

**VIDA DE ENSINO (ISSN 2175 – 6325)**  
**EDUCAÇÃO PARA A POLÍTICA – DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA AOS**  
**TEMPOS MODERNOS**

Marisa Alves Vento<sup>1</sup>

**Resumo:** Aborda-se neste artigo a relação entre educação e política. A partir do pensamento de Platão e sua obra *República*, um legado da Antiguidade clássica, conclui-se que o ideal de educar o indivíduo para viver na *polis* é a tônica da *República*. Para Platão, o comportamento virtuoso é fundamental para o Estado, e a *pólis* será idealizada em consonância com um modelo de vida resultante da eficiência do sistema pedagógico. O pensamento do filósofo moderno J. J. Rousseau que, a despeito de pertencer ao século das Luzes, se distingue de seus contemporâneos quanto à forma de pensar a organização da sociedade política e a formação do homem. A nosso ver, o ponto alto que possibilita aproximar o pensamento moderno de Rousseau de Platão se firma exatamente na questão da educação para a vida política, momento em que a política encontra a moral.

**Palavras-chave:** antiguidade clássica, educação, política.

**Abstract:** This article deals with the relationship between education and politics. From the thought of Plato and his work the *Republic*, that is a legacy of classical antiquity, it is concluded that the ideal of educating the individual to live in the *polis* is the highlight of the *Republic*. For Plato, the virtuous behavior is fundamental to the state, and the polis will be conceived according to a model of life resulting from the efficiency of the educational system. The thought of the modern philosopher J.-J. Rousseau who, in spite of belonging to the age of Enlightenment, is distinguished from his contemporaries how to think about the organization of political society and the formation of man. In our view, the high point that makes the approach of modern thought from Plato to Rousseau is the issue of education for political life.

**Keywords:** classical antiquity, education, politics.

A Antiguidade clássica, cuja maior aspiração era a realização da verdadeira comunidade política, como espaço dentro da qual o homem realiza sua finalidade (*télos*), legou-nos a grandiosa obra *República*, que o filósofo moderno J. J. Rousseau considerou o mais belo tratado de educação que já se fez:

Voulez vous prendre une idée de l'éducation publique? Lisez la *Republique* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme pensent ceux qui jugent des livres que par leurs titres. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait<sup>2</sup> (*Emile*, p. 250).

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia (UFG), doutorando em Filosofia pela Unicamp, Professora dos departamentos de Letras, Pedagogia e História na Universidade Estadual de Goiás – Anápolis.

<sup>2</sup> “Querem ter uma idéia de educação pública? Leiam a *República* de Platão. Não é absolutamente uma obra de política, como pensam aqueles que julgam os livros por seu título. É o mais belo tratado de educação que já se fez”. Todas as citações extraídas do texto original da coleção da Pléiade foram traduzidas por mim.

A idealização da *República* adveio do descontentamento que o filósofo, comprometido com os problemas da sua sociedade e do seu tempo, manifestou diante da situação política vivenciada na Atenas clássica. A justiça é o tema central da obra e é introduzido no Livro I, onde Platão apresenta as concepções correntes e levanta os pontos a partir dos quais desenvolverá seu conceito de justiça nos livros subsequentes.

Várias definições são apresentadas e refutadas por Sócrates, o personagem principal da obra, mas ao final do Livro I, o diálogo é conduzido para um ponto em que os interlocutores Sócrates e Trasímaco parecem convergir. Trata-se da conclusão de que para que qualquer empreendimento que persiga um objetivo em comum tenha êxito, seja “um Estado, um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe”<sup>3</sup>, é fundamental que seus membros não violem entre si as normas de justiça. A justiça é aqui considerada como uma harmonia interna que alimentará a concórdia e a amizade entre os componentes do grupo<sup>4</sup>.

Dessa harmonia entre os indivíduos de um mesmo grupo, resulta a força e a harmonia do todo, pois existe neles uma certa justiça que os impede de prejudicarem-se mutuamente e de tenderem para um objetivo que não seja comum. Nesse ponto, Sócrates refuta a tese de Trasímaco<sup>5</sup> e transfere a qualidade de ser forte, de uma única pessoa, o governante, para um grupo de pessoas.

O conceito de justiça fica explicitado como condição necessária para o sucesso de qualquer ação que tenha em vista uma finalidade comum. A injustiça,

ao contrário, é definida como impedimento a essa realização, pois segundo Platão ela tem o poder de “em qualquer entidade em que se origine – quer seja um Estado qualquer, nação ou qualquer outra coisa” – de incapacitar o acordo consigo mesma, isso devido às dissensões e discordâncias<sup>6</sup>. Também no homem, a injustiça o torna incapaz de agir, provocando nele a rebeldia e a discórdia transformando-o em “inimigo de si mesmo e dos justos”<sup>7</sup>. Dito de outro modo, a injustiça levará o indivíduo a atuar em desacordo consigo mesmo, do que se pode inferir que a justiça perfeita do grupo demanda a justiça também em cada indivíduo para agir em conformidade com os interesses do grupo.

A certa altura do diálogo, Sócrates diz a Glauco que o objeto da pesquisa que empreendiam estava a todo tempo diante dos seus olhos. A justiça, princípio sobre o qual deveria ser fundada a cidade, é a fonte de todas as outras virtudes necessárias à cidade ideal, dando-lhes a “força para se constituírem”, preservando-as na medida em que está presente<sup>8</sup>. Platão sobrepõe a justiça a todas as demais virtudes cuja presença “na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante e no governado”<sup>9</sup>, fará com que cada um se ocupe da sua tarefa própria e não interfira nas tarefas alheias.

É, pois a justiça que garantirá ao corpo político o seu funcionamento perfeito, impedindo que indivíduos de uma classe queiram elevar-se a outra categoria que não lhe é própria por natureza. Se, por exemplo, um artesão que a natureza predispôs para exercer tal ofício ou qualquer outra atividade lucrativa que, vangloriando-se de sua condição de força ou riqueza, desejasse elevar-se à condição de guerreiro sem possuir aptidão para tal, causaria a ruína para a cidade, pois

<sup>3</sup> *A República*, 351c-d, p. 45.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, 338d, p. 24. Trasímaco define a justiça como o interesse do mais forte, quando Sócrates apresenta o exemplo de Polidamas, Trasímaco se vê obrigado a explicar-se melhor e o faz com o argumento de que cada tipo de governo, o democrático, o tirânico etc., faz as leis conforme seu próprio proveito, sendo assim o que é vantajoso para o governo instituído é o que é justo.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 352a, p. 46.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *A República*, 433c, p. 186.

<sup>9</sup> *Ibid.*

qualquer mudança na ordem estabelecida desde os fundamentos da cidade acarretaria a deterioração desta que se tornaria injusta<sup>10</sup>.

Numa cidade bem governada, mesmo que tal desejo surgisse num indivíduo, seria sobrelevado pela justiça que reina dentro dele; impedindo-o de manifestar sua vontade particular para fazer valer a vontade do todo que é a cidade. Platão deixa claro que o caráter da cidade tem origem no caráter dos cidadãos, logo, a cidade justa por excelência é aquela formada por homens que também deverão ser justos. Platão julga que este assunto trata-se não de “trivialidade”, mas de “regra de vida”. Desse modo, ele relacionará a justiça com virtude da alma, introduzindo a idéia de função ou especificidade que cada parte da alma do indivíduo ou da cidade necessita para atuar com excelência e, conseqüentemente, com justiça.

Platão estabelece que “existem na cidade e na alma do indivíduo, princípios correspondentes e iguais em número”<sup>11</sup>, ou seja, assim como a cidade, a alma humana divide-se em uma parte racional, uma parte concupiscível e uma outra irascível. O modelo de cidadão perfeito é aquele cuja alma será governada pela razão que é sábia. Esta parte da alma, embora seja uma porção pequena, é superior às demais, detém o conhecimento e velará pela integridade da alma e pela obediência das outras partes. A parte concupiscível do homem é também a sede das paixões e ocupa o maior espaço na alma, mas será devidamente submetida pela razão, que será auxiliada pela força do impulso irascível, que bem adestrado e dirigido pela razão controlará o elemento concupiscente. Por meio de analogias, Sócrates demonstra que a cólera, característica do elemento irascível, poderá “pegar em armas a favor da razão” e, a menos que uma má educação o corrompa, o impulso irascível é um aliado

natural da razão<sup>12</sup>. A conciliação entre estas duas partes da alma será feita por meio da música e da ginástica; belos discursos e conhecimentos científicos fortalecem e alimentam a parte racional; a harmonia e o ritmo abrandam e acalmam os impulsos irascíveis.

Estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (...) e hão de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute sua tarefa, mas tente dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto (*A República*, 442b).

O homem assim conformado será corajoso, considerando que a parte irascível de sua alma, através de sofrimentos e prazeres, salvaguardará as deliberações da razão que é sábia a respeito do que se deve ou não temer. A concordância entre os três elementos da alma e a obediência sem revolta à parte que governa, gerando harmonia no todo, é dada pela temperança.

Este será o cidadão ideal que por sua natureza e educação, manterá a integridade da cidade justa, porque ele é justo – posto que cada parte de sua alma realiza com perfeição a tarefa que lhe é própria. O homem justo será incapaz de cometer qualquer sacrilégio, furto ou traição; agirá, em relação à sua cidade, tanto particularmente como publicamente, de forma justa. Ou seja, a justiça, na cidade platônica, implica que o homem ordene os seus reais problemas domésticos, assumindo o total comando de si mesmo<sup>13</sup>.

Aqui temos a concepção socrática<sup>14</sup> que transpõe o conceito de ética da vida coletiva para o interior do homem. Deve imperar no homem uma lei, cujas regras

<sup>12</sup> Cf. *A República*, 441a, p.198.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, 443e, 204.

<sup>14</sup> Jaeger nos apresenta por meio dos escritos de Xenofonte, algumas concepções socráticas que não são tão claras em Platão. Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 2001. p. 548.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 434b, p. 187.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 433d, p. 186.

para sua conduta moral brotam do seu interior e não da submissão a regras exteriores. Jaeger menciona o conceito socrático de *enkrateia*, virtude principal que dá origem a todas as outras virtudes, é ela que viabiliza a emancipação da razão do jugo da natureza animal do homem, firmando o império do espírito sobre os instintos. O conceito inspira a expressão “autodomínio” que já contém o “germe do Estado ideal de Platão e o conceito puramente interior de justiça em que se baseia esse Estado, bem como a coincidência do homem com a lei que habita dentro de si próprio”<sup>15</sup>.

Platão concebe que o maior mal para uma cidade é a divisão, que a torna múltipla ao invés de uma<sup>16</sup>. Na medida do possível, os cidadãos devem se alegrar ou sofrer igualmente com os mesmos acontecimentos, felizes ou infelizes. Se isso não ocorre, se uns se afligem enquanto outros se alegram por ocasião dos mesmos acontecimentos públicos é porque o egoísmo os divide e não há unanimidade entre as vontades dos cidadãos. Porque não se ocupam todos do mesmo objeto e uns dizem, “isto me diz respeito ou isto não me diz respeito ou isto nada tem a ver comigo”. Para que uma cidade esteja “excelentemente organizada”, a vontade dos cidadãos é unânime no que concerne às mesmas coisas. A cidade bem governada, segundo Platão, é aquela em que os cidadãos estejam unidos naquilo que consideram o seu próprio interesse e, dessa forma eles comungarão prazeres e aflição<sup>17</sup>.

Do exposto depreende-se que o Estado ideal platônico se concretizará na medida em que a alma do cidadão e a cidade forem governadas pelas virtudes da sabedoria, coragem e temperança, de forma que reine uma harmonia interna, tornando-as justas. A justiça não só é a fonte que origina todas as virtudes, mas também o princípio de coesão,

conservação, unidade e universalidade e tem o sinônimo daquilo “que é do interesse do Estado melhor”<sup>18</sup>. O Estado melhor é, conseqüentemente, um Estado moral, formador do ser do homem, que tem por finalidade a felicidade deste. E se o homem da sociedade degenerada é um hipócrita, pois pensa uma coisa e faz outra, vive na *opinião*, é imperativo recuperar o equilíbrio que se rompeu dentro e fora dele.

De fato, conclui-se que o ideal de educar o indivíduo para viver na *polis* é a tônica da *República*. Para Platão, o comportamento virtuoso é fundamental para o Estado, e a virtude estará acima do ordenamento positivo do Estado platônico, tanto que a *pólis* será idealizada em consonância com um modelo de vida resultante da eficiência do sistema pedagógico. A obra contém a fórmula desse ideal de sociedade que se propõe, antes de tudo, tornar os homens melhores, justos e felizes, o que necessariamente passará pelo domínio das paixões ou das partes inferiores da alma. Pois Platão acredita que a estabilidade política depende diretamente das disposições salutares que forem criadas no homem pela via pedagógica. O cidadão da *República* deverá, portanto, ser educado para que desenvolva a virtude pública, estabelecendo-se assim, o vínculo da educação com a política.

Assim, o que Platão faz ao idealizar o seu Estado perfeito é combinar elementos da cultura ateniense com a organização de Esparta, submetendo-o “a um princípio mais elevado do que o adotado pelos espartanos”<sup>19</sup>. E todas as virtudes próprias a cada segmento da cidade platônica serão cuidadosamente desenvolvidas através da educação, pois um bom sistema de educação quando bem dirigido e preservado de toda e qualquer alteração, cria bons caracteres.

Por outro lado, o pensamento político moderno se manifesta com

<sup>15</sup> JAEGER, 2001, p. 549.

<sup>16</sup> *A República*, 462b p. 231.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 464a, p.234.

<sup>18</sup> POPPER, 1987, p. 163.

<sup>19</sup> *Ibid.*

características contrárias às idéias apresentadas acima. O ideal moderno é marcado exatamente pelo esfacelamento do ideal grego de totalidade ética, ou seja, a relação Estado-cidadão é presidida pela verticalidade que se orienta para a identificação entre governante e poder de mando, por um lado e governados e subordinação, por outro.

É justamente nesse ponto, que se pretende evidenciar a originalidade do filósofo moderno J. J. Rousseau que pensará outra forma de organização da sociedade política e de formação do homem. À relação vertical Estado-cidadão, tipicamente moderna, Rousseau opõe uma relação horizontal cidadão-cidadão, forjada a partir do ideal de comunidade solidária e participativa. Dito de outro modo, Rousseau, distanciando-se dos modernos, aproxima-se dos antigos ao retomar a idéia de unidade do Estado, de Estado educador, enquanto formador do ser do homem, “instituidor de uma nova natureza humana”<sup>20</sup>.

A nosso ver, o ponto alto que possibilita aproximar o pensamento moderno de Rousseau de Platão se firma exatamente na questão da educação para a vida política, momento em que a política encontra a moral, pois Rousseau atormentado por essas questões e pelas cadeias que destroem a liberdade do homem, buscará a solução que será política, afirmando que “tudo tende radicalmente à política” e pedagógica, para o mal que vê na sociedade. É o que se depreende da análise do Estado ideal rousseauiano que, assim como o de Platão, terá como fundamento a virtude, concretizada na vontade geral. Esta parece imperar quando cada indivíduo for convertido, pela via pedagógica, em cidadão capaz de ser movido por uma “força universal e compulsiva”<sup>21</sup> que o impelirá a transformar o egoísmo natural em senso de justiça, pois ao pensar em si

estará pensando nos demais, guiando-se por um verdadeiro princípio de equidade.

No *Discours sur l'économie politique*, Rousseau se pronuncia a favor da educação pública de modo muito semelhante. Para ele, a educação pública é uma das máximas fundamentais para um bom governo; é o instrumento pelo qual se forma jovens cidadãos, que educados em comum “no seio da igualdade”<sup>22</sup> deverão aprender a converter todas as suas paixões em amor à pátria. No *Emílio*, ele criticará as instituições modernas recusando-se a “encarar como instituição pública esses ridículos estabelecimentos chamados colégios”<sup>23</sup>, pois estas instituições, que ele critica desde o *Primeiro discurso*, ensinam todas as coisas menos os deveres<sup>24</sup>.

Em *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, Rousseau sublinha a importância da educação nacional, dizendo como devem ser implantados nos colégios, ginásios para que as crianças pratiquem exercícios corporais, não somente para assegurar temperamentos robustos e sadios, mas também com finalidade moral, pois estas atividades bem conduzidas impedem o nascimento de vícios<sup>25</sup>.

A leitura do *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, redigido por Rousseau em fins de 1740, remete a pelo menos três “reminiscências” das *Leis* de Platão<sup>26</sup>. Mencionamos aqui a que talvez seja mais significativa pela semelhança dos textos: afirmando que as primeiras sensações das crianças são o prazer e a dor<sup>27</sup>, Rousseau atribui ao educador a tarefa de fazer com que a criança seja capaz de associar a virtude com o prazer e o vício com a dor, esta

<sup>20</sup> BARROS, 1996, p.138.

<sup>21</sup> *Contrat Social*, II-4, p. 372.

<sup>22</sup> *Économie politique*, p.261.

<sup>23</sup> *Émile*, p. 250.

<sup>24</sup> Cf. *Les sciences et les arts*, p. 24.

<sup>25</sup> Cf. *Pologne*, p. 966.

<sup>26</sup> Cf. HENDEL, 1934, p.11-12.

<sup>27</sup> Esta idéia também está no *Émile*: “As primeiras sensações das crianças são puramente afetivas, elas apenas percebem o prazer e a dor”. Ver p. 282.

pedagogia formará hábitos morais. Leiamos, a esse respeito, o texto de Platão:

Je dis donc que les premiers sentiments des enfants sont ceux du plaisir et de la douleur et que c'est par ces sentiments que la vertu et le vice se présentent d'abord à leur esprit(...)Quant à cette partie de la vertu qui consiste à bien dresser les enfants en ce qui concerne le plaisir et la douleur et leur apprend à haïr du commencement de la vie jusqu'à la fin de qu'il faut haïr et aimer ce qu'il faut aimer (...) <sup>28</sup> ( *Les Lois*, 653 a – c).

Percebe-se que não há divergências na forma como Platão e Rousseau concebem a educação. Para ambos, o desdobramento saudável da virtude desde a infância conduzirá à moralidade, condição essencial para o verdadeiro cidadão, conferindo à educação a tarefa de impedir o nascimento das paixões<sup>29</sup> ou, pelo menos tudo fazer para submetê-las a um controle. Sobretudo, tem a uni-los o ideal de ensinar ao homem como deve agir para alcançar a felicidade, posto que ele é feito para ser feliz<sup>30</sup>.

Cuidadoso da sua cidade ideal, Platão propõe na *República* uma estrita vigilância quanto a tudo que possa chegar aos ouvidos das crianças, por isso, censura os poetas, banindo suas histórias e poesias, uma vez que elas “não são verídicas nem úteis aos que se destinam ao combate”<sup>31</sup>. Platão censura as fábulas de Hesíodo e Homero porque narram mentiras que continuam a ser reproduzidas ao longo do tempo. O tom fantasioso e poético dessas narrativas não é apropriado para a formação dos caracteres infantis. As primeiras histórias a serem ouvidas

deverão ser “compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude”<sup>32</sup>. Só se recorrerá ao poeta e narrador, diz Platão, que se dispuser a imitar “para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulamos, quando tentávamos educar os militares”<sup>33</sup>.

Rousseau também parece inspirar-se nas reflexões de Platão sobre os efeitos negativos da *mimesis*. Do fato de basear-se o “prazer cômico em um vício do coração humano”<sup>34</sup>, Rousseau conclui que seus efeitos podem ser funestos aos costumes. O prazer do espetáculo leva os espectadores a perderem-se em contemplações de um destino imaginário e a esquecerem-se dos seus deveres imediatos, diz Rousseau na *Lettre à D'Alembert*. Entretanto, como Platão, Rousseau considerava que o teatro poderia servir a fins utilitários e ao manifestar-se sobre a conveniência de se estabelecer um teatro em Genebra, como pretendia D'Alembert, ele observa: “Não é bom que nos mostrem toda sorte de imitações, mas somente aquelas das coisas honestas e que convém a homens livres”<sup>35</sup>. A exemplo do que Platão faz com as narrativas de Hesíodo e Homero, Rousseau irá desmascarar o gênero literário convencionalmente aceito em sua época como, por exemplo, as fábulas de La Fontaine<sup>36</sup>. A idéia que Rousseau faz sobre o papel negativo dessas fábulas é notavelmente semelhante ao pensamento de Platão.

A moral impura destas fábulas, diz Rousseau no *Emílio*, não pode compatibilizar-se com a formação virtuosa que se deve ministrar às crianças. O Emílio jamais aprenderá pelas fábulas, elas podem ser encantadoras, mas não traduzem a verdade além do que, se chamam atenção pelos “recursos

<sup>28</sup> “ Eu digo então que os primeiros sentimentos das crianças são os do prazer e da dor e que é por estes sentimentos que a virtude e o vício se apresentam aos seus espíritos. (...) Quanto a esta parte da virtude que consiste em bem dirigir as crianças no que concerne ao prazer e à dor, ensinando-lhes desde o começo da vida até o fim , a odiar o que devem odiar e amar o que devem amar”.

<sup>29</sup> Cf. *Émile*, p. 504, 510, 517-520.

<sup>30</sup> Cf. *Fragment de lettre à Beaumont*, p.1018-19.

<sup>31</sup> *A República*, 386c, p.101.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 378e, p. 90.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 398b, p. 125.

<sup>34</sup> *Lettre à D'Alembert*, p.472.

<sup>35</sup> *Lettre à D'Alembert*, p. 573.

<sup>36</sup> Cf. MARQUES, 2001, p. 4.

fantasiosos e poéticos que obscurecem o ponto crucial e desviam atenção para a inúmeros outros pontos<sup>37</sup>, elas são nocivas para as idades que ainda não sabem discernir.

A observação dessa convergência de idéias acena para a constatação de uma inspiração platônica no pensamento de Rousseau e não é difícil concluir que a forte presença de um ideal ético-normativo, visando o Estado melhor é comum aos projetos de Platão e Rousseau. Ambos se engajam num projeto regenerador, dentro do qual propõem salvar o homem de si mesmo<sup>38</sup>, preservando-o da capacidade de fazer o mal e elaboram o plano de salvação do homem e da sociedade tendo em vista a virtude. Esta é de tal modo conjugada ao poder, que “não se pode dizer ao certo se é a política que sustenta a ética ou se esta aquela”<sup>39</sup>. Porém, para que a virtude possa realizar-se sistematicamente, é necessária a educação, sem a qual é impossível uma organização social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, G. N. M. de. **Platão, Rousseau e o Estado Total**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1995.
- HENDEL, C.W. **Jean-Jacques Rousseau: Moralista**. Bobbs-Merrill, Indianapolis: 1934.
- JAEGGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira, 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARQUES, J. O. A. de. Rousseau e os perigos da leitura ou porque o Emílio não deve ler Fábulas. In Itinerários. Revista de Literatura. Araraquara (pós-graduação em Estudos literários FCL-UNESP), n. 22, 2004, p. 205-216.
- PLATAO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª ed. Porto: Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. **As Leis, ou da legislação e epinomis**. Trad. Edson Bini, Bauru, São Paulo: EDIPRO, 1ª ed., 1999.
- \_\_\_\_\_. Les lois. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>. Acesso em 21 de maio, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Os Pensadores**. Críton. Diálogos, Coleção São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Político**. Diálogos; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- POPPER, K. R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. De Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1987.
- ROUSSEAU, J. J. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, volumes i, iii, iv, v - 1959, 1964, 1969, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).
- \_\_\_\_\_. Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo. Trad. de Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000. Col. Os Pensadores.
- VERNANT, J. **As origens do pensamento grego**. Trad. De Isis Borges B. De Fonseca. 4 ed. São Paulo : Difel, 1984.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> BARROS, 1996 p. 91

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 138.