

Idealização e empirismo: Platão e Aristóteles – dois precursores controversos da Ciência Política

Ediano Dionísio do Prado⁽¹⁾

Data de submissão: 4/5/2020. Data de aprovação: 14/7/2020.

Resumo – A Ciência Política enquanto investigação acurada das instituições, das formas de governo, dos sistemas partidários, das relações entre o Estado e a sociedade civil, é um ramo recente do saber objetivo. Todavia, as reflexões sobre a política remontam à antiguidade. Filósofos como Platão e Aristóteles edificaram contribuições indeléveis ao pensamento ocidental. A presente revisão acalenta como objetivo o delineamento das ideias políticas de Platão textualizadas na obra *A República* e das ideias políticas de Aristóteles registradas na obra *A Política*. Mestre e discípulo descortinam as questões políticas em sua associação com as questões éticas e epistemológicas. Alicerçados nas obras dos autores citados e de comentadores contemporâneos, selecionadas pela pertinência de seu conteúdo ao tema, em idioma português, a revisão conclui a relevância do estudo dos filósofos clássicos da antiguidade para compreendermos o percurso das discussões da ciência política.

Palavras-chave: Filosofia aristotélica. Filosofia platônica. Formas de governo. Justiça. República.

Idealization and empiricism: Plato and Aristotle - two controversial precursors of Political Science

Abstract – Political Science as an accurate investigation of institutions, forms of governance, party systems, relations between the State and civil society, is a recent branch of objective knowledge. However, reflections on politics date back to antiquity. Philosophers like Plato and Aristotle made indelible contributions to western thought. This review aims to outline Plato's political ideas textualized in *The Republic* and Aristotle's political ideas textualized in *The Politics*. Teacher and disciple unveil political issues in their association with ethical and epistemological issues. Based on the works of the aforementioned authors and contemporary commentators, selected for the relevance of their content to the theme, in Portuguese, the review concludes the relevance of the study of the classical philosophers of antiquity to understand the course of the discussions of political science.

Keywords: Aristotelian philosophy. Platonic philosophy. Forms of governance. Justice. Republic.

Introdução

O pensador alemão Karl Marx (1988) frisou a mediação entre a realidade sensível dos homens e as ideias. Nessa perspectiva, a conformação socioeconômica da Antiguidade grega, nos séculos VI e V a.C., embasou um novo horizonte cultural, de conhecimento político e artístico. A cidade-estado de Atenas² foi, por um encadeamento complexo de fatores, palco da

¹ Docente EBTB do *Campus Inconfidentes*, do Instituto Federal do Sul de Minas. Mestre em Sociologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e doutorando no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). *ediano.prado@ifsuldeminas.edu.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1621-0216>.

² A sociedade grega apresentou, na Antiguidade, uma singular organização política: uma miríade de cidades-Estado, com particularidades no regime governamental (algumas oligarcas, outras aristocratas, outras tirânicas, e Atenas democrática). Ganhou notoriedade posterior a diferença, e mesmo rivalidade, entre Atenas e Esparta. Cada cidade-Estado jactanciosa de sua especificidade, de suas tradições, seus deuses e seus heróis.

germinação de nova forma de conhecimento, a Filosofia³, e de nova ordenação governamental, a Democracia.

Os primeiros filósofos voltaram sua preocupação para o *cosmos*, por isso, foram denominados de filósofos da natureza. A “filosofia da natureza” ou “pré-socrática” significou uma verdadeira ruptura com a visão mitológica do mundo⁴. Quando passamos dos “filósofos da natureza” para Sócrates verificamos uma mudança essencial em todo o projeto filosófico: ênfase no homem (em comparação com o universo). A partir de Sócrates emerge, como reflexão capital, a questão da Ética. Sócrates faz da arte da conversação o principal instrumento de sua busca. Em seus diálogos almeja conhecer a essência das coisas; presta-se às questões de ordem moral.

Prado Jr. (1989), Abrão (2011), Chauí (2002) e Marcondes (2010) indicam que a imagem comumente aceita de Sócrates é aquela traçada por seu discípulo Platão. Platão (428-347 a.C.) foi quem conferiu à filosofia a sua primeira e grande sistematização. Todas as questões dos filósofos pioneiros, os chamados “pré-socráticos”, encontram desdobramentos em sua filosofia. Até as questões sobre os valores humanos, passando pelos rigorosos estudos matemáticos dos pitagóricos, que constituíram os temas do pensamento ocidental, encontram-se não apenas sintetizados, mas também colocados em novos termos por ele (PRADO JÚNIOR, 1989). No interior de monumental edifício do saber filosófico, Platão nunca deixou de ser um obcecado pela política: “Para ele, o conhecimento estava em função de sua filosofia que, no limite, era uma filosofia política” (GHIRALDELLI JR., 2010, p. 16).

Na obra *A República*, descreve o estado ideal, ou seja, imagina um Estado-modelo, ou ainda aquilo que chamamos de Estado utópico. O diálogo, na ótica de Paviani (2003) e Oliveira (2014), orienta-se na direção da busca da Justiça como *Ideia*, transcendente às manifestações injustas do mundo sensível, despida das preocupações mesquinhas de mero exercício e aplicação tendenciosa do poder político.

As reservas e refutações ao platonismo atravessaram os séculos, escorrendo em leitos pouco ou muito férteis. Crítica contundente à metafísica platônica é encontrada num dos grandes demolidores de valores do século XIX, o alemão Nietzsche (2005, 2014). Porém, o primeiro combate ao platonismo foi protagonizado por outro edificador de complexo sistema filosófico, seu discípulo Aristóteles (2005, 2016, 2012, 1991).

Para Aristóteles, a Filosofia é divina em dois sentidos: a) porque ela é a ciência que os deuses possuem em mais alto grau; b) porque tem como objeto as coisas divinas. Somente a contemplação desinteressada nos aproxima das coisas celestes. Assim, o filósofo é movido pelo desejo de observar, contemplar, julgar e avaliar as coisas, as ações e a vida.

Na visão de Aristóteles (2005) o homem é um animal político – *zoón politikón* – que vive naturalmente em sociedade. A expressão maior dessa sociedade política é o Estado (a mais alta espécie de comunidade e tem por objetivo o bem mais elevado). O Estado garante as leis e, sem lei, o homem é o pior dos animais. Na seara do pensamento político, diferentemente de Platão,

³ Atribui-se ao filósofo grego Pitágoras de Samos (que viveu no século V antes de Cristo) a invenção da palavra filosofia. Pitágoras teria afirmado que a sabedoria plena e completa pertence aos deuses, mas que os homens podem desejá-la ou amá-la, tornando-se filósofos. A palavra filosofia, na apresentação de Chauí (2002) e Russel (1957) é composta pela junção de duas outras: *philo* e *sophia*. *Philo* deriva-se de *philia*, que significa amizade, amor fraternal, respeito entre os iguais. *Sophia* quer dizer sabedoria e dela vem a palavra *sophos*, sábio. Filosofia significa, portanto, amizade pela sabedoria, amor e respeito pelo saber. Filósofo é o amante da sabedoria, aquele que tem amizade pelo saber, que deseja saber.

⁴No parecer de Chauí (2002) e Reale (1993), homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Parmênides, Heráclito e Demócrito deram os primeiros passos na direção de uma forma científica de pensar, empenharam-se num esforço desinteressado para compreender o mundo. Procuraram descobrir *leis naturais* que fossem eternas. Buscaram a chamada *substância primordial*, origem, conteúdo e finalidade de todos os corpos e seres, além de pensarem o movimento e a imutabilidade. São os representantes da *filosofia da natureza*.

Aristóteles se pauta pela verificação da realidade e não pela idealização: constrói uma tipologia das formas de governo com base em informações colhidas sobre 158 organizações políticas.

A presente revisão bibliográfica, longe de adotar julgamentos axiológicos sobre as obras em apreço, objetiva delinear alguns de seus traços que atentem para suas contribuições à Ciência Política e para a compreensão das definições de justiça e virtude. Com este propósito, estrutura-se a exposição em três momentos: 1) explanação sucinta e geral de aspectos biográficos e teóricos de Platão e abordagem da obra *A República*; 2) exploração resumida do pensamento aristotélico e análise da obra *A Política*; 3) considerações finais.

Materiais e métodos

Na realização desta revisão foi efetuado o levantamento de obras de autores estrangeiros e nacionais que abordaram o pensamento e a vida dos filósofos gregos Platão e Aristóteles. A discriminação das obras se baseou nos seguintes critérios: a) a pertinência para a compreensão do pensamento político da antiguidade clássica; b) a existência dessas obras no idioma português. Além das obras de comentaristas, foram pesquisadas e citadas obras dos próprios autores, todas com tradução em português. O universo de pesquisa, leitura e citação consta de 30 obras, 1 dissertação de mestrado e 1 artigo em revista científica.

Resultados e discussões

Platão: o primado da teoria

Rebento de família influente na sociedade ateniense, Aristócles nasceu em 428 a.C. Na juventude, combinou ginástica e estudos. Foi premiado, duas vezes, como lutador nos jogos ístmicos. Na arena, durante os combates, em alusão à compleição física, a posse de ombros largos, utilizava o nome de Platão (STRATHERN, 1997). Encontrou, à sombra de Sócrates, atmosfera fértil para a germinação de suas reflexões (CASERTANO, 2014).

A ampla tutoria e estreita relação entre Sócrates e o pupilo, enveredando por favoritismo entre os demais discípulos, marcou profundamente a carreira posterior de Platão. A morte do mestre, condenado e morto em 399 a.C., foi o catalisador do afastamento das preocupações mundanas e sensíveis, como a política prática, e do devotamento à busca da verdade: o devotamento e louvor à verdadeira filosofia, a crença de que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e na vida privada (ABRÃO, 2011; CASERTANO, 2014)⁵.

Desiludido, Platão abandona o ideal de participação política alimentado desde a juventude (PLATÃO, 1991). O sacrifício das liberdades individuais em nome da disciplina e da ordem social e todas as demais deficiências do regime democrático ateniense despertaram, no filósofo, despreço pelos políticos de seu tempo. Fez da crise política da cidade um tema de reflexão.

Após a morte do mestre, abandona Atenas e empreende várias viagens, permanecendo longos anos longe do torrão natal. Retorna a Atenas e, em 386 a.C., compra um lote de terras nos Jardins de Academos, onde erige sua escola, a Academia⁶, desenvolvendo seus estudos. A Academia não é uma instituição escolar no sentido moderno. É antes uma espécie de irmandade, com certas conotações religiosas, em que se discute livremente a respeito de temas como

⁵Sócrates, com suas inquições, sua perplexidade e sua ironia, tornara-se mordaz acusador das contradições e iniquidades vigentes na política ateniense. Sócrates pôs o dedo na ferida da própria Atenas, que mergulhara em vícios e na corrupção, e fingia ser justa. Os poderosos decidem condená-lo. O pretexto foi o de ofender os deuses da cidade e de corromper a juventude. Submetido ao Tribunal, foi condenado a ingerir veneno. A defesa que Sócrates faz de si próprio, relatada por Platão (1988), é um libelo contra os que o julgam. Altivo não pede clemência. Sua morte é decretada a contragosto (CHAUÍ, 2000).

⁶Espelhado na experiência de Platão, o Ocidente convencionou usar a qualificação de acadêmico para todo o indivíduo que se dedica às atividades de estudo e pesquisa, e vida acadêmica para vida universitária.

matemática, música e astronomia, além de questões propriamente filosóficas. Na entrada, um lema indica a inspiração pitagórica: “Não entre quem não saiba geometria” (ABRÃO, 2011).

Oliveira (2014), Paviani (2003), Batagello (2005) e Blackburn (2008) assinalam que o abandono da política enquanto prática significou, em Platão, a opção radical pela teoria. Procurou, em suas reflexões, um fundamento sólido para a conduta humana. Postulou a necessidade do afastamento do mundo sensível, da vivência prática das ações humanas e das opiniões ligadas a essas ações. É preciso olhar para um outro lugar onde se possa encontrar a Verdade, para fazer dela matéria de contemplação, de conhecimento (*Theoria*):

Aquilo de que Platão se ocupa, em continuação aos pensadores que o precederam, e que constitui o problema essencial e fundamental de sua obra, contribuição máxima para a cultura, são o pensamento e o Conhecimento tal como nós hoje conceituamos (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 38).

Mas, se somente a teoria pode fornecer critérios para as ações humanas, em que basear esses critérios? Na teoria mesma. Chauí (2002) considera que, por isso, Platão é levado a desenvolver um pensamento sistemático, coerente, que enfrenta todas as dificuldades com seus próprios recursos. A possibilidade do conhecimento teórico que se autofundamente e que proclame sua validade unicamente pela força de suas demonstrações é dada pelo método que Platão denomina “dialética” (PLATÃO, 1965b). A dialética é considerada como a ciência suprema. No método dialético, dos diálogos protagonizados por Sócrates⁷, apresentam-se teses que são contrapostas por antíteses. Da depuração dos elementos verdadeiros da tese e da antítese nasce uma nova verdade, a síntese, fruto do consenso. Vai se formando um novo conhecimento que, em vez de mero consentimento, é uma autêntica unanimidade de pensamento, pois as conclusões a que se chega são incontestáveis e não admitem nenhuma outra solução. Desse modo, de passo em passo, o pensamento separa o que é aparente do que é essencial (PAVIANI, 2003).

A origem das coisas: cosmologia platônica e o mundo perfeito das Ideias

Platão, na sua aversão odienta à educação baseada em Homero, na recusa à mitologia, direciona o reforço da filosofia como *cosmologia*⁸, isto é, uma explicação racional sobre as origens do mundo e sobre as causas das transformações e repetições das coisas. E é justamente nessa empreitada que o filósofo apresenta o pilar mestre de sua obra: a separação entre o mundo sensível, da matéria, mutável, imperfeito e corrupto e o mundo perfeito, harmônico, incorruptível das Ideias. Nessa separação encontra a fundamentação da mudança e da permanência, dos vícios e das virtudes, da ignorância e da sabedoria, da política corrompida e da sublime arte do bem coletivo, da justiça.

No diálogo Timeu, Platão (2011) supõe a existência de três esferas ou dimensões: um *deus*, o demiurgo (“fabricante” ou “artesão”), que, contemplando a beleza das *ideias* ou *fôrmas* tratou de reproduzi-las manuseando a *matéria*. Tomou então disponível algo como o Caos inicial da mitologia, e foi modelando, à semelhança das *ideias*, todos os seres do mundo. A obra é perfeita, o arquiteto é perfeito e sublime, porém, há que se considerar a imperfeição do material empregado.

A obra criadora segue uma hierarquia, iniciando pela esfera celestial e finalizando na esfera terrestre. O demiurgo constitui todas as formas na sua proporção, as formas e seres

⁷Enquanto sujeito histórico e filosófico, senhor de suas perguntas, Sócrates produzia um saber negativo: levava seus interlocutores a saber que nada sabiam. Enquanto personagem dos *Diálogos* platônicos, Sócrates vai além da desconstrução e da ironia e produz um saber positivo. Os *Diálogos* cumprem esse objetivo.

⁸Na arguição de Bloom (2009), Platão recusa o sistema homérico, empreende um esforço hercúleo para o desmoralizar. Elabora uma cosmologia em oposição à mitologia. COSMOS significa mundo ordenado e organizado, e LOGIA significa pensamento racional, discurso racional, conhecimento. Portanto, a Filosofia nasce como conhecimento racional da ordem do mundo ou da natureza (CHAUÍ, 2002).

divinos, e, depois, incumbe os seres celestiais de criarem os homens, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo (PLATÃO, 2011).

O mundo sensível, o *Outro* seria uma cópia imperfeita do *Mesmo*, do mundo das *Ideias*. Essa construção faz sua aparição na obra *A República*. Ao apresentar o mundo material como aquilo que devém e se corrompe, Platão rebaixa os sentidos, apontando-os como incapazes de alcançarem a Verdade. O mundo da política, da vã glória, dos enriquecimentos, dos conchavos, das negociações, das perseguições, das punições injustas, das iniquidades seria fruto de uma interpretação equivocada do que seja justiça. Foi com o objetivo de alcançar esse conhecimento que apresentou a sociedade política ideal. Ela está num plano transcendente, no universo das *Ideias* de Justiça e de Bem, “no cume das quais está o objeto último de um tipo especial de conhecimento independente dos sentidos” (BLACKBURN, 2008, p. 21).

Em suas análises, Russel (1957), Chauí (2000, 2002) e Marcondes (2010) atestam que, para Platão, da mesma forma que a realidade está dividida em duas partes – mundo sensível e mundo das ideias –, o homem também seria um ser dual: possuidor de um corpo que “flui” e que está ligado ao mundo dos sentidos, e de uma alma, que é a morada da razão. A alma participa do mundo das ideias: é imaterial, incorpórea e impalpável. Constitui, portanto, o elo da ligação com o mundo inteligível. Através da alma, da razão, o homem pode atingir o conhecimento da essência.

A obra *A República* orienta-se nesta direção, na busca da Justiça como *Ideia*, transcendente às manifestações injustas do mundo sensível. *A República*

é a concepção de que a *polis* é um organismo moral e, por conseguinte, uma comunidade de caráter fundamentalmente ético, de forma que a finalidade suprema visada pela sua constituição deve ser a realização da justiça e da virtude, e não a simples consecução de objetivos materiais como a segurança, o bem estar, a produção de riquezas, etc. Ora, para se realizar a justiça e a virtude, é preciso, antes de qualquer outra coisa, conhecê-las, vale dizer, apreender qual é a sua verdadeira natureza (*physis*), o que desemboca na conclusão de que a realização do *télos* supremo da cidade depende de um saber (OLIVEIRA, 2014, p. 33)

A República: definição de Justiça e o governo dos filósofos

A República é organizada na forma de diálogo entre Sócrates e inúmeros interlocutores. Esta obra-prima de moral e ética nos apresenta a organização política ideal como meio de discutir a noção de Justiça, tanto coletivamente quanto individualmente, bem como meio de discutir sobre a natureza do verdadeiro conhecimento.

A sociedade, assim como o corpo e a alma humanos, é triádica, composta de três naturezas de indivíduos. Os indivíduos são todos irmãos, filhos da terra, porém, alguns receberam, em nascimento, ouro na alma; outros, prata; e outros, bronze e ferro. A cada uma das categorias corresponde uma virtude e uma função. A *razão* pertence à cabeça, representada pelos indivíduos de *alma de ouro*, a *vontade* pertence ao *peito*, característica dos homens de *alma de prata*, e o *desejo* ou o prazer ao *baixo ventre*, aos sujeitos de *alma de bronze e ferro*. Cada uma dessas partes possui, também, uma *virtude* ou um ideal. A razão deve aspirar à *sabedoria*, a vontade deve mostrar *coragem*, e os desejos devem ser controlados a fim de que se possa exercitar a *temperança*. Somente quando as três partes agem como um todo é que temos a sociedade e o indivíduo harmônicos, justos ou íntegros.

Aos representantes do primeiro grupo convêm as funções de governo; aos segundos, a guarda da cidade; aos demais, as profissões manuais (PLATÃO, 1965a). Assim, a Justiça será alcançada quando prevalecer o princípio da divisão do trabalho, e cada uma das partes da sociedade cumprir a contento sua função. Cada classe deve cumprir a tarefa que lhe foi consignada e que o recrutamento dessas classes se processe segundo as aptidões naturais de cada um. A Justiça é condição das outras virtudes: “Ora, estabelecemos, e repetimos muitas

vezes, se bem te recordas, que cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, aquela para a qual é a melhor dotado por natureza” (PLATÃO, 1965a, p. 217).

A Justiça é a “força que contém cada cidadão nos limites de sua própria tarefa” e “concorre, para a virtude de uma cidade, juntamente com a sabedoria, a temperança e a coragem desta cidade” (PLATÃO, 1965a, p. 218). Contrariamente, a injustiça é mudança arbitrária na ordem da natureza, quando indivíduos de um grupo exercem funções correspondentes aos indivíduos de outro grupo. As sedições, insurreições e instabilidades ocorrem quando a hierarquia e a harmonia dos elementos são desrespeitadas, com a revolta das partes inferiores contra a autoridade legítima da parte mais nobre. A justiça é em si o maior dos bens, enquanto a injustiça é o maior dos males.

Definidas a Justiça e a injustiça, Platão (1965a) realiza a transposição da conclusão relativa à cidade ao indivíduo. A trindade cívica é projetada na divisão da alma: razão, desejo (elemento concupiscível) e elemento irascível (cólera). O indivíduo justo é aquele em cuja alma cada elemento realiza a sua própria tarefa: “não permitindo a qualquer das partes da alma que cumpra uma tarefa alheia, nem às outras três partes que usurpe as respectivas funções” (PLATÃO, 1965a, p. 235).

Nos homens de composição privilegiada, alma de ouro, os sábios, ocorre a hegemonia do elemento racional. São conhecedores da virtude, principalmente o conhecimento da Justiça, e adquirem as condições para governar a sociedade. Platão argumenta que é preciso que os filósofos se tornem reis, ou os reis e soberanos deste mundo, realmente e sinceramente, filósofos. Defende uma sofocracia, o poder dos sábios. Em sua visão, é um dever iniludível do filósofo se dedicar ao governo da *polis*. Sua preocupação não é enaltecer o filósofo, mas demonstrar que o filósofo, pelo fato de dedicar-se à busca do conhecimento, é capaz de transpor as aparências e conduzir a administração ao patamar da Justiça, superando a discórdia de facções partidárias que almejam o poder para benefícios particulares. Os filósofos compõem a classe que delibera sobre os interesses gerais, nobre prerrogativa reservada à inteligência política:

Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro destes objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada (PLATÃO, 1965a, p. 237).

Na definição da Justiça em sua cidade ideal, Calípolis, ou Bela Cidade, Platão argumenta que as camadas populares, de alma de bronze e ferro, serão jungidas às atividades laborais, livres para se entregarem a certas posses e vida doméstica; educadas, porém, na temperança, de modo a submeter ou controlar os apetites inferiores em prol da conservação ou alimentação do todo. Os membros dos outros grupos, almas de prata e de ouro, destinados, por natureza, às artes militares e à administração política, experimentarão uma longa e enriquecedora trajetória educacional. O sistema educacional visa cultivar desde a infância as virtudes da coragem, temperança, santidade, liberalidade e outras de mesmo gênero. Fixá-las no hábito, de modo a transformá-las numa segunda natureza do corpo, da voz e do espírito. Uma educação temperada com ginástica e música edificadora.

Entre os guardiães, cuja índole filosófica, amadurecida pela educação e pelo tempo, sobressaia sobre os demais, serão escolhidos os destinados ao governo da cidade. Serão submetidos a estudos apropriados para elevarem-se à contemplação da *Ideia* do Bem; etapas bem definidas de estudos de acordo com a idade, até alcançarem 50 anos, momento de exercício das funções públicas. O Bem, luz da alma, condição de inteligibilidade das *Ideias*, é a fonte de sua essência e ultrapassa, por conseguinte, em poder e dignidade, esta própria essência; “a ideia

do bem é o mais alto dos conhecimentos, aquele do qual a justiça e as outras virtudes tiram a sua utilidade e as suas vantagens” (PLATÃO, 1965b, p. 88).

O sábio preparado para o governo da *polis* tem por objeto o verdadeiro mundo, o mundo das *Ideias*. Conhece a verdade, a justiça e a bondade. Dissipou as sombras do sensível e sufocou, em sua alma, a ignorância, a opinião e o sensualismo. À frente do Estado, reproduz o exemplar divino⁹. Os filósofos podem chegar ao conhecimento do imutável, do verdadeiro absoluto, da *Ideia* Justiça (essência eterna que não está sujeita às vicissitudes da corrupção). O filósofo despreza os prazeres sensíveis; cuida para que não exista nenhuma baixaza de sentimentos; alma nobre e sublime; espírito repleto de moderação; amigo da verdade, da justiça e da coragem.

Ao discorrer sobre a cidade ideal, o personagem Sócrates pontua que a cidade feliz é condicionada por seu estado econômico. Não deve ser demasiado rica, nem demasiado pobre, pois, enquanto a riqueza engendra a ociosidade e a moleza, a pobreza faz nascer a inveja e os baixos sentimentos, sempre acompanhados de um triste séquito de desordens. Quanto ao território, o justo limite intransponível é o que conserva ao Estado a sua perfeita unidade.

A *República* platônica, na acepção de alguns autores como Batagello (2005), Blackburn (2008), Oliveira (2014) e Paviani (2003), mostra-se uma aristocracia, a saber, o governo dos melhores, dos sábios, dos iluminados. Tomando-a como parâmetro, o filósofo debruça-se sobre as formas degeneradas de governo. Aponta quatro formas de governo degradadas: 1) Timocracia ou *timarquia*; 2) Oligarquia; 3) Democracia; 4) Tirania. A degeneração decorre do fato de os governantes desrespeitarem as leis e elevarem interesses egoísticos e de grupos sobre os interesses coletivos. Na Timocracia, o culto da virtude é substituído pelo impulso guerreiro: domina o elemento irascível – é a ambição e o amor às honras. Na Oligarquia, o governo “baseia-se no censo em que os ricos comandam e o pobre não participa do poder” (PLATÃO, 1965b, p. 153). Na Democracia, segundo Platão, o povo é incapaz de adquirir o conhecimento da ciência política, tornando-se vulnerável ao demagogo, o político que engana. A leitura platônica encara como falaciosa a pretensão à igualdade democrática, uma vez que defende a desigualdade natural entre categorias de homens. Sua definição de democracia diverge da definição moderna. Entende que a democracia aparece quando “os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, chacinam uns, banem os outros e partilham, igualmente, com os que sobram, o governo e os cargos públicos” (PLATÃO, 1965b, p. 162-163). Por fim, na Tirania, a pior forma de governo, fruto da decadência da Democracia, um único homem exerce o poder através do uso extremo da força. O tirano é a antípoda do magistrado filósofo.

Às formas degeneradas de governo correspondem as naturezas dos governantes. A República degenera em Oligarquia, a Oligarquia em Democracia, e a Democracia em Tirania à medida que os governantes conhecem uma sublevação entre os elementos da alma, de modo que o elemento racional é subtraído perante os elementos concupiscível e irascível. Do governo do filósofo, racional, descamba-se, em linha sucessória, ao governo do tirano, o mais infeliz dos homens, presa de suas paixões e de seus temores.

Aristóteles e a crítica ao idealismo platônico

O discípulo de Platão, Aristóteles (384–322 a.C.), recusou, no âmbito da teoria política, a utopia platônica, a sofocracia, considerando-a impraticável. Em sua análise, Platão foi prisioneiro de uma visão mítica do mundo, que confundia as ideias dos homens com a realidade

⁹ Explicativo desse percurso, que vai do mundo da injustiça até o Bem e que volta ao mesmo mundo injusto – percurso que ficou conhecido como “dialética ascendente” (ascensão da alma ao mundo inteligível) e “dialética descendente” (descensão ao mundo sensível) – é a célebre *Alegoria da Caverna* que abre o Livro VII da *República* (PLATÃO, 1965b).

do mundo. Na leitura aristotélica, cabe ao conhecimento tornar-se conhecimento do mundo sensível. Nesse sentido, suas teses sobre poder e formas de governo se assentaram em informações colhidas sobre 158 organizações políticas (BATAGELLO, 2005; MARCONDES, 2010). Aristóteles (2005) construiu uma tipologia das formas de governo. A compreensão de seu pensamento político insere-se na análise de seu sistema filosófico, na percepção de suas definições de virtude e de justiça.

Aristóteles nasceu em Estagira, na Calcídica. Seu pai herdara o lugar de médico de família da corte do rei da Macedônia. Aos 18 anos, Aristóteles chegou a Atenas, tornando-se aluno na Academia de Platão (quando este contava 61 anos). Com a morte de Platão, Aristóteles abandonou a Academia e realizou inúmeras viagens, retornando à Macedônia e exercendo, por três anos, a função de preceptor (professor) de Alexandre, O Grande. Após esse interregno, regressou a Atenas¹⁰, sendo, com a morte de Alexandre, arrolado em processo, acusado de impiedade. Ao contrário de Sócrates, preferiu o desterro à morte.

Aristóteles, como filósofo, é diferente, sob muitos aspectos, de todos os seus predecessores. O primeiro acerto de contas que faz é com a *teoria das ideias* de seu mestre. Ao contrário de Platão, interessava-se pelas mudanças, pelos processos naturais. Dedicou-se ao estudo dos seres vivos e de tudo o que a natureza contém. Não desprezou a observação das coisas que se apresentam aos sentidos. Procurou integrar a percepção do mundo sensível ao conhecimento filosófico e científico.

Platão celebrizou a separação entre “mundo sensível” e “mundo inteligível”. Para Platão, as coisas, seres e sentimentos existentes na natureza são cópias imperfeitas do mundo das ideias. Segundo Aristóteles, a teoria de Platão é limitada, pois explica apenas a imperfeição da matéria (do mundo sensível), mas não explica nada além disso. É uma teoria incapaz de explicar o mundo dos sentidos, suas transformações e mudanças.

Aristóteles achava que Platão tinha virado tudo de cabeça para baixo (REALE, 1993). Ele concordava com seu mestre em que o exemplar isolado de um ser (o cavalo, por exemplo) “flui”, passa, e que nenhum ser vive para sempre. Ele também concordava que, em si, a forma do ser (cavalo) era eterna e imutável. Mas a ideia cavalo não passava para ele de um conceito criado pelos homens e para os homens, depois de eles terem visto certo número de cavalos. A “ideia” ou a “forma” cavalo não existia, portanto, antes da experiência vivida. Para Aristóteles, a “forma” cavalo consiste nas características do cavalo, ou seja, naquilo que chamaríamos de espécie (GAARDER, 1995; STRATHERN, 1996). Em sua teoria do conhecimento, as “formas” estavam dentro das próprias coisas; as “formas” das coisas eram suas características próprias.

Ele discordava de Platão quanto à primazia das “ideias” sobre as coisas. O mundo inteligível de Platão se afigurava, para Aristóteles, como uma ficção desnecessária e inútil. Asseverava que cabe ao conhecimento tornar-se conhecimento do mundo sensível. Os sentidos que captam as coisas individuais constituem, assim, o ponto de partida. A percepção dessas coisas produz, no intelecto, imagens a elas correspondentes (de diversos cavalos, por exemplo). A atividade do intelecto consiste em separar dessas imagens os aspectos acidentais, como o tamanho e a cor, para ficar com o que lhes é comum e essencial. O resultado dessa operação, que é a abstração, é o conceito de cavalo (ARISTÓTELES, 2012, 2016).

Desse modo, na filosofia de Aristóteles, o conhecimento é esse processo de abstração pelo qual o intelecto produz conceitos universais que, ao contrário das ideias de Platão, não existem separadamente das coisas e do intelecto.

Para Platão, o grau máximo de realidade está em pensarmos com a razão. Para Aristóteles, o grau máximo de realidade está em percebermos ou sentirmos com os sentidos. Platão

¹⁰Ao voltar para Atenas, Aristóteles funda sua própria escola, o LICEU. Ao contrário da ACADEMIA, que se ocupa, sobretudo, da matemática, o LICEU é antes um centro de estudo de ciências naturais. Ali, Aristóteles mantém dois tipos de cursos: “Exotérico” – destinado a um público mais amplo – e “Esotérico” – ministrado a um círculo mais restrito de discípulos.

considera tudo o que vemos ao nosso redor, na natureza, meros reflexos de algo que existe no mundo das ideias e, por conseguinte, também na alma humana. Na apreciação de Ghiraldelli Jr. (2010) e de Marcondes (2009), Aristóteles achava que o que existe na alma humana nada mais é do que reflexos dos objetos da natureza. Aristóteles nos chama a atenção para o fato de que não existe nada na consciência que já não tenha sido experimentado antes pelos sentidos. Sua teoria do conhecimento assenta-se na tese de que todas as nossas ideias e pensamentos entram em nossa consciência através do que vemos e ouvimos. Mas nós também temos uma razão inata. Temos uma capacidade inata de ordenar em diferentes grupos e classes todas as nossas impressões sensoriais. Aristóteles, portanto, não negava que o homem tivesse uma razão inata. Para ele, a razão era precisamente a característica mais importante do homem. Só que nossa razão permanece totalmente vazia enquanto não percebermos nada.

Cumpre frisar que esta crítica à teoria das ideias de Platão não significa que Aristóteles seja radicalmente antiplatônico. Se diverge de Platão, seu pensamento supõe, por isso mesmo, o do mestre. Mais do que isso, com essa divergência Aristóteles procura “salvar” o platonismo, depurando-lhe os aspectos incongruentes e fazendo-o descer ao mundo sensível (REALE, 1993; MARCONDES, 2009).

Ética, Virtude e Justiça

Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1991) argumenta que toda virtude é um meio termo entre dois extremos, cada um dos quais é um vício. Arrola a comprovação mediante o exame de várias virtudes. Por exemplo, a coragem é um meio entre a covardia e o destemor; a liberalidade, entre a prodigalidade e a mesquinhez; o amor-próprio, entre a vaidade e a humildade; o dito espirituoso, entre a chocarrice e a grosseria; a modéstia, entre a timidez e o descaramento. A virtude possui duas naturezas: 1) a virtude intelectual procede do ensino; 2) a virtude moral procede do hábito.

A virtude, na ética aristotélica, indica Marcondes (2009), é um meio para se atingir uma determinada finalidade, a felicidade:

Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade (ARISTÓTELES, 1991, LIVRO I, p. 13).

A felicidade é o bem. A primeira tarefa da ética, portanto, é definir o bem. A felicidade reside na atividade virtuosa, e a felicidade perfeita consiste na melhor atividade, que é a contemplativa. A contemplação é preferível à guerra, à política ou a qualquer carreira prática; a felicidade suprema está no exercício da razão, pois a razão, mais do que qualquer outra coisa, é o homem. O homem não pode ser inteiramente contemplativo, mas, até onde o é, participa da vida divina. De todos os seres humanos, o filósofo é o mais divino em sua atividade e, portanto, o mais feliz e o melhor. Na análise de Aristóteles, somente alguns homens livres poderiam tornar-se homens magnânimos ou magnificentes. A opinião aristotélica de que a virtude é somente para poucos acha-se logicamente ligada à subordinação da ética à política¹¹.

A premissa aristotélica de Justiça diverge da codificação reinante na modernidade da igualdade de todos perante a lei. Aristóteles defende que justiça implica não em igualdade, mas em proporção correta, o que somente algumas vezes é igualdade. Nas relações desiguais é justo, já que todos deveriam ser amados em proporção com o seu valor, que o inferior ame mais o

¹¹O melhor indivíduo, na ética aristotélica, é um indivíduo muito diferente do santo cristão. Configura-se aqui a diferença entre as éticas pagã e cristã. O melhor indivíduo é o homem magnânimo. O homem magnânimo deve ter amor-próprio e não subestimar seus próprios méritos. Deve desprezar todo aquele que mereça ser desprezado. O homem magnânimo tem como interesse a honra e a fuga completa da desonra: procura ser bom no mais alto grau. Deve ser franco em seu ódio e em seu amor, pois ocultar os próprios sentimentos, isto é, preocupar-se menos com a verdade do que com a opinião alheia, é próprio de covardes. Preferirá antes coisas belas e inúteis a coisas proveitosas e úteis. Eis aí, pois, o homem magnânimo; o homem que está aquém dele é indevidamente humilde e, o que vai além, é vão (RUSSEL, 1957; MARCONDES, 2009).

superior que o superior ame o inferior. A escravidão é tida como conveniente e justa, mas o escravo deve ser naturalmente inferior ao amo – os escravos não deviam ser gregos, mas de uma raça inferior, dotada de menos espírito. Desde o nascimento, certos indivíduos são destinados à sujeição; outros, a mandar; o homem que não é por natureza dono de si mesmo, mas que pertence a outro homem, é por natureza um escravo. Aristóteles não crê na igualdade. Admite a sujeição dos escravos e das mulheres e rejeita a igualdade política entre todos os cidadãos. Compartilha valoração reinante entre os gregos da Antiguidade:

Com efeito entre criaturas semelhantes, o justo e o belo consistem em uma espécie de alternativa e de reciprocidade, porque nisso está o que constitui a igualdade e a paridade, ao passo que a desigualdade entre iguais e a igualdade entre desiguais são contra a natureza (ARISTÓTELES, 2005, p. 119).

A Política: tipologia das formas de governo

Na visão de Aristóteles, o homem é um animal político – *zoón politikón* – que vive naturalmente em sociedade. A expressão maior dessa sociedade política é o Estado (a mais alta espécie de comunidade que tem por objetivo o bem mais elevado). O Estado garante as leis e sem lei o homem é o pior dos animais: “Uma sociedade política existe para a causa de ações nobres e não de mero companheirismo”. O governante, o homem verdadeiramente político, “também goza da reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis” (ARISTÓTELES, 1991, Livro I, p. 13).

Com essa perspectiva, Aristóteles arroja-se à edificação da obra *A Política*, à tarefa de procurar, entre as sociedades políticas, a melhor para os homens. Examina não só as diversas formas de governo em vigor nos Estados, mas ainda as que foram imaginadas pelos filósofos. Através de acurada investigação, procura compreender os governos, sua natureza e seus caracteres distintivos. Utilizou, nessa empreitada, na edificação de uma tipologia das formas de governo, dois critérios principais: 1) a quantidade daqueles que governam; 2) o valor legítimo ou ilegítimo do governo. O filósofo estagirita decidiu “tomar por base deste exame o escopo ou o fim da sociedade civil, e o número das diferentes autoridades que governam os homens e que os fazem viver em sociedade” (ARISTÓTELES, 2005, p. 85).

Em relação ao número de governantes, as formas de governo são: monarquia (governo de um só); aristocracia (governo de um pequeno número de cidadãos); república (governo constitucional da maioria). Nas palavras de Aristóteles (2005, p. 86-87):

Entre os estados dá-se comumente o nome da realeza àquele que tem por objetivo o interesse geral; e o governo de um reduzido número de homens, ou de vários, contanto que não seja de um só, chama-se aristocracia – seja porque a autoridade esteja nas mãos de diversas pessoas de bem, seja porque tais pessoas dela fazem uso para o maior bem do Estado. Finalmente, quando a multidão governa no sentido do interesse geral, dá-se a esse governo o nome de república, que é comum a todos os governos.

Quando os governantes desrespeitam a lei, ou seja, o predomínio da razão sobre as cegas paixões, e administram segundo interesses egoísticos e grupais, as formas legítimas se deterioram, tornando-se ilegítimas.

[...] visto que o governo é autoridade suprema nos Estados e que forçosamente esta autoridade suprema deve repousar nas mãos de um só, ou de vários, ou de uma multidão, segue-se desde que um só, ou vários, ou a multidão, usem da autoridade com vistas ao interesse geral, a constituição é pura e são forçosamente; ao contrário, se se governa com vistas ao interesse particular, isto é, ao interesse de um só, ou de vários, ou da multidão, a constituição é viciada e corrompida; porque de duas coisas uma: é preciso declarar que os cidadãos não participam do interesse geral, ou dele participam (ARISTÓTELES, 2005, p. 86).

A tirania é a corrupção da monarquia, com o rei agindo segundo vãs paixões. A oligarquia é a deturpação da aristocracia, estando os poucos voltados para suas particularidades e desprezando os interesses da coletividade. Na democracia, degeneração da politeia ou República, as leis são aviltadas e a maioria (os pobres) governa para si.

A realeza é múltipla e nem sempre apresenta a mesma forma. Aristóteles (2005) elenca cinco diferentes espécies de realeza: a dos tempos heróicos; a dos bárbaros; a chamada Oesinetia; o generalato perpétuo e hereditário; e a realeza absoluta. Detém-se na análise dos dois últimos tipos. Na realeza absoluta um único homem é senhor de tudo, como toda nação ou todo Estado.

A diferença essencial entre monarquia e tirania reside no fato de que a primeira reina legitimamente e sem constrangimento, e a outra contra a vontade dos cidadãos. A guarda do monarca é formada pelos próprios cidadãos, e a do outro é armada contra os cidadãos. Mas as forças conferidas ao rei para sua guarnição ou para fazer cumprir suas determinações devem ser grandes “para que ele seja mais forte que cada indivíduo isolado, ou mesmo muitos indivíduos reunidos, mas menos forte que o povo inteiro” (ARISTÓTELES, 2005, p. 105). A tirania é uma monarquia que exerce um poder despótico na sociedade política, sendo por ele reputada como a pior forma de governo.

A Aristocracia é o sistema de governo no qual os cargos mais altos são atribuídos segundo o mérito. A Aristocracia tem por objetivo outorgar a preeminência aos melhores cidadãos. No parecer de Aristóteles (2005) a aristocracia é preferível à realeza, seja a ela acrescentado o poder absoluto, seja separando, contanto que se possam encontrar vários homens semelhantes em virtude. Todavia, adverte Aristóteles (2005, p. 179): “O poder assanha a ambição e multiplica a cobiça”. Desta feita, quando os homens corrompidos começaram a se enriquecer à custa do público, era muito natural que surgissem as oligarquias, pois que se havia cercado a riqueza de grande consideração. A oligarquia favorece a tirania, e a tirania favorece a democracia:

Depois mais tarde as revoluções transformaram a oligarquia em tirania, e a tirania em democracia. Porque, à medida que o vergonhoso amor à riqueza seduzia o número de homens que ocupavam o poder, a multidão foi se tornando mais forte, até que se insurgiu e se apossou, por sua vez, da autoridade. Além disso, uma vez crescidos os Estados, talvez não seja fácil formar-se outro governo que não seja a democracia (ARISTÓTELES, 2005, p. 105).

No entendimento do discípulo de Platão, “a oligarquia torna senhores do governo aos que possuem fortuna; a demagogia, ao contrário, dá o poder não aos que adquiriram grandes riquezas, mas aos pobres” (ARISTÓTELES, 2005, p. 87). A diferença crucial, em sua visão, entre democracia e oligarquia está na pobreza e na riqueza. Todas as vezes que a riqueza ocupa o poder, com ou sem maioria, existe oligarquia; e democracia quando os pobres ocupam o poder. Os ricos constituem minoria, e os pobres, maioria; a opulência pertence a alguns, mas a liberdade pertence a todos.

O último dos grandes filósofos da antiguidade clássica constata a multiplicidade de formas de democracia e oligarquia – multiplicidade que se deve à composição multifacetada das sociedades, com diferenças de categorias de pessoas, de posses, de funções. Não obstante a variabilidade, a democracia e a oligarquia são apresentadas como as duas principais formas de governo, das quais as demais seriam variações; porque considera a aristocracia como sendo uma espécie de oligarquia, e o que se denomina república não passaria de uma democracia: “O predomínio de um ou de outro determina as formas de governo, e assim só pode haver dois governos: a democracia e a oligarquia” (ARISTÓTELES, 2005, p. 175).

A democracia é classificada como a melhor forma de governo das modalidades impuras, contudo, é degeneração da República. O melhor governo é aquele atrelado ao melhor gênero de vida. É aquele em que os cidadãos participam, de modo permanente e temporário, de funções públicas (principalmente a magistratura) exercendo suas virtudes, aprendidas pela educação e

concretizadas pela prática. Essa categoria de governo diverge da democracia, em que vigora a ausência de limites legais. Na República reinam as leis e predominam as camadas sociais intermediárias com relativa igualdade de méritos e de posses econômicas.

A República, resgatando a definição aristotélica de virtude, é o meio-termo, o equilíbrio entre dois extremos, entre democracia e oligarquia: “o característico da mistura perfeita é que se possa dizer de um só governo que ele seja uma democracia e uma oligarquia [...]” (ARISTÓTELES, 2005, p. 183). A República, portanto, reúne o que há de bom em duas formas degeneradas:

Mas comumente se dá o nome de república aos governos que têm certa tendência para a democracia, e o nome de aristocracia aos que mais se inclinam para a oligarquia, porque a educação e a nobreza dos sentimentos são mais comumente atributos dos ricos (ARISTÓTELES, 2005, p.181).

A viabilidade do regime republicano reclama algumas condições, entre elas o equilíbrio nas dimensões territoriais e no volume populacional. Aristóteles divergiu da política expansionista de Alexandre. Em sua apreciação, os fatos demonstram a dificuldade em bem governar um Estado cuja população é muito numerosa. Uma população muito numerosa não se pode prestar ao estabelecimento da ordem. Uma cidade deve adequar-se ao meio-termo: não ser demasiado pequena (que inviabilize a satisfação das necessidades dos moradores), nem demasiado grande (que erija obstáculos à boa ordenação das leis). Não deve pecar por exiguidade ou por excesso de grandeza.

Na obra *A Política*, portanto, encontramos a distinção entre as formas puras e impuras de governo:

Distinguimos, em nosso primeiro estudo das constituições, três constituições puras: a realeza, a aristocracia, a república, e três outras que são um desvio dessas: a tirania para a realeza, a oligarquia em relação à aristocracia e a democracia quanto à república (ARISTÓTELES, 2005, p. 169).

Considerações finais

Com base no desenvolvimento acima efetuado, constata-se a relevância do estudo das ideias políticas de Platão e Aristóteles para compreender conceitos e parâmetros da Ciência Política moderna. Mestre e discípulo adotaram procedimentos diversos, senão controversos, na elaboração de suas análises. Platão, na conformação da República utópica, governada pelos filósofos, repercutiu as formas de governo idealmente, sem coletar informações acuradas sobre as organizações políticas de vários povos. Aristóteles arregimentou informações sobre as constituições de 158 governos, de sua época e anteriores, para formatar uma tipologia das formas de governo. Um procedimento idealista (racionalista), e outro que se aproxima do empirismo moderno.

A relevância e a atualidade do pensamento político de Platão podem ser atestadas na influência exercida sobre clássicos das ciências políticas nas mais diversas épocas. Exemplo contundente é o de Jean Jacques Rousseau. Reputado “patrono” da Revolução Francesa, momento icônico da democracia moderna, Rousseau (1981) retoma a imagem do governante como sujeito iluminado pela razão, cuja alma mantém intacta a hierarquia entre os elementos racional, irascível e concupiscível. O legislador, porta-voz da vontade soberana, deve ser um homem extraordinário, capaz de compreender e falar a linguagem do povo, mas capaz, também, de transpor os limites do sensível e das demandas imediatas orquestrando, guiado pela razão, leis que transformem cada indivíduo em parte de um todo maior e harmônico:

O legislador é, de todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se ele o deve ser pelo seu gênio, não o deve ser menos pelo uso que dele faz (ROUSSEAU, 1981, p. 45).

Na seara da teoria e do método aristotélicos pululam estudos, desde a obra clássica de Montesquieu (2000), indicando no século XVIII a monarquia constitucional britânica como o ponto de equilíbrio entre os aristocratas e o povo sob a égide da lei, até o recente e minucioso trabalho de Freitas (2016). Através de exaustiva análise do processo de produção das leis (tomando o projeto de lei como unidade primordial de análise), a autora identificou o sistema político brasileiro como *presidencialismo de coalizão*: no sentido estrito do termo, no Brasil, presidentes governam amparados por uma coalizão partidária. Respalhada na empiria, a autora pode selecionar os elementos variáveis e invariáveis e conceituar a realidade.

Idealismo e empirismo, como procedimentos, permeiam as análises da ciência política em combinações ou de modo estanque. Herdeira da tradição clássica da antiguidade, dos primórdios do conhecimento filosófico e do primado da razão, a ciência política é, na perspectiva aristotélica, a mais elevada, pois o bem em Política é a justiça, isto é a utilidade geral:

Claramente se depreende que a ciência política é a única ciência que compete procurar em matéria de melhor forma de governo, o que ela é, quais as condições que lhe podem dar toda a perfeição desejada, livres de quaisquer obstáculos exteriores e, finalmente, qual a que convém a este ou àquele povo; porque é impossível, talvez, a um grande número de povos ter a mais excelente. Assim, o legislador e o verdadeiro homem de Estado, não devem ignorar qual é a forma perfeita de um modo absoluto, e qual a melhor em determinadas circunstâncias (ARISTÓTELES, 2005, p. 167).

Referências

ABRÃO, Bernardette Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2011.

ARISTÓTELES. **Órganon**. São Paulo: Edipro, 2016.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Editora Escala, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BATAGELLO, Rodrigo. **A República de Platão: relações entre a crítica do sistema educacional grego e as transformações na estrutura militar no período clássico**. 2005. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAMP, Campinas, SP, 2005.

BLACKBURN, Simon. **A República de Platão: uma biografia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BLOOM, Harold. **Onde encontrar a Sabedoria**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

CASERTANO, Giovanni. **Uma introdução à filosofia de Platão**. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

FREITAS, Andréa. **O Presidencialismo da coalizão**. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2016.

GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **A aventura da filosofia** – de Parmênides a Nietzsche. Barueri, SP: Manole, 2010.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de Ética**: de Platão à Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

OLIVEIRA, Richard Romero. Platão e a questão da democracia na República. **Revista Estudos Filosóficos**, DFIME – UFSJ – São João del-Rei – MG, n. 12, p. 28-47, 2014.

PAVIANI, Jayme. **Platão & A República**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 2003.

PLATÃO. **Timeu – Crítias**. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. **Diálogos \ Platão**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

PLATÃO. **A República**. v. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965a.

PLATÃO. **A República**. v. 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965b.

PRADO JÚNIOR, Caio. **O que é filosofia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Europa-América, 1981.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. v. 1. São Paulo: Loyola, 1993.

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

STRATHERN, Paul. **Platão em 90 minutos**. São Paulo: Zahar, 1997.

STRATHERN, Paul. **Aristóteles em 90 minutos**. São Paulo: Zahar, 1996.