *Karman*, a respeito da arqueologia pragmática da subjetividade. Segundo ele, Aristóteles definiu o homem como um ser de ação a partir do dispositivo da finalidade, isto é, a absoluta oposição de meios e fins. Na sua leitura, a política aristotélica teria formulado algo como um sujeito na esfera da *práxis*, sendo esse o centro de imputação da ação livre (AGAMBEN, 2017a, p. 127).³ Essa formulação está relacionada à determinação do homem como um ser de ação. O argumento agambeniano é o seguinte: se o homem livre deixa de agir, ele perde a sua “obra”, o elemento que o determina e também o distingue do escravo. Por isso, a ação (a obra humana por excelência) não pode ser abandonada sem que isso implique a não realização do bem supremo, ou seja, sem que isso implique também um abandono do fim último, a felicidade (*eudaimonia*). Por isso, para Agamben, o homem de ação não pode não agir, não pode não realizar a sua obra, isto é, ser *argos* (AGAMBEN, 2017a, pp. 108-109). É significativo que a primeira característica do uso do corpo trate justamente da assunção da ausência de obra humana, já que, dessa maneira, isso significaria um abandono do dispositivo da finalidade.

3 Nota sobre essa coisa do sujeito. Apontar como que Agamben não afirmar que há um sujeito propriamente em Aristóteles, mas que ele teria dado condições para essa compreensão pudesse ser formulada.

Esse abandono do dispositivo da finalidade ajuda a compreender a segunda característica destacada por Agamben, que trata da zona de indiferença entre o corpo do senhor e o corpo do escravo. Essa indiferença está relacionada ao fato de Aristóteles ter concebido, de acordo com a leitura agambeniana, o corpo do escravo como parte integrante do corpo do senhor. Desse modo, ao usar o seu corpo, o escravo estaria sendo usado pelo senhor e este, ao usar o escravo, estava usando o próprio corpo. Sobre essa estratégia atribuída ao estagirita, o filósofo italiano sustenta: “O sintagma ‘uso do corpo’ não só representa um ponto de indiferença entre genitivo subjetivo e genitivo objetivo, mas entre o próprio corpo e o corpo do outro” (AGAMBEN, 2017b, p. 32). O que parece decisivo na argumentação agambeniana é que essa indiferença entre o próprio corpo e o do outro exhibe uma dimensão inapropriável, que não pode assumir a forma de uma propriedade. Para compreender essa estratégia argumentativa de Agamben é importante destacar a seguinte formulação:

tenhamos em mente que, para o grego, o escravo está, em termos modernos, mais próximo da máquina e do capital fixo do que do operário. No entanto, conforme veremos, trata-se de uma máquina especial, que não está voltada para a produção, e sim para o uso (AGAMBEN, 2017b, p. 29).

Por meio dessa afirmação, o filósofo italiano procura mostrar como a abordagem aristotélica sobre a escravidão não era jurídica. Nesse sentido, segundo Agamben, o termo usado por Aristóteles para se referir ao escravo é *ktēma*, e foi traduzido muitas vezes como “objeto de proprie-

dade”. Ele questiona essa tradução sustentando que ela sugere um tratamento jurídico à escravidão, tratamento que ela não teria recebido por parte do filósofo estagirita. Agamben evoca a definição que Xenofonte dá ao termo: “tudo aquilo de que se sabe fazer uso”. Com isso, o que Agamben quer reforçar é como a escravidão, tal como tratada pela filosofia aristotélica, está remetida à esfera do uso e não à da propriedade. Assim, ele segue argumentando que, mesmo quando Aristóteles afirma que o escravo é “o homem que não é de si, mas do outro”, a contraposição entre si (*autou*) e outro (*allou*) também não deve ser entendida em termos de propriedade, já que o filósofo grego sustenta na *Metafísica* que o homem livre está voltado para si e não para o outro:

A aproximação do escravo a um *ktema* implica, para Aristóteles, que ele seja parte (*morion*) do senhor - parte em sentido integral e constitutivo. O termo *ketma*, que, conforme vimos, não é um termo técnico do direito, mas da *oikonomia*, não significa “propriedade” em sentido jurídico e designa, nesse contexto, as coisas como parte de um conjunto funcional e não pertencentes como propriedade a um indivíduo (para este último sentido, um grego não diria *ta ktemata*, mas sim *ta idia*) (AGAMBEN, 2017b, p. 31).

Decisivo na leitura agambeniana é que a palavra grega *organon* carrega uma ambiguidade. Ela significa, a um só tempo, instrumento e parte do corpo. Com isso, ele sustenta que Aristóteles joga com os dois sentidos dessa palavra ao definir o escravo como *organon praktikon kai khoriston* (instrumento prático separado). Segundo Agamben, na perspectiva aristotélica, o escravo seria uma parte do senhor em sentido “orgâni-

co” e não apenas um instrumento dele. Para o italiano, essa compreensão é possível porque o próprio Aristóteles fala em uma “comunidade de vida” (*koinonos zoes*) entre o escravo e o senhor. Essa comunidade de vida, segundo Agamben, representa uma zona limiar de indiferença entre o senhor e o escravo, entre o corpo de um e o de outro. É essa indiferença que interessa ao filósofo, já que esse ponto indiferente evoca uma dimensão inapropriável que está em jogo na aposta que ele faz para um novo horizonte político. Se na escravidão antiga essa indiferença poderia assumir a forma de uma propriedade – ainda que Agamben não aponte isso nas referências que faz a Aristóteles –, as proposições agambenianas não correm esse risco. O gesto do filósofo de evocar o significado político do sintagma “uso do corpo” se dá depondo o lugar que o homem livre ocupou na filosofia aristotélica para definir o que era mais próprio do humano. Como instrumento, o escravo está voltado para o uso e não para a produção, isto é, para a *poiesis*. Nesse aspecto, importa ressaltar que, diferente do homem livre que tem como obra as ações acompanhadas de *logos*, a obra do escravo é o uso do corpo. Disso resulta que o escravo antigo é constitutivamente sem obra (*argos*) em sentido “poiético”. O uso do corpo estaria, então, em uma esfera diferente tanto da *poiesis* quanto da *praxis*.

Na determinação aristotélica da “obra do homem”, ele compara a atividade mais própria ao humano, a política, à atividade do artesão. Enquanto a *poiesis* do artesão o condena a ter sua *energeia* fora dele, a *práxis* do homem de ação, que tem sua *energeia* dentro de si, faz dele senhor dos seus atos. Para Agamben, o uso do corpo é um tipo de atividade que,

assim como a *poiesis*, não permite que aquele que a realize se assenhere dos seus atos, exibindo nesse ponto a inapropriabilidade a que foi exposto. Mas, diferente da *poiesis*, o uso do corpo é inapropriável não porque a sua *energeia* está em uma obra externa, mas sim porque ela é uma atividade constitutivamente sem obra, inoperosa. Em termos agambenianos, o uso também não é aproximável da *práxis* devido à inscrição que Aristóteles teria feito da sua teoria da ação no dispositivo da finalidade. Nesse sentido, o uso se difere de ambas porque não estaria vinculado a nenhuma finalidade, seria, no sentido benjaminiano, um meio puro (*medium*) e não um meio para um fim (*mittel*). Por isso, o italiano procura substituir a primazia da ação pelo uso na esfera política.

A maneira como Agamben se relaciona com a figura do escravo para, a partir dele, evocar o “uso do corpo” é similar ao modo como ele trata o estado de exceção. Essa aproximação é possível porque este, assim como aquele, é o fundamento oculto e recalcado da tradição. Tal como o estado de exceção fundamenta e permite a operatividade do direito, o escravo é o fundamento e a condição para que o homem livre possa agir politicamente na *pólis*. Em ambos os casos, eles operam segundo a lógica da exceção, isto é, como uma exclusão inclusiva, que garante o funcionamento do direito e da política. Nessa perspectiva, para compreender o uso que Agamben faz do escravo no intuito de elucidar a sua proposta política, é preciso evocar os dois modos de aparição do estado de exceção no seu pensamento, que derivam da oitava tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin, na qual ele afirma que:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará (BENJAMIN, 2012, p. 13).

O objetivo de evidenciar o paradoxo da soberania em *Homo Sacer I* – isto é, o fato de a norma capturar e sobreviver da exceção – é dar inteligibilidade a essa tese benjaminiana, cuja atualidade Agamben procura elucidar mostrando como os governos atuais não precisam, necessariamente, acionar o dispositivo jurídico do estado de exceção para executar medidas excepcionais. Para ele, isso ocorre porque o estado de exceção se tornou um paradigma de governo. No entanto, também na oitava tese, Benjamin evoca “a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção”. Seguindo o filósofo alemão, Agamben opõe o estado de exceção que se tornou regra a um estado de exceção verdadeiro ou, para usar a terminologia de *Homo Sacer I*: *o poder soberano e a vida nua*, um estado de exceção efetivo. Para o italiano, a efetivação do estado de exceção não é outra coisa senão a criação de um novo uso do direito, no qual há a liberação da exceção que tinha sido capturada por ele. Se o vínculo entre o estado de exceção virtual (ou fictício) e o direito é um vínculo fundacional, o estado de exceção efetivo implica uma deposição do próprio direito, ou seja, da captura e do poder que ele exerce sobre a vida.

Essa dupla dimensão que aparece no estado de exceção pode ser vislumbrada também no escravo, que, de maneira simétrica, estabelece um vínculo fundacional com a política. É a exclusão do escravo da *pólis*

que permite ao homem livre o acesso ao espaço político. Ou seja, enquanto este cuida dos assuntos públicos, aquele se dedica aos cuidados da vida doméstica. A porção viva do homem livre que atingiu a autarquia necessária para adentrar na cidade só pôde realizar tal operação por meio da exclusão daquela parte viva confinada na *oikos*. Aqui, a exclusão da *zoe* do *bios* é uma exclusão inclusiva justamente porque é a expulsão da vida doméstica da cidade que permite a fundação do espaço político enquanto tal. Do mesmo modo, a escravidão libera o senhor da ocupação de sua vida doméstica, considerada impolítica, para que ele possa ter uma vida plenamente política. Para Agamben, a tradição política é herdeira dessa exclusão inclusiva da escravidão, que foi insidiosamente ocultada e recalcada. Ao trazer à luz essa questão, o filósofo atesta a latente proximidade entre o trabalhador moderno e o escravo antigo, no que se refere ao modo como ambos se ocupam da sua vida. Esse retorno do recalcado conduziu à generalização dessa ocupação exclusiva com aquilo que os gregos consideravam próprio da “vida doméstica”. O movimento agambeniano em relação a esse fundamento oculto da política é similar àquele que ele realiza com o estado de exceção: Agamben procura na definição aristotélica do escravo como aquele que usa o corpo um modo de se contrapor a essa ocultação violenta, seja na forma do estado de exceção virtual ou da escravidão como pressuposto negativo da liberdade política. Ao filósofo italiano interessa pensar o “uso do corpo” liberando-o de suas articulações com a ação do homem livre. Isso implica um questionamento da operação que separa a vida de si mesma, que a distingue para tornar a articulá-la.

Com isso, ele procura, a partir da distinção entre vida política e vida doméstica, *bios* e *zoé*, tornar essas divisões indiferentes, pensando em um já estar sempre em uso que não opere segundo a lógica excepcional. Não à toa, um dos conceitos fundamentais dessa outra política pensável agambenianamente é a *forma de vida*, que, por sua vez, refere-se ao gesto que insiste em não separar a vida da sua forma.

Na leitura que faz do sintagma “uso do corpo”, Agamben questiona a centralidade da noção de ação e, para tanto, empreende uma crítica tanto a Aristóteles quanto a Arendt, ainda que ele concorde com ela no que diz respeito à ascensão do *animal laborans* na modernidade. O filósofo italiano afirma textualmente que o trabalhador moderno se assemelha muito mais ao escravo, no sentido de que está ocupado com a manutenção da sua própria existência e da do seu senhor, do que do homem político de ação (*praxis*) ou do artesão que produz (*poiesis*). No entanto, se Arendt parece concordar com Aristóteles a respeito do caráter impolítico da vida nutritiva, Agamben aponta para outra direção e escreve o seguinte sobre a relação do estagirita com essa parte da alma:

Segundo todas as evidências, é a vontade de excluir da ética a vida nutritiva (dizer que algo não contribui para a felicidade significa, para um grego, excluí-lo da ética) que leva Aristóteles a negar-lhe algo parecido com um *conatus*. Uma ética que não queira excluir uma parte da vida deverá ser capaz não só de definir um *conatus* e uma *arete* da vida como tal, mas também de pensar desde o princípio os próprios conceitos de “impulso” e de “virtude” (AGAMBEN, 2017b, p. 40-41).

O projeto filosófico agambeniano de pensar uma ética e uma política não fundadas nas distinções entre *oikos* e *polis*, *physis* e *nomos*, *zoe* e *bios* procura a superação da tripartição aristotélica da alma (vida nutritiva, vida sensitiva e intelectual), já que essa, segundo sua estratégia argumentativa, teria reservado à vida intelectual a autarquia necessária para o bem viver. Agamben sustenta que a vida corpórea é inapropriável para encontrar aí uma virtude ética que não tenha a forma de uma faculdade que se possui (e pode passar ou não ao ato), e que, abandonando a propriedade, faça aparecer o seu sempre estar em uso, o seu uso habitual. Para o filósofo italiano, o uso é a maneira de liberar a ética e a política da dialética de meios e fins. É, no fim das contas, uma tentativa de pensar o que chama benjaminicamente de uma política dos meios puros.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017a.

_____. O uso dos corpos. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b.

_____. “Reino e parábola”. In: AGAMBEN, Giorgio. O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

ARENDDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. 12ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

ARISTÓTELES. Política. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. Ethica Nicomachea. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. Sobre a alma. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: O anjo da História. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 20ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

MORAES, Francisco; MÁXIMO, Mário. “Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem”. Revista Portuguesa de filosofia, Volume 76 (1), 2020.

WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. Tradução de Tereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, Marco Antônio. “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles”. Analytica - Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, Vol. 1, n. 2, 1994.