

METAFÍSICA E POLÍTICA

Miroslav Milovic

Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)
Departamento de Direito, Universidade de Brasília

RESUMO: Este estudo consiste em reconstruir a tradição grega seguindo duas linhas importantes da filosofia: metafísica e política. As referências são Platão e Aristóteles e as leituras políticas deles.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica. Política. Tradição.

ABSTRACT: The paper aims to reconstruct Greek tradition following two important lines of philosophy: metaphysics and politics. Plato and Aristotle and their political theories are the main references.

KEYWORDS: Metaphysics. Politics. Tradition.

1. Nessa primeira parte, gostaria de mostrar a ligação entre metafísica e política no contexto tradicional no sentido de uma específica dependência política da metafísica. Num momento posterior, falando sobre a Modernidade, vamos encontrar algo, eu diria, completamente diferente. Parece-me que, no contexto moderno, é a própria política que cria um fundo metafísico. Essa será será uma das mudanças estruturais entre a Tradição e a Modernidade. Como entender isto?

Vamos primeiro seguir os passos da Tradição. Vou discutir alguns pontos falando sobre Platão e Aristóteles. Contudo, falando sobre a Tradição, ligada com o pensamento grego, não quero criar nenhum olhar eurocêntrico, mas os gregos que articulam o início da nossa cultura e são eles, Platão e Aristóteles, que determinam as consequências. A pergunta sobre a relação entre a metafísica e a política tem que esclarecer o próprio início, isto é, a pergunta sobre a metafísica.

Vou seguir uma leitura conhecida. Os gregos investigam o mundo, mas dizem algo que, como mencionei, vai determinar a nossa cultura. Por um lado, eles, por exemplo, colocam as perguntas sobre a física. Por outro, eles acham que existe algo além das pesquisas sobre a física o que determina o próprio fundamento dela. Além da física, existe a metafísica. Isso está no início. Em Platão e Aristóteles, encontramos as primeiras ocorrências da palavra filosofia (termo grego e respectivas fontes?). O termo 'metafísica' (termo grego) vai aparecer depois no contexto da sistematização da obra aristotélica. O mundo tem os fundamentos que a física ou, poderíamos dizer, a ciência não conhece: o mundo tem a estrutura metafísica. É algo que poderíamos entender como milagre grego, isto é, pensar que o mundo não se identifica com as aparências e que têm os fundamentos.

Aqui aparece o sentido da filosofia. Ela se identifica com a metafísica. Os amigos da sabedoria, como pensa Platão, que não se deixam seduzir pelo conhecimento das aparências estão no caminho da metafísica. Suponhamos uns homens, tal como ele, no início do livro sétimo da *República* (514a):

numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Então lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em

frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe...¹

Sair da caverna, ver a luz, a transparência, a verdade do mundo. Isso é o recado platônico. Por um lado difícil mas, por outro lado, talvez nem tanto: é só, talvez, virar a cabeça... *Περίαγωγή* (*tradução?*) é o termo grego. Trata-se apenas de virar a cabeça e não ainda, como já pensam os cristãos, de questionar a própria razão. Pelo contrário, a razão para os gregos é o caminho. Já temos, então, uma ligação íntima entre a filosofia, a metafísica e a razão. Poderíamos colocar a palavra ontologia ao lado. A ontologia é a pergunta sobre o ser que se abre para um olhar metafísico. Teoria poderia ser outra palavra neste contexto. Com a teoria como filosofia e como metafísica, o ser humano pode se entender. Entender a própria origem divina, por um lado, e entender como agir, por outro. Para agir precisamos saber o que é o mundo, o *logos* dele. Precisamos assim de, antes de mais, de entender o que é a própria. Por isso, este olhar teórico da vida contemplativa tem a primazia para os gregos. E vamos ter que esperar muito tempo, milhares de anos para entender o recado kantiano sobre a primazia do prático. A nossa discussão sobre a política obviamente tem que entender essas mudanças. Essa diferença entre a metafísica e física, entre a filosofia e a ciência pode ainda dizer muito para nossa cultura. Para uma cultura que abandonou as perguntas filosóficas e se entregou à ciência, uma vez que no nosso tempo é a ciência que orienta a filosofia e não a filosofia que orienta a ciência. A filosofia guardou só um nome triste, ‘epistemologia’, que se pronuncia com muito respeito e significa uma desgraça espiritual. Como e porque aconteceu tudo isso? Como os gregos pensam a primazia da filosofia e nós da ciência?

Temos, claro, que entender se isso é uma mudança justificada. Por que razão defender a filosofia? Melhor, talvez, abandonar essa sedução grega. O nosso mundo é outro. E, falando sobre a filosofia, qual é a filosofia que queremos defender? Ainda podemos falar sobre um olhar privilegiado, chamado filosofia? Vejo essa diferença entre a filosofia e a ciência como um recado grego importante. Ou melhor, como uma inspiração na medida em que o que acompanha o recado são as leituras platônicas dramáticas. Falando sobre o mundo, Platão está já estabelecendo, por um lado, uma hierarquia entre o mundo dos fundamentos e, por outro, o das aparências e uma hierarquia entre vários tipos do conhecimento, como a filosofia e a ciência. E só a questão do momento em que essa hierarquia vai se articular como a hierarquia social.

¹ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

Vamos continuar a desenvolver uma articulação do prático querendo mostrar a sua origem metafísica. Podemos primeiro ouvir as palavras de um sofista: “As leis são criadas por convenção, não pela Natureza”, fala Antifo, no tratado *Sobre a Verdade* (apud Barker, 1978, p. 90). E um pouco depois: “Podemos observar as características de qualquer das faculdades que pela natureza são necessárias a todos os homens... Nenhum de nós, grego ou bárbaro, tem essas características de forma especial. Todos respiramos o mesmo ar, pelas narinas e pela boca.” (*ibid.*)². Pode ser que a nossa cultura fosse melhor sem as hierarquias platônicas, com essa leitura dos sofistas sobre a contingência e a convenção. Contudo, como herdeiros de Platão e temos que entender isso. Ele combate sofistas com toda a força tentando mostrar a origem divina do ser humano, a metafísica e não as práticas particulares da cultura. As leis não podem ser relacionadas com as convenções: “uma vez que a lei e a arte provem ambos de natureza” (*Lg.* 890d).

Pode ser que essa origem nos relacione de outra maneira com o mundo e, neste caso, poderíamos ainda seguir a leitura platônica. Deus é a medida de todas as coisas e não o homem, refere o filósofo nas *Leis* (716a). Um recado sábio para a nossa época dominada pela afirmação do homem do jeito que chegamos até as catástrofes ecológicas e a destruição nuclear. Não vamos entrar nessa estrutura metafísica do mundo platônico. Não é mais um argumento que possamos seguir. No contexto moderno vamos, num momento voltar, para uma específica confrontação hegeliana com a herança platônica. Hegel vai se confrontar com o idealismo platônico afirmando outro idealismo ligado a ideia da subjetividade. Vai ser importante entender porque Hegel afirma a estrutura idealista do mundo na época da revolução francesa e na época de um forte desencantamento moderno e de uma explícita transparência moderna ligada ao avanço da ciência.

Vamos deixar outras perguntas ao lado também. Entre elas, as questões da relação entre as ideias, por exemplo, da ideia do Bem com o divino, as questões da criação do mundo, etc. Vamos seguir outro exemplo ilustrativo para a nossa discussão. É a pergunta platônica sobre a justiça. Discutindo essa pergunta fica muito explícito o vínculo entre a metafísica e o mundo prático, entre a metafísica e a política. A gente neste momento, talvez, ainda não tenha a sistemática aristotélica da relação entre o prático e o teórico, mas a inspiração metafísica da política fica bem visível. Falando, então, sobre a justiça, Platão dirá que cada um de nós “deve ocupar-se de uma função na

cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.” (R. 433a) O que significa essa diferenciação das funções, onde Platão procura a justiça? Como saber se estamos agindo da maneira justa? Para poder responder a esta questão temos primeiro que perceber de que modo Platão relaciona o mundo metafísico e o nosso mundo prático. Aqui nos ajuda outra ideia importante: ‘alma’. A nossa alma viveu no mundo metafísico, das ideias, e volta para ele depois de um tempo. Neste sentido, aprender, fala Platão no *Fédon* (73a) “não é outra coisa senão recordar... não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos.”.

O próximo passo é a questão sobre a estrutura da nossa alma. Talvez Platão, observando o nosso corpo, estabeleça a diferença entre a nossa razão, o nosso espírito e o nosso apetite. Essas partes correspondem às virtudes. Assim a virtude ligada a nossa razão é a sabedoria, a virtude ligada com o nosso espírito é a coragem e a virtude ligada ao nosso apetite é a temperança. E só um passo a mais para Platão determinar a estrutura ideal do estado. Essa estrutura tem que corresponder à estrutura da nossa alma. Platão acha que o estado é uma específica realização da nossa alma. Assim quem tem de governar são as pessoas ligadas à sabedoria, quer dizer, os filósofos. Depois chegam os militares ligados à coragem e finalmente os agricultores relacionados com a temperança. Com essa estrutura se realiza a proporcionalidade que Platão vê na ideia da justiça. O estado é justo se está seguindo a nossa natureza e a nossa natureza tem a origem na própria natureza do mundo. Assim, fica ilustrativa a inspiração metafísica do prático e da política. De novo, para saber o que fazer, temos que ouvir o *logos*, entender a estrutura do próprio mundo. Neste ponto, concordo com as interpretações sobre a inspiração metafísica do prático em Platão. Ele se pergunta sobre os fundamentos como, por exemplo, do direito, sobre os princípios “de ordem superior ao direito positivo” (Lacerda, 2009, p.211). Neste contexto, é possível falar sobre as origens gregas da teoria jus naturalista. Contudo, assim não fica ainda clara a especificidade da perspectiva jus naturalista da modernidade. O jus naturalismo moderno não se entende necessariamente no contexto metafísico, constituindo até uma confrontação com a metafísica. Nessa medida, precisamos de nos dedicar mais a perguntas sobre o jus naturalismo.

Antes de continuar a discussão, gostaria de relembrar um ponto da discussão platônica que nos permite entender melhor o seu projeto: o livro X da *República* e a discussão sobre a arte. O pensamento de Platão fará a diferença entre a arte e a filosofia. Por vários motivos de ordem gnoseológica, pedagógica e ontológica ele irá se confrontar com a produção artística. Arte só imita o mundo e “... imitador não tem

nenhum conhecimento válido do que ele imita, sendo a imitação apenas uma espécie de jogo de criança, despido de seriedade...” (602a). Arte situa-se ao nível das aparências e “produz apenas fantasmas” (605a). O belo não é o belo artístico, mas metafísico. Obviamente uma das questões é quando a arte vai se confrontar com a dependência metafísica e afirmar a própria autonomia. Esta não é a pergunta para a nossa discussão mas já é possível ver aqui as consequências dramáticas do pensamento platônico. Platão não só quer afirmar a primazia do universal representado na filosofia, querendo assim expulsar do estado ideal tudo o que não o representa. O sentido do particular não reside na sua diferença, mas na representação do universal. O pensamento também representa e a filosofia é a melhor representação. Hannah Arendt procurará neste contexto o início do mal, ou da banalidade do mal, que determina a Europa moderna.

No próximo passo, tentaremos reconstruir o argumento de Aristóteles. Ele dedica-se pesquisas empíricas, tendo, por exemplo, o livro *Física*, algo que é possível encontrar nas leituras platônicas. Se dedica mais às questões lógicas do que dialéticas. O que nos interessa é a pergunta se essas diferenças questionam a intuição fundamental dos gregos - sobre a estrutura metafísica do mundo. Vamos nos dedicar mais a Aristóteles, porque a sistemática do pensamento dele influencia a modernidade tardia e o próprio pensamento kantiano. E temos que entender a sistemática dele porque entender a Tradição, o mundo grego e cristão, por um lado e a Modernidade, por outro, significa entender as diferenças que aparecem dentro dessa sistemática.

2. No início do capítulo VII da *Política*, Aristóteles diz que “o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum” (1283a). A pergunta é como ele chega até o conceito do que seja o bem comum. Vamos ver se, neste caminho, ele se aproxima ao pensamento platônico ou se distancia dele. Mas, seguindo a articulação do bem comum, ficará claro que Aristóteles, mesmo se dedicando às pesquisas empíricas, conserva a imagem metafísica do mundo. Para entender isso vamos observar uma passagem de *Organon* (2a):

Substância na acepção mais fundamental, primeira e principal do termo, diz-se daquilo que nunca se predica de um sujeito, nem em um sujeito, por exemplo, este homem ou este cavalo. No entanto podemos falar de substâncias segundas, espécies em

que se incluem as substâncias primeiras, é nas quais, se são gêneros ficam contidas as mesmas espécies³.

A diferença entre a primeira e a segunda substância é fundamental: as primeiras substâncias são as coisas singulares. A palavra no texto é sujeito, mas vale lembrar que os gregos não entendem essa palavra da mesma forma, ou melhor, a língua gregas nem tem essa palavra. A palavra no texto *Υποκείμενον* significa “substrato” e, refere-se ao substrato e não à subjetividade. Boa parte deste trabalho, pelo menos, a diferença entre a Tradição e a modernidade, vai se articular tendo esta palavra como critério. A experiência da subjetividade bem como a própria palavra são especificamente modernas. A Modernidade é a questão da constituição da subjetividade e, é neste contexto, que temos de procurar outra elaboração da relação entre a metafísica e a política.

A primeira substância no *Organon* não é o lugar do conhecimento. Sobre o particular não existem as definições, por exemplo. E para um pensador da lógica, como Aristóteles, o essencial se articula com as definições. E no caso das segundas substâncias é o que temos. O ser humano, como tal, segunda substância, é o animal *rationale*, com *genus proximum* e a diferença específica. Sobre a segunda substância, sobre o geral, temos o conhecimento verdadeiro. Assim Aristóteles vai anunciar a primazia da segunda substância: a palavra é *ousia* que os latinos vão traduzir como essência. O particular das narrativas poéticas, como no décimo livro da *República*, tem que abrir espaço para os conhecimentos verdadeiros. Aqui, na reconstrução aristotélica até aparece a palavra diferença, como diferença específica, mas ela encontra o próprio lugar só no conjunto lógico. A diferença, como tal, não é para os pensadores como Platão e Aristóteles, digna de ser pensada. Vamos esperar muito tempo para ver quando essa palavra, diferença, vai provocar e articular o pensamento filosófico. Aqui, no mundo grego, a filosofia vai anunciar a primazia do idêntico, do eterno e não do particular. Realizando o bem comum na política, ficamos assim mais próximo, talvez, da nossa origem metafísica.

Isso pode ficar mais claro no contexto da discussão sobre os últimos fundamentos do mundo. É o lugar onde Aristóteles fala sobre o divino: “... o que é movido o é necessariamente por alguma coisa; por outro lado, o primeiro motor deve ser imóvel em si mesmo...” (*Metaph.*1073a). O problema é que os gregos não conhecem a ideia cristã

³ Tradução de Edson Bini.

da criação do mundo. O Deus que Aristóteles coloca no fundo do mundo não é nem o Deus criador nem a causa eficiente do mundo. Então, como entender a relação entre o divino e o mundo? Acho que a discussão acima referida sobre a substância possa ajudar. Afirmando o geral, parece que estamos superando a nossa contingência e nos aproximando do divino. A relação entre o divino e o mundo revela a causa final. O divino não precisa de realizar algo, mudar ou se desenvolver. É a identidade entre a potência e o ato, entre a matéria e a forma é o pensamento do próprio pensamento.

Assim, no contexto teórico da discussão, Aristóteles fará a diferença entre duas partes da metafísica, entre a teologia e a ontologia guardando, como Platão, a primazia do teórico, da vida contemplativa. Vamos tentar nos aproximar da ideia de prático para assim entender melhor a estrutura tanto do prático e do bem comum.

Em um ponto de sua *Filosofia do Direito*, Hegel (2005, p.124) declara o seguinte: “O direito da particularidade do sujeito, seu direito de ser satisfeito, ou em outras palavras, o direito da *liberdade subjetiva*, é o ponto crítico e o centro da diferença entre a *Antigüidade e os tempos modernos*”. Como deve ser interpretada essa diferença? Qual o fator que diferencia entre, por exemplo, a subjetividade moderna e a ideia de homem aristotélica? Esta questão deve ser tratada mais de perto tendo como guia a relação entre a teoria e a prática. Em primeiro lugar, qual é a importância do pensamento teórico no contexto aristotélico?

O ensinamento teórico de Aristóteles não significa um retorno à tradição dos físicos pré-socráticos. Ou melhor, Aristóteles, como vimos, acredita que a natureza seja apenas um gênero particular da realidade. Conseqüentemente, a física seria apenas uma parte da filosofia, mas não a filosofia primeira e nem a mais elevada. Os pensadores mais antigos foram, dessa forma, somente físicos, mas não filósofos. O que a filosofia investiga são as fundamentações da física mesma – aquela que se encontra por detrás da palavra “física”. A filosofia é, como vimos, metafísica e, a esse respeito, a metafísica é a determinação do pensamento filosófico desde seu início. Porém, é claro que as respostas que se referem à natureza das fundamentações de tudo o que existe não são sempre unívocas: no contexto grego, por exemplo, a metafísica se refere ao mundo do *logos*. É assim, por essa razão, que a ontologia é a resposta à questão metafísica sobre as fundamentações da existência. O elo que liga filosofia, metafísica e ontologia se mostra também relevante na determinação do *status* da teoria aristotélica.

O mundo é uma ordem determinada que somente pode ser descoberta pela filosofia teórica, isto é, metafísica. Já aqui se discerne a diferença entre a Antiguidade e a

era moderna. De acordo com Aristóteles, a reflexão teórica é primária. Ela investiga a ordem do *logos* que é pré-dada. A Modernidade, tendo Kant como sua primeira testemunha e, em contraste com a tradição antiga, tenta investigar o papel constitutivo da razão para o pensamento teórico. O contexto aristotélico da discussão torna tal concepção de teoria impossível de ser imaginada. A teoria não pode criar nada. Ela tem a si mesma como meta⁴. E mais, não pode haver espaço para a aplicação da teoria. A teoria tem de permanecer como *vita contemplativa*, concentrando-se na ordem divina do mundo. O seu papel é o de determinar a verdade – ou seja, tornar atual, de forma adequada, aquilo que existe. Isto inclui a duplicidade do *logos* – significa tanto a ordem do mundo como, através do conhecimento, a modalidade na qual essa ordem aparece⁵.

O pensamento, assim como a filosofia teórica, é direcionado para a descoberta de fundamentos e causas de tudo o que existe. Isso significa também o alcance da maior beatitude possível por um teórico, tornando a filosofia especial entre as outras formas de conhecimento. Isso torna claro o primado da esfera teórica. Apenas a teoria aponta o caminho para a metafísica. A natureza não mais deve ser interpretada pelos meios da habilidade poética, mas pela filosofia. Obviamente vamos precisar entender como Kant e a Modernidade chegam até a primazia do prático. E também temos que entender como muda a articulação da teoria incluindo, o conceito da subjetividade no contexto da Modernidade: conhecer é um ato reflexivo e, como tal, inclui a própria subjetividade. Aparece assim a criatividade da teoria e não apenas o aspecto mimético dela.

Para esclarecer a declaração de Hegel anteriormente mencionada, é preciso desdobrar a determinação de Aristóteles da prática. A filosofia prática, em contraste com a teoria, investiga aquilo que é transitório – a saber, o mundo humano. Fazendo isso, Aristóteles, juntamente com Platão, critica os sofistas por colocarem o homem como o objeto de interesse central, arrancando-lhe assim suas raízes divinas. A prática é determinada pelo mundo em mudança. Isto é suficiente para considerar o mundo como imperfeito, sendo a perfeição alcançada apenas por meio do desenvolvimento de seu *telos*. Além disso, o homem e o universo carregam consigo o propósito de suas existências. Todavia, a majestade do universo, e portanto, a filosofia teórica, repousam sobre a imutabilidade desse mesmo universo. A mutabilidade do mundo humano – que a era moderna toma como um sinal de liberdade – incita Aristóteles a fazer dela um sinal de defeito maior. Tais considerações sobre a prática levam forçosamente à conclusão de que a filosofia

⁴ Ver RITTER, 1969, p.11.

⁵ Ver HÖFFE, 1979, p.23.

prática não pode ser tida como a essência da filosofia. O mundo das ações práticas, ao contrário do que acontece com a teoria, não é abençoado com a confiança do raciocínio silogístico. A introdução do silogismo prático por Aristóteles foi um sinal de alerta sobre a incerteza que obscurece a contemplação da natureza humana. Isso faz com que o pensamento teórico inquestionavelmente se coloque acima da ação prática.

Além do mais, há interpretações que argumentam que somente com Aristóteles pode-se falar do embasamento da filosofia prática. Mais precisamente, Sócrates, tal como Bien (1973, p.23) nota: “pode ser considerado como o fundador da filosofia prática, pois ele foi o primeiro a trazer a filosofia para o mundo real, tornando-a comum nas cidades, permitindo-lhe até mesmo que entrasse nas casas das pessoas – e dando espaço para discussões sobre o bem e o mal”.

Aristóteles segue o caminho dessa tradição. Ademais, dentro da estrutura da filosofia prática, ele distingue economia, ética e política. Economia, como a palavra fala é o *nomos*, administração da casa. Está no âmbito do privado. Nunca chega para determinar o espaço público. Porque, então, o nosso mundo ficou tão econômico, determinando a globalização? Quando e como aconteceu isso? E ainda mais, porque a economia virou capitalista? São as perguntas implícitas nessa discussão. Escravidão fica ligada ao privado. Os escravos não têm pólis, não chegam até à política, pensa Aristóteles (*Pol.* 1260a): “... o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar...”. Assim, a escravidão é por natureza justa (*Pol.*1255a). Por natureza somos desiguais. Uma confrontação com essa constelação grega, aristotélica fica um projeto óbvio. Mas, a Modernidade que coloca a igualdade e a liberdade no início significa necessariamente um progresso? Até onde chega a liberdade moderna e a realização política dela? São os próximos passos da discussão.

Ética, para voltar a elaboração do público, representa o ensinamento das virtudes individuais; política implica a realização dessas virtudes no nível da comunidade – a *polis*. A ética tem de tornar conscientes estes fins⁶ que a natureza pressupõe apenas possibilidades. Consequentemente, a política pressupõe a ética. Somente a vida na *polis* representa a realização da natureza humana. Esta, por sua vez, é determinada pelo seu ser político. A política não pode existir sem a ética. Por outro lado, a *polis*, por assim dizer, torna possível a realização da vida moral. Ou seja, o homem desenvolve suas possibilidades apenas na *polis*, a qual estabelece as bases para o necessário processo de

⁶ Ver RITTER, 1969, p.71.

educação⁷. Aristóteles acha essa conexão entre ética e política bem evidente. Ritter (1969, p.59) sugere mesmo que o conceito de *praxis* está sendo usado como um sinônimo para determinar o modo da vida humana, ressaltando que o problema em questão são as condições de mediação, as quais excluem o homem do mundo orgânico que o cerca. Ética é uma forma dessas formas de mediação. Tudo o que existe, de acordo com Aristóteles, realiza seu propósito interior. Neste contexto, Aristóteles fala sobre a escravidão. Assim, no quinto livro da *Ética a Nicômaco*, ele afirma que a escravidão é, por assim dizer, um fato evidente por si mesmo. Algo similar pode ser encontrado em sua *Política*. A respeito dessas suposições de Aristóteles, permanece em aberto se o reconhecimento do homem como homem – discutido por Hegel em sua *Filosofia do Direito* – é somente o resultado do movimento histórico, isto é, a conjectura de certas circunstâncias, ou se é também o resultado da expansão da racionalidade filosófica. O homem constitui sua identidade e não é, como parece em Aristóteles, predeterminado pela natureza.

Nas condutas moral e prática, de acordo com Aristóteles, recorre-se à sabedoria como guia. Isto quer dizer a sabedoria adequada – e não o conhecimento -, pois, como já vimos, o domínio da prática não oferece nenhuma certeza teórica. Olhemos agora mais de perto a definição aristotélica de sabedoria. Na *Ética a Nicômaco* (1140b), encontra-se o seguinte :

...uma vez que o conhecimento científico envolve demonstração, enquanto coisas cujos princípios fundamentais são variáveis não são suscetíveis de demonstração, porque tudo em torno delas é variável, e uma vez que não se pode deliberar sobre coisas que estão no âmbito da necessidade, conclui-se que a prudência (sabedoria prática) não é o mesmo que conhecimento científico, como tampouco pode ser o mesmo que arte. Não é conhecimento científico porque assuntos relacionados com a conduta humana? admitem mutação; e não pode ser arte porque o criar e fazer são genericamente diferentes, posto que o criar visa um fim que é distinto do ato de criar, enquanto no fazer o fim não pode ser outro senão o próprio ato, ou seja, fazer bem é em si mesmo o fim.

A conduta prática deve alcançar sua completude somente contendo seu próprio *telos*. O conhecimento a respeito de tal conduta pode ser alcançado somente por meio da *phronesis*. Esta determinação Aristotélica torna-se particularmente relevante para a política, ou seja, a política é essencialmente conduta prática – e não produção. Não há nenhum *know-how* técnico para criar a comunidade humana, ao contrário do que

⁷ Ver HÖFFE, 1979, p.22.

acontececom Hobbes – onde a prática é determinada de acordo como o critério da racionalidade técnica. A distinção de Aristóteles entre conduta prática e produção já antecipa o esboço da problemática moderna de determinar o homem como *homo faber*. Esta distinção está virtualmente implícita em todas as distinções posteriores entre técnica-prática e moral-prática; conduta racional com-um-fim e conduta racional comum-valor; mente instrumental e dialética; trabalho e interação; conduta instrumental e comunicativa; sistema e mundo-vivido. Parece que todas essas distinções emergem da distinção aristotélica entre conduta prática e produção.

À parte do que já fora acima mencionado, há o problema de se relacionar conduta prática e felicidade. Assim, como se vê, a felicidade é o objetivo final da conduta humana: a felicidade “parece ser absolutamente completa neste sentido, uma vez que sempre optamos por ela por ela mesma e jamais como um meio para algo mais” (Arist., *EN* 1097b). Geralmente, Aristóteles vincula felicidade à contemplação filosófica e, como tal, e não apenas à conduta prática. Consequentemente, apenas o homem pode ser feliz, pois ele é o único diferenciado pela contemplação filosófica: “A extensão da felicidade é portanto, a mesma da especulação: quanto mais uma classe de seres detém a faculdade especulativa, mais frui ela da felicidade, não como um concomitante acidental da especulação, mas como algo inerente a ela, uma vez que a especulação é valiosa em si mesma. A conclusão é que a felicidade é alguma forma de especulação (Arist., *EN* 1178b). Ainda assim, os problemas permanecem. Será interessante, pois, ver por que Kant evita investigar a felicidade, não considerando aquele tipo de investigação importante para fundar a conduta prática. Pareceria que o ensinamento de Aristóteles está mais próximo da iluminação de uma vida feliz do que de uma vida moral (Schnadelbach, 1986, p.53).

Esta questão ganha importância por meio da ligação específica de Aristóteles, ou melhor, redução da ética ao *ethos*. É possível ver a ética como livre, no que diz respeito à Tradição? Como será possível investigar criticamente o *ethos* da tradição? Como se pode observar, a filosofia prática está fundamentalmente ligada à experiência – à ordem normativa existente. Schnädelbach considera isto como sendo simultaneamente o berço do mais recente conceito de hermenêutica como filosofia prática (*Ibid.*, p.50). Mas, aqui se descobre também as falhas das determinações de Aristóteles da filosofia prática, ou seja, a questão da fundamentação – seriamente tematizada pelo nível moderno de discussão, está aqui, por assim dizer, reduzida a introspecções hermenêuticas e argumentos que devem harmonizar a conduta individual com o *ethos* existente e suas

instituições (*Ibid.*, p.52). Pareceria que tal enfraquece a tese sobre mediar ética e política, isto é, as premissas éticas da política. Por esta razão, não é nenhuma surpresa que várias tentativas neoaristotélicas produzam uma desconfiança direta em relação à moralidade, bem como limitações na moralização na política. Mas como é possível separar ética do *ethos*? Kant tentará, por exemplo, demonstrar que a possibilidade da ética encontra-se dentro de sua diferença específica em relação à existência empírica. A ética dos costumes conduz-nos, na melhor das hipóteses, à imperativos hipotéticos, a saber, regras de sabedoria aplicáveis apenas à situações particulares (*Ibid.*, loc.cit.). Ainda, como é possível fazer um giro tão radical da perspectiva aristotélica? Tal ruptura é justificável e filosoficamente explicável?

Além disso, em numerosas ocasiões de sua *Enciclopédia*, Hegel ressalta a importância insuperável da posição de Aristóteles no que se refere ao indivíduo como independente dessas determinações metafísicas. Apenas o conhecimento do indivíduo do objetivo de sua conduta prática representa o contexto verdadeiro da vida ética. Pareceria que essas determinações aristotélicas pudessem servir como um meio confiável para uma defesa contra generalizações filosóficas e soluções abstratas ao problema da vida ética. Todavia, pode-se notar que o conceito acima mencionado de indivíduo não é mediado pela ética tanto quanto o é pelo *ethos*, ou seja, certas características tradicionais da *pólis*. Deve-se também ser capaz de apreender as bases sobre as quais Hegel estabelece sua crítica da determinação de Aristóteles da vida ética. É sabido que Hegel considerava os gregos como sendo morais e não livres, propriamente ditos. Veremos o modo pelo qual estas questões são resolvidas no contexto moderno, ou seja, o contexto que se refere ao pensamento mesmo e à possibilidade de sua tematização. Entretanto, essa possibilidade é tratada até mesmo por Aristóteles, já em sua *Metafísica*. No entanto, a percepção desse tipo de possibilidade pertence tão somente ao poder de uma divindade. De fato, a mente divina pensa a si mesma e o seu pensamento é o pensamento sobre o pensamento. A época moderna irá delegar essa possibilidade à própria filosofia. Aristóteles, por outro lado, nem ao menos considera a mínima possibilidade de filosoficamente discutir um caso como esse.

Aristóteles, contudo, tematiza parcialmente este problema, mas a discussão permanece dentro dos limites da lógica formal. Ele não se envolve em uma análise mais ampla desta questão. Assim diz em sua obra *Sobre o significado* fala que todo discurso possui significado, mas através de convenções. É estranho o fato de Aristóteles abandonar a discussão em um ponto que é, no sentido filosófico, o mais interessante.

Esta ocorrência pode ser traçada na *Ética a Nicômaco* e no *Organon*. Na *Ética*, o filósofo satisfaz-se em passar a questão da determinação da conduta prática aos hábitos. No segundo livro de sua *Ética a Nicômaco* (1103a), Aristóteles diz:

As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebe-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito.

Evidentemente, a questão de se tematizar o pensamento não é a questão básica para Aristóteles. Apesar disso, em sua *Retórica*, ele realmente desenvolve uma certa teoria da argumentação, no sentido de buscar argumentos sólidos. No entanto, Aristóteles frequentemente nos relembra que a natureza da retórica não é científica pois ela é tão-somente a propriedade do diálogo. Nos *Tópicos*, que constitui uma parte do *Organon*, Aristóteles também aponta a capacidade do pensamento que problematiza. Ou seja, os *Tópicos* devem demonstrar o caminho no qual as premissas operadas pela lógica são alcançadas⁸. Portanto, tal como nota Hennis (1977, p.89) a questão seguinte torna-se mais transparente: “Os *Tópicos*, como um método específico no nível da dialética... possuem particular relevância para a disciplina da filosofia prática?”. A resposta poderia ser afirmativa se se tiver em mente a diferenciação de Aristóteles entre os domínios prático e teórico. Nesta medida, as ciências práticas:

são ‘científicas’ em um grau menor que as disciplinas teóricas. As conclusões tiradas a partir das bases deste campo não se seguem de premissas necessárias mas ... somente de premissas plausíveis, prováveis, aceitáveis. Todas as ações trazem consigo um caráter contingente, e dificilmente quaisquer delas são determinadas pela necessidade... (*Ibid.*, p.94).

O objeto não fornece o conhecimento certo, sendo esta a principal razão pela qual a época moderna tende a cobri-lo com um véu de escuridão, o que deixa a reflexão prática sem um ponto de orientação (*ibid.*, *loc.cit.*). Agora se pode apreender que, dentro da teoria aristotélica, a fundamentação metafísica das esferas prática e teórica, é deixada, como tal, sem tematização. Esta, por sua vez, tomada como a questão do próprio pensamento, torna-se presente apenas no início da era moderna. Tendo direcionado suas questões para o problema das fundamentações de toda existência, a época moderna apreende suas respostas por meio da teoria da reflexão, e não através da ontologia. A filosofia de Kant é uma expressão radical dessa perspectiva moderna. Essa

⁸ Ver TUGENDHAT, 1979, p. 54.

perspectiva irá ressaltar a conclusão de que o problema da conduta prática não pode ser determinado como uma questão de *phronesis*. *Phronesis*, em certo sentido, inclui precisamente um enfraquecimento de toda fundamentação – e tenta beneficiar a já existente vida comum e sua compreensão imediata. Todavia, ainda resta a ser visto como é possível distinguir (se é que é possível) entre *phronesis* e mente, e conseqüentemente, determinar novas premissas do domínio prático. Isto certamente nos obrigaria a decidir quais elementos aristotélicos devem ser criticados e quais devem ser preservados de nossa discussão. Parece que o conceito moderno de *homo faber* deve ser colocado no esforço de Aristóteles de diferenciar a conduta prática da produção. A tecnologia se torna uma característica da era moderna e parece, dessa maneira, que se deve persistir na manutenção e renovação destas distinções aristotélicas. Esta é precisamente a base sobre a qual se deve inquirir se a filosofia prática de Aristóteles pode ser utilizada como um argumento voltado contra a Modernidade. Porém, é possível refletir sobre outra alternativa que aprofundaria criticamente o conceito de prática tanto aristotélico como moderno? Contudo, a falta de uma intenção mais radical de se ter uma fundamentação força a filosofia prática de Aristóteles a permanecer exatamente no nível de uma *ciência da prática*⁹.

Pode nos até atrair a leitura política no sentido do bem comum. Pode nos atrair a dimensão ética da política também. Pode nos atrair a leitura aristotélica de que a vida é ação e não produção (Arist., *Pol.* 1254a). Talvez as mais bonitas palavras gregas. Contudo, a elaboração grega, platônica e aristotélica, cria uma herança dramática: hierarquia do mundo, hierarquia do conhecimento, exclusão social, exclusão da autenticidade... são alguns dos momentos dessa dramática. Igualdade não para todos, mas somente para aqueles que são iguais entre si (1260b). Para aqueles que deliberam e assim determinam o espaço público que, no caso grego, é iminentemente masculino (1260b). Vamos ver quando este modelo mudou. Onde se questiona o projeto grego? Uma das primeiras referências é o cristianismo. Vamos ver até onde o pensamento grego chega aos cristãos e onde o cristianismo supera a tradição grega. E depois vamos ver onde aparece uma confrontação com o próprio cristianismo que abre a possibilidade para pensar o mundo diferente, a modernidade. O interlocutor da primeira perspectiva é o Santo Agostinho e da segunda, Marsílio de Pádua.

⁹ Ver VIEWEG, 1979, p.9.

3. Nenhuma das doutrinas se aproxima “da nossa mais do que a doutrina de Platão”, refere Agostinho n’ *A cidade de Deus* (vol.1, p.363) porque, com Platão, os cristãos aprendem que “o verdadeiro e soberano bem é Deus mesmo” (p.399) Agostinho, porém, vai colocar os limites do pensamento grego neste ponto. Respondendo a pergunta se existe algo mais nobre do que a mente dotada de razão e sabedoria, ele vai responder, na obra *Livre Arbitrio*: “A meu ver, nada existe, exceto Deus.” (1995, p.51). Colocar os limites da razão vai ser um dos momentos relevantes da diferença entre os gregos e cristãos.

Mas o ponto que nos interessa aqui é outro. É a questão sobre a política. Podemos tratar *A Cidade de Deus* como o livro sobre a política e dos limites dela. Agostinho está numa situação contingente muito dramática: a queda do Império Romano. A pergunta pertinente é se o império caiu por causa do cristianismo, se o cristianismo corrompeu os fundamentos do Império. Para Santo Agostinho o cristianismo não é a causa da queda do Império. Com o cristianismo, o Império só poderia se fortalecer. Desde o início do *exitus* do ser humano do paraíso nós temos dois caminhos. O primeiro caminho é do amor próprio, levando ao desprezo de Deus. É o caminho, fala Agostinho, da pátria terrena. O segundo é o caminho do desprezo de si próprio, onde se afirma o amor a Deus. É o caminho da pátria celeste, onde, com Jesus, a gente supera pecado e morre e volta ao paraíso perdido. É o *reditus* cristão. O apelo de Agostinho, durante todo o percurso da *Cidade de Deus*, consiste em retornar à pátria celeste.

E é também o Novo do mundo. Num momento Agostinho vai dizer algo que vai encantar as leituras da Hannah Arendt. Antes do ser humano, o Novo jamais existiu. Para que existisse, foi criado o homem, diz Agostinho (*A cidade de Deus*, vol. II, p. 186). O Novo no mundo aparece com o ser humano. Talvez as mais bonitas palavras cristãs. Mas o Novo não é da política, mas de uma união com Jesus. Política não chega tão longe, como para os gregos. A paz que aparece por aqui se atinge não pela razão mais pela fé. De outra maneira, temos de novo uma inspiração metafísica da política. Mesmo questionando os limites da política, Agostinho não questiona a fonte dela. Neste sentido, ainda não saímos do modelo grego.

Aqui Agostinho chega também até à ideia da justiça, que o mundo romano nunca conheceu. E onde “não há justiça não há república.” (vol.III, p.181). O início da questão sobre a justiça está em Platão. Mas a resposta é cristã. A última justiça é a questão da relação com o divino. Devolver ao divino a amor dado na própria criação. Nessa ordem do amor, Agostinho vê a radicalização da ideia da justiça. É o caminho da verdadeira

Cidade de Deus, quer dizer, da Igreja (vol. I, p.425). Essa convicção chega longe. Vamos encontrar ela em Tomás de Aquino (1995, p.165) também quando fala sobre a cidade de Roma “prevista por Deus como havendo de ser a sede principal do sacerdócio cristão. Mas as perguntas sobre a separação entre a Igreja e o Estado aparecem cada vez mais explícitas. Assim, no final da *Monarquia*, refere Dante (1988, p.234) que a questão dessa relação entre a Igreja e Estado “não deve ser entendida da maneira estrita de que o príncipe romano em nada esteja submetido ao pontífice romano. A felicidade mortal ordena-se em certo modo à felicidade imortal.”. A confrontação entre a Igreja e o Estado fica muito mais explícita em Marsílio de Pádua. Ele é o primeiro que vai questionar a relação entre a metafísica e a política, quer dizer, os fundamentos metafísicos da política. Neste sentido ele é, com certeza, alguém que vai anunciar a aparição da Modernidade.

Essa confrontação com a metafísica se encontra dentro de outra interpretação da Bíblia. É uma tentativa hermenêutica. Isso articula uma perspectiva pouco questionada até Marsílio. Platão é explícito marginalizando a hermenêutica nos poucos lugares onde ela aparece. Assim nada supera a alma ou a sabedoria: “Menos ainda a adivinhação ou a arte em geral de interpretar os oráculos; esta só sabe o que foi dito; porém, se é verdade ou não, isso jamais ela aprendeu.” (*Epin.* 975c). A questão da interpretação volta para os cristãos, mas “como o próprio artífice, o segredo de sua operação é incompreensível ao homem.” (Santo agostinho, *A cidade de Deus*, vol.II, X, p.65). Por isso, Agostinho vai rezar para poder interpretar¹⁰ e como fala, vai andar muito mais seguro com ajuda da própria Bíblia¹¹ do que com as condições da própria interpretação. A aparição do sujeito da interpretação é algo que vai acontecer muito mais tarde, talvez com Dilthey.

Marsílio de Pádua, neste sentido, não abre as alternativas com a hermenêutica, mesmo que a discuta. O método hermenêutico dele quer questionar a origem metafísica da política. Ele, talvez, não quer nem colocar as questões neste nível tão abstrato e acadêmico, como parece. Ele só quer mostrar outro aspecto da política. E ele está fazendo isso interpretando o Novo Testamento e investigando uma questão particular. A questão é se a Bíblia justifica o papel específico da Igreja Católica que, como vimos, nem Agostinho nem Tomás de Aquino questionam. Na verdade, Marsílio (*Defensor da Paz*, p.600) não tem nenhuma dúvida e compara a Igreja com a atividade diabólica: “O Bispo de Roma incitou e ainda estimula todos esses infelizes habitantes da Itália, de

¹⁰ Ver ST. AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, III, 56, p. 117.

¹¹ *Ibid.*, III, 39, p. 102.

onde quer que sejam, a fazer... maldades, dado que suas mentes cegas pelo ódio e pela discórdia mútuas se inspiram no *grande dragão, a antiga serpente*, que apropriadamente deve ser designada por *Satanás ou Demônio*, pois com todas suas forças *seduziu* e tenta desvirtuar a terra inteira”. Marsílio, contudo, não usa apenas essa retórica: ele está reinterpretação o Novo Testamento, está fazendo um trabalho hermenêutico. É neste sentido que poderíamos questionar algumas verdades bíblicas. Se, por exemplo, podemos articular uma linha que começa com Jesus, passa por Pedro e termina com o Papa? Papa, assim, recebeu do Cristo um poder específico? A resposta de Marsílio (*ibid.* p. 411) é clara e corajosa: “...essa assertiva não se encontra em nenhuma passagem da Escritura, aliás, é justamente o contrário.”

Podemos pensar as passagens da Bíblia onde, por exemplo, Deus fala para Pedro: “... eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (*Mateus* 16, 18). São conhecidos vários momentos, também, onde a Bíblia fala sobre a Igreja no sentido do corpo de Jesus: “... vós sois corpo de Cristo.” (*I Coríntios* 12, 27). Isso não provoca as dúvidas de Marsílio. Quanto a São Pedro, fala Marsílio, “não é possível comprovar por meio da Sagrada Escritura que ele foi o Bispo de Roma, e mais ainda, que viveu naquela cidade.” (Marsílio, *Defensor da Paz, ibid.*, p. 435). Quer dizer, o Bispo de Roma ou qualquer outro, pouco importa quem seja, fala Marsílio, não possui um papel específico, comparado com outros sacerdotes¹². A própria Bíblia, pensa Marsílio, deixa isso muito claro. Quando Jesus fala com apóstolos ele fala para todos: “O que, porém, vos digo, digo a todos, vigiai!” (*Marcos* 13, 37) ou, “Vós, porém, não sereis chamados mestres, porque um só é vosso Mestre, e vós todos sois irmãos” (*Mateus* 23.8), quer dizer iguais, como entendeu Marsílio.

Não existe uma fonte, uma inspiração religiosa ou metafísica, poderíamos dizer, para articular as questões do poder social e da política. A política ficou sem a metafísica. É a ruptura com a tradição o que acontece neste livro de Marsílio de 1324. Ele não vai falar ainda sobre a autonomia da política, como Maquiavel vai afirmar no início do século XVI. Nem vai falar sobre o príncipe ou de uma pessoa como a condição da integração social. Talvez neste ponto Marsílio supere Maquiavel. A fonte da política não é uma pessoa. A fonte dela é o povo. O povo está no início da política. Este grande recado se perdeu na história, infelizmente: “... o legislador ou a causa eficiente primeira

¹² Cf., *ibid.*, p. 410.

e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos...” (*ibid.*, p.130). A linguagem ainda é aristotélica, mas o recado supera a tradição. O povo é causa eficiente, o que faz a política e a paz social, que a igreja só perturba, é a causa final. O imperador pode só representar o povo e a religião pode ser só uma das atividades dessa representação. Acima dessa legislação não há nenhuma outra autoridade, conclui Marsílio (*ibid.*, p. 471) ou, “nenhum governante... tem a plenitude do poder... sem a autorização do legislador humano.” (*ibid.*, p.693). Essa fonte humana da política, tão claramente exposta, em Marsílio de Pádua vai determinar a Modernidade. Talvez seja muito forte usar aqui o verbo “determinar” porque não está claro se a Modernidade chega até essa inspiração e até este fundamento. E mesmo se chegasse, como entende Agamben, as consequências ficam muito dramáticas. Precisamos entender como os modernos vão entender o próprio fundamento humano. Poderíamos pensar, no sentido preliminar, a Modernidade como uma específica afirmação do ser humano. Pelo menos, é uma compreensão hegeliana que vai nos ajudar para ver o que é o próprio mundo moderno, o que poderia ser a transparência dele. Ainda estamos, contudo, longe dessa possibilidade. Vou mencionar só algumas palavras de Tomás de Aquino, características neste sentido. Ele fala, perguntando se quem teria que nos governar:

“Se, pois, o fim último do homem fosse algum bem existente nele mesmo, e se, igualmente, o fim último da multidão a ser governada fora adquirir ela tal bem e nele permanecer; e se, ainda, tal fim último, quer do indivíduo, quer da multidão, fora a vida corporal e a saúde do corpo, seria ofício do médico. Se o fim último fora a abundancia das riquezas, um ecônomo seria rei da multidão. E, se conhecer a verdade fosse um bem tal que a multidão o pudesse atingir, o rei teria ofício de professor. Parece, no entanto, ser fim último da multidão congregada o viver pois, para isso se congregam os homens: para um conjunto viver bem, o que não pudera cada um, vivendo separadamente. Ora, boa é a vida segundo a virtude; portanto, a vida virtuosa é o fim da associação humana”. (p. 163)

Ainda estamos numa época dominada pela espiritualidade cristã. Tomás de Aquino exclui, por exemplo, a economia da discussão. E a economia já avança, na época dele também, e já cria a visibilidade do mundo moderno, segundo as leituras que Jacob Burckhardt está fazendo, reconstruindo o nascimento da modernidade na Itália¹³. E, num momento, a economia, marginalizada ainda, vai criar o real, vai ser a verdade do real. Isso não é só a leitura marxista. Essa globalização da economia e a dominação dela

¹³ Cf. BURCKHARDT (1991).

chega até nós. Como entender isso? Obviamente temos que entender o que é a própria Modernidade onde tudo isso acontece. Neste contexto, impõe-se novamente a pergunta sobre a relação entre a metafísica e política de novo, ou melhor, dizer entre a política e a metafísica. Por que razão inverter a ordem entre essas duas palavras? A resposta é simples. Porque a política moderna cria a metafísica. Só temos que entender como isso acontece.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Introdução, tradução e notas de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas Editora, 2009.
- _____. *Metafísica*. Introdução, tradução e notas de Mário da Gama Kury, São Paulo, Odysseus Ed, 2012.
- _____. *Organon. Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Tradução Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2005.
- _____. *Política*. Introdução, tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- BARKER, E. *Teoria política grega*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.
- BiBLIA DE JERUSALEM*, São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- BIEN, G. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg – München: Alber, 1973.
- BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Rechtphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 2005.
- HENNIS, W. *Politik und praktische Philosophie*. Stuttgart: Klett Cotta, 1977.
- HÖFFE, O. *Ethik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- LACERDA, B. A. *Direito natural em Platão: as origens gregas da teoria jusnaturalista*. Curitiba: Juará, 2009.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.
- PLATÃO. *Diálogos: As Leis, Epínomis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: UFP, 1980.

_____. *Fédon*. Tradução Jorge Paleikat, José C. de Souza, João Cruz Costa. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

_____. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RITTER, J. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução J. Dias Pereira, São Paulo: A Editora das Américas, 1964.

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. 2ªed.. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ST. AUGUSTINE. *On Christian Doctrine*. Tradução D. W. Roberston Jr. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1958.

SCHNADELBACH, H. Was ist Neoaristotelismus?. In: KUHLMANN, W. (ed.). *Moralitet und Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

TÓMAS DE AQUINO. *Escritos políticos*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp: Frankfurt, 1979.

VIEWEG, Th. *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.