

UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O PROBLEMA DA LIMITAÇÃO DA RIQUEZA EM PLATÃO E ARISTÓTELES

A BRIEF ANALYSIS OF THE PROBLEM OF LIMITATION OF WEALTH IN PLATO AND ARISTOTLE

ADRIANA SANTOS TABOSA*

Resumo: Este artigo analisa o problema da limitação da riqueza em Platão e Aristóteles. Pretende-se demonstrar que, a partir dos conceitos de *pleonexia* em Platão e *aplestia* em Aristóteles, é possível perceber em que Aristóteles se opõe a Platão: em uma diferença precisa na questão da delimitação da riqueza para estabelecer uma igualdade de bens.

Palavras-chave: Aristóteles, economia, Platão, riqueza.

Abstract: This paper analyzes the problem of wealth limitation in Plato and Aristotle. It also aims to demonstrate that, on the basis of the concepts of *pleonexia* in Plato and *aplestia* in Aristotle, it is possible to see where Aristotle opposes Plato – on a particular difference over the question of the delimitation of wealth to establish equality of goods.

Keywords: Aristotle, economy, Plato, wealth.

Platão e Aristóteles ofereceram análises pertinentes sobre a relação entre economia, ética e política, como também criticaram os fenômenos sociais advindos da transformação econômica operada pelo surgimento da moeda.¹

Ambos refletiram sobre as consequências da expansão de um regime de economia monetária e das modificações das próprias condições da vida

* Adriana Santos Tabosa é doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas.
E-mail: adriana_tabosa@yahoo.com.br

¹ Platão e Aristóteles não analisaram “mecanismos reais de mercado”, uma vez que não chegaram a conhecê-lo, mas observaram e fundamentaram esse fenômeno em seu surgimento. Apesar das intensas atividades comerciais e de usos monetários bastante avançados, a atividade negocial na Grécia estava nos tímidos começos das transações de mercado no século IV a.C. Contudo, as reflexões de Platão e Aristóteles acerca das consequências da expansão de um regime de economia monetária servem de testemunho de algumas das primeiras características da incipiente atividade de mercado no momento de sua aparição na história da civilização.

econômica e da consolidação de outro elemento de distinção social, a riqueza, regime que teve como consequência uma transformação significativa, não só na política, na sociedade e na economia, mas, sobretudo, nas ideias morais. Ante a riqueza, o sentimento mais comum no homem não é o respeito, mas a inveja (*Pol.* IV, 1295b1-24). A desigualdade política que resultou da desigualdade de riquezas causou um desequilíbrio social e é para onde estão dirigidas as análises de Platão e Aristóteles.

Com o surgimento da moeda *stricto sensu* a antiga *aretē* aristocrática, cuja qualidade natural era associada à nobreza de nascimento, manifestando-se pelo valor no combate e pela opulência do gênero de vida, é substituída por uma nova *aretē*. A riqueza advinda da moeda² substitui todos os valores aristocráticos. Casamentos, honrarias, privilégios, reconhecimento, poder, tudo pode ser obtido pelo dinheiro. O dinheiro torna-se um elemento central, ou como observa Vernant (2004, p.88-89), “o dinheiro faz o homem”. A riqueza monetária não contém em si um limite. Não é possível estabelecer um termo, limitá-la. Pois, assim como os *agalmata* eram signos exteriores do mérito³, a moeda, para Platão, tornou-se o signo exterior da *pleonexia*. A essência da riqueza monetária é o excesso (*ὑβρις*). A riqueza monetária converte-se em um fim em si mesmo. Assume o caráter de uma necessidade universal, insaciável e ilimitada.

Por essa razão Sólon constatou: “Não existem limites para a riqueza destinada aos homens” e Aristóteles refuta afirmando que “haveria um limite

² “A aparição do dinheiro-moeda fomentou grande revolução. O dinheiro não estava sujeito às mesmas condições de propriedade que a terra, já que podia passar de mão em mão, sem nenhuma formalidade religiosa, e chegar mesmo sem dificuldade às mãos do plebeu”. (COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 309-310).

³ Gernet menciona (1968, p. 127) que no uso linguístico, há um termo que, em seu mais antigo emprego, implica a noção de valor, denominado *agalma*. Esse termo pode se reportar a todas as espécies de objetos, inclusive, a dos seres humanos e exprime uma ideia de riqueza, mas especialmente de riqueza nobre. Além disso, é inseparável de outra ideia sugerida por uma etimologia que fica perceptível: o verbo *ἀγάλλω*, que significa honrar, enaltecer, gloriar-se de algo. Gernet incluiu os *agalmata*, (tripés, vasos, joias ou taças), no âmbito dos signos pré-monetários e no campo mais amplo dos bens apreciados, e estes significavam o prestígio e a riqueza do *oikos*. (GERNET, L. *La notion mytbique de la valeur en Grèce*, 1968, p. 121-179). Em Homero os *agalmata* são signos exteriores do mérito, ou seja, a honra é a causa do prestígio e da estima pública. A riqueza é uma equivalência valorativa da *timē*, uma representação desse mérito que desperta o reconhecimento e prestígio. Por essa razão os *agalmata* são simultaneamente signos exteriores da honra e da riqueza, numa relação em que o ser (ato) e o qualitativo antecedem o ter (potência) e o quantitativo.

para a riqueza, assim como para todas as artes, pois nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado, seja em tamanho, seja em quantidade” (*Pol.*, I, 8, 1256b). E é a partir desta consideração que Aristóteles também refutará a Platão e a Fáleas de Calcedônia. Aristóteles está de acordo quando ambos percebem a necessidade de se estabelecer uma dimensão da riqueza, contudo, ele julga que tanto Platão quanto Fáleas se preocuparam com a consequência do problema e não com a causa. Delimitar a riqueza estabelecendo uma igualdade de bens é o ponto de partida para amenizar a desigualdade, mas não resolve o problema.

Platão e Aristóteles julgaram que a riqueza moderada é a melhor para a *polis*. Ambos pensaram em uma solução para conseguir propiciar de acordo com os méritos respectivos que cabem a cada um aos diversos elementos que compõem a comunidade política. Portanto, é necessário haver uma distribuição equilibrada da riqueza fundada na virtude do justo meio.

A partir dessas considerações, pretende-se compreender em que Aristóteles se opõe a Platão com relação ao problema da limitação da riqueza.

I. O PROBLEMA DA DISTRIBUIÇÃO DE RIQUEZAS EM PLATÃO:

A GÊNESE DA CIDADE

O ponto de partida da discussão em Platão é o desacordo provocado pelos problemas de distribuição – por troca ou por repartição – dos bens, das honrarias e dos poderes. A questão reside no problema da injustiça. A confiança no espírito dos homens é a crença ou a fé de que a prática coletiva do pensamento exercitado por todos faça com que se perceba que o correto não é possuir bens, honrarias e poder ao preço da injustiça ou do domínio sobre o outro, mas de ser justo e de aceder ao bem verdadeiro.

Para Platão, há um desequilíbrio quando a economia se rebaixa sobre ela mesma, quando o debate se eleva acima do plano de opiniões e se transforma em técnica de paixões, quando a justiça é cortada do bem e assimilada a uma qualidade institucional ou um estado psicológico e enfim quando o bem em si mesmo é definido por uma antropologia do desejo.

Tudo começa pela economia e pelo problema das necessidades. Os problemas econômicos são, com efeito, incitações permanentes que suscitam subterraneamente opiniões em direção de propostas mais precisas e mais exatas das artes, das técnicas ou das ciências. Os problemas econômicos são, por assim dizer, “tentações insidiosas” ao tratar das questões da justiça em termos de cálculo de quantidades e de equilíbrio de forças.

O início do livro II de *A República* prossegue com a análise da natureza da justiça e da injustiça. Sócrates propõe conduzir a discussão em grande escala, para tanto, transfere a sua análise do indivíduo para a cidade:

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma menor. (*República*, II, 369a)⁴.

E é na passagem 369b - 374a do livro II onde se apresenta o tema central na reflexão de Platão sobre a economia. Sócrates e seus interlocutores descrevem a gênese da cidade, primeiro da cidade sã (369b - 372d) depois da cidade doente (372d 4 - 373e 1). A gênese da cidade que é descrita é fundada numa lógica aditiva da satisfação das necessidades. É para satisfazer às necessidades fundamentais que os homens se agrupam:

Ora [...] uma cidade tem sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa [...]. Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. (*Rep.*, II, 369b - 369c).

A discussão prossegue e passa por um encadeamento de etapas sucessivas. Sócrates introduz uma sequência de bens primários: alimentos, habitação e vestimentas. Em seguida, ele descreve isto que se designou mais tarde por divisão do trabalho insistindo por vezes sobre o ganho de tempo e a qualidade de execução do produto que ela permite. Depois, ele indica que o modo de distribuição ou a maneira que as pessoas executam seus afazeres mútuos partem de coisas nas quais eles trabalham entre si. É a troca, a que necessita de um mercado e que exige uma moeda como signo de uma convenção:

⁴ Para as citações foi utilizada a seguinte tradução: PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. A tradução utilizada foi cotejada com as seguintes obras: PLATON. *Oeuvres complètes. Textes traduits, présentés et annotés par, Léon Robin*. Vols. I-II. Paris: Bibliothèque de la Pléiade; NRF Gallimard, 1950. *Platonis Opera. ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Recognovit, brevique adnotatione critica instruxit, John Burnet. Tomus IV. Tetralogiam VIII Continens. OXONII E TYPOGRAPHEO CLARREDONIANO, 1902. Versão digital disponível em: <https://ia802707.us.archive.org/11/items/platonisopera>*

Então precisaremos também de comerciantes. [...] E se o comércio se fizer por mar, haverá ainda necessidade de muitos outros homens instruídos na labuta marítima. [...] e então? Na mesma cidade de modo que trocarão entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundamos uma cidade. [...] Daí resultará para nós um mercado e a moeda, sinal dos resultados das trocas comerciais. (*Rep.*, II, 371b).

Sócrates considera que a cidade descrita até então é uma comunidade política sã, mas na qual falta ainda estabelecer o que provoca os problemas da justiça e da injustiça (372e). Platão não apresenta o problema da justiça, da injustiça e sua utilidade comparada (368c 4-7) na análise da cidade sã, mas analisa a questão quando descreve uma cidade “puramente econômica”, fundada sobre a divisão do trabalho e composta de indivíduos egoístas que visam seus próprios interesses nas relações comerciais mútuas.

A passagem de 370 - 374 do livro II oferece uma descrição dinâmica e circular na qual a cidade é suscetível de obedecer a dois movimentos contrários, isto é, a duas espécies de devir: o movimento de corrupção que conduz a cidade sã (II, 369) à cidade doente (II, 372 - 374), e o movimento de reforma que purifica a cidade pela educação dos guardiões (II, 374 - III, 399).

A cidade pode, portanto, seguir dois tipos de crescimentos opostos: aquele do inchaço patológico, causado pela aquisição ilimitada de riquezas e pelo acréscimo de necessidades, ou aquele da educação dos guardiões, cuja função é também a de limitar a extensão da corrupção da cidade.

A aquisição ilimitada de riquezas é o verdadeiro motor do crescimento da cidade. E é a partir da multiplicação sem fim dos bens ou de um crescimento ilimitado de riquezas – ultrapassando o limite designado pelas necessidades (373d) – nas quais residem os problemas que suscitam as demandas da justiça.

Segundo Platão, o problema da unidade da cidade implica dois aspectos: o primeiro, um problema de volume, em que é necessário estabelecer qual é o nível *optimum* de riquezas ou qual é o ponto de acumulação dos bens, e ainda aparecem a fraqueza, a ociosidade ou todo o tipo de negligência, que fazem da cidade uma presa para os seus vizinhos. O segundo aspecto é o problema da distribuição de riquezas, que leva à necessidade de determinar qual é boa proporção ou ordem conveniente entre as diferentes funções da cidade e entre os indivíduos e as classes, de modo que todos tenham sua justa parte para a “felicidade não de um pequeno número, mas da cidade inteira” (420c).

Há dois paradoxos relacionados à origem da cidade. O primeiro consiste em fundar a cidade sobre a necessidade, mais precisamente sobre a

multiplicidade de necessidades. De início Platão propõe uma origem estritamente econômica da cidade: é a impossibilidade da autossuficiência individual que conduz os homens a constituir uma cidade definida como um conjunto de casas (369c 3-4) destinadas a prover as necessidades humanas.

Sócrates precisa esta ideia quando evoca a multiplicidade de necessidades (*Rep.*, II, 369c3) que é adotada como princípio motor das relações sociais. A discussão exclui a hipótese da limitação natural das necessidades, como se confirmará na passagem da cidade sã para a cidade doente (*Rep.*, II, 372-374). Sócrates inscreve assim o germe da desmedida no fundamento da cidade, mesmo que em um primeiro momento as necessidades sejam limitadas apenas ao que é necessário (*Rep.*, II, 369d), a insaciabilidade se desenvolve apenas na cidade doente.

1. O dinheiro como signo exterior da *pleonexia*

É o dinheiro que permitirá a manifestação das ambições dos apetites mais inferiores na vida econômica e política da cidade. Para Platão, a parte desiderativa, a que busca os bens, alimentos e prazeres carnis é ávida por bens materiais e por dinheiro. Platão no livro IX de *A República* estabelece essa relação e designa um nome para essa parte desiderativa da alma, “amiga do dinheiro” ou “amiga do lucro” (*φιλοχρήματον και φιλοκεδές*), pois é pela riqueza e pelo dinheiro que é possível satisfazer todos os apetites ligados ao corpo:

- Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes.
- Que queres dizer?
- Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designamo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamos-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie.
- E com razão.
- Se, portanto, afirmássemos que o prazer e a amizade que tem são pelo lucro, apoiar-nos-íamos, na discussão, numa única noção muito importante, de maneira a termos uma ideia clara, de cada vez que nos referíssemos a

esta parte da alma; e se lhe chamássemos amiga do dinheiro e do lucro, teríamos razão em fazê-lo?

– É o que me parece. (*Rep.* IX, 580d9-15; e16-20 e 581a1-8).

O dinheiro é inicialmente procurado como um meio e se converte num objeto de desejo inextinguível. Platão nas *Leis* indica uma relação direta dos assassinatos que envolvem violência com o prazer, os apetites e a inveja:

Assumamos isso com um pronunciamento adequado no que toca a casos de assassinato que envolvem violência, são involuntários e cometidos passionalmente. Na sequência é necessário que indiquemos as regulamentações tocantes aos atos voluntários e que envolvem iniquidades de todo naipe e premeditados – atos movidos pelo prazer, os apetites ou a inveja [...]. Primeiramente, declaremos mais uma vez, da melhor maneira que pudermos fazê-lo, qual a quantidade provável dessas causas. A maior de todas é o apetite, que domina uma alma tornando-a selvagem à força dos desejos; e isto ocorre especialmente em conexão com aquele objeto em função do qual a maioria dos seres humanos é com maior frequência e maior ansiedade afligida: o poder que o dinheiro possui de engendrar anseios incontáveis de aquisição, isto devido à mediocridade das naturezas e à ausência de educação. (*Leis*, IX, 869e5-10 e 870a1-9).⁵

Para Platão, o dinheiro se torna uma espécie de dispositivo dos anseios de aquisição. Por esse motivo inverte o papel da riqueza. Ela deixa de ser um meio para o bem viver para se tornar o resultado de uma acumulação desvirtuada, um signo exterior da *pleonexia*. Segundo Platão, a riqueza existe apenas para servir ao corpo, e este para servir à alma. Ou seja, a riqueza tem por fim apenas adquirir bens para a subsistência do corpo e como um bem de terceira classe é antecedida pela virtude do corpo e da alma (*Leis*, IX, 870b3-9). Segundo Platão, não se deve almejar ser rico, mas sim ser justo e moderadamente rico. Em outros termos, enriquecer sem cometer injustiças e conciliar a riqueza com a moderação, o que será impossível se a riqueza for em excesso.

O dinheiro passa a ser perseguido como um meio e um fim simultaneamente, pois o dinheiro é em potência o equivalente de todas as coisas.

⁵ Para as citações das *Leis*, foi utilizada a seguinte tradução: PLATÃO. *As Leis*. Tradução Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2010. A tradução foi cotejada com a seguinte obra: PLATÃO. *Oeuvres complètes. Textes traduits, présentés et annotés, par Léon Robin*. v. I-II. Paris: Bibliothèque de la Pléiade; NRF Gallimard, 1950.

Por isso ele é um simulacro desta totalidade que tem em vista os apetites, e esta convertibilidade universal do dinheiro explica a atitude de entesourar do homem oligárquico que “não deixa de calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem de admirar e pagar nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza” (*Rep.* VIII, 553d1-6). Se ele não gasta o seu dinheiro, se ele não o converte em objetos particulares, é porque deseja se sentir possuidor de uma totalidade potencial:

Além disso, em ter um espírito econômico e operoso, que se limita a satisfazer as suas necessidades prementes, sem proporcionar quaisquer outros gastos, escravizando os restantes desejos como vaidades. [...] Homem sórdido de que tudo faz dinheiro, só sabe entesourar – é o gênero que a multidão elogia. (*Rep.* VIII, 554a4-10).

Não é apenas para outorgar um nome único ao grupo econômico da cidade que Platão designa a parte desiderativa da alma de “amiga do dinheiro ou do lucro”: é sobretudo porque o dinheiro é o melhor meio de satisfazer a exigência da totalidade que anima os apetites. Ele não é de realidade sensível, como os apetites o fazem crer, fazem, portanto, do ter a medida do ser. A riqueza, em bens ou em dinheiro é aos olhos do avarento a expressão de uma plenitude ontológica, cuja tradução sobre os planos ético e político consiste em fazer do tirano, animado de uma infinidade de apetites, o modelo de homem feliz.

Contudo, o dinheiro não é um mal em si, apenas pode ser o seu uso, que depende da educação e da política sobre a qual ela se funda (*Leis*, IX, 870a5-7). Se, para Platão, é impossível ser feliz quem apenas almeja a riqueza, é porque a alma é fraca, e que a sua insaciável cupidez se desperta facilmente, descredendo as atividades comerciais que, se fossem confiadas às melhores naturezas, seriam então estimáveis:

[...] Vejamos então onde reputa-se o comércio como algo destituído de nobreza ou mesmo respeitabilidade e o que o tem tornado depreciado, a fim de que possamos remediar legalmente tal situação, se não total ao menos parcialmente. [...] bem limitado em seu número é rara como espécie é essa classe de pessoas que tendo recebido uma educação requintada, quando se vê às voltas com diversas necessidades e desejos, se mostra capaz de apegar-se firmemente à moderação e que, quando detém o poder de adquirir muita riqueza, se revela sóbria, e escolhe o que é de boa medida de preferência à grande quantidade. A disposição da massa da humanidade é exatamente o contrário disso; quando podem obter ganhos moderados,

preferem se empenhar insaciavelmente em obter ganhos enormes; e é devido a isso que todas as classes envolvidas no comércio varejista, transações comerciais em geral e estalagens são alvo de depreciação e submetidas ao opróbrio. (*Leis*, XI, 918c2; d9).

A limitação do poder do dinheiro na cidade justa, descrita nas *Leis* e na *República*, tende mais ao pessimismo antropológico de Platão do que a um vício inerente ao setor econômico e do dinheiro. Para entender de que modo a economia é espontaneamente pautada na desmedida, é necessário analisar como a *pleonexia* articula o desejo de riqueza às expressões sociais nas cidades imperfeitas, e que avivam as rivalidades interpessoais.

2. O desejo de ter mais do que o necessário: a *pleonexia*

Platão utiliza o termo *πλεονεξία* para designar uma relação desequilibrada entre dois ou mais elementos. Esta expressão, cujo sentido é relativo, traduz a ideia de uma superioridade. O verbo *πλεονάζω* significa “ter demasiado”, “transbordar”, “ser imoderado”, “ensoberbece-se”, “exagerar”. Platão utiliza o termo *pleonexia* com o sentido de “ter mais do que a sua justa parte de qualquer coisa”. Considerado como um estado de desequilíbrio, a *pleonexia* é um fenômeno universal. A presença deste conceito sobre os planos cosmológico, físico, antropológico e político permitem constituir uma teoria unitária do mal, o qual é então pensado em termos de relação e não em termos de essência. O mal não é, com efeito, imputável nem ao homem nem ao universo, mas a certas relações desregradas do homem a si mesmo e do homem com o mundo. A ação política deve, portanto, segundo Platão, atuar sobre estas relações reformando a educação e a cidade.

Nas *Leis*, o conceito de *pleonexia* é importado ao domínio das relações humanas e políticas, como também, das doenças físicas, das catástrofes climáticas e da injustiça na política. Todas são provocadas por um desequilíbrio e uma desmedida:

[...] o que nos destrói é a iniquidade e a insolência combinadas com a loucura, e o que nos salva, a justiça e temperança combinadas com a sabedoria. [...] Mas asseveramos que a falta aqui mencionada, a extorsão ou ganho excessivo é o que é chamado no caso dos corpos de carne de doença, no caso das estações e dos anos de pestilência e no caso dos Estados e formas de governo, recebe o nome de injustiça. (*Leis* X, 906a8-10; 906c3-7).

A *pleonexia* não deve ser reduzida apenas à superioridade em riquezas ou em bens, mas também de uma tendência a querer dominar, uma “vontade

de poder” universal. É o que mostra a narrativa de Giges na *República* (II 359c-e e 360a-b). Na interpretação de Glaucon sobre a justiça, os homens são justos não por vontade, mas pela impossibilidade de cometerem injustiças (II 359b6-8). Se o poder de fazer o que quiser fosse dado ao homem, sua conduta seria regida pela paixão. De modo que, mesmo aquele que por convenção é forçado a respeitar a igualdade, revelaria a sua ambição, devido à *pleonexia*, que toda natureza (*πᾶσα φύσις*) persegue como um bem (II 359c3-5). A narrativa do ancestral de Giges ilustra este princípio antropológico: o anel que o torna invisível o induz a “seduzir a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacar e matar o rei e se assenhorear do poder” (II 360a9; b1-2). Neste exemplo, a *pleonexia* não implica apenas a procura de uma vantagem material. Implica no desejo de dominar o outro. O ancestral de Giges se utiliza da invisibilidade não para se enriquecer, mas para tomar o poder. Ou como julga Glaucon, pela *pleonexia*, cada um deseja agir entre os homens de modo “igual aos deuses” (II 360c2-3), ultrapassando o sentimento de finitude. Secundário da *pleonexia*, o desejo de enriquecer à expensa do outro, pode ser identificado na seguinte exposição:

[...] o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo. [...] manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça. [...] é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários; essa vantagem fá-lo enriquecer [...]. (*Rep.* II, 362a4-6; b1-7; c1).

A procura pelo enriquecimento e pela ostentação é a espécie mais comum da *pleonexia* pois, assim como o dinheiro, ela é um agente de conversão da quantidade em qualidade, do ter em ser, o que explica o sentido de “ter mais do que a sua parte em relação ao outro”. Esta é a expressão mais frequente desta tendência à dominação que constitui a *pleonexia*.

3. A divisão dos lotes e das riquezas

Platão propõe nas *Leis* (744a-d) uma descrição minuciosa da *polis* e de sua constituição. Platão submete a análise constitucional ao conjunto das atividades dos cidadãos. A *polis* dos magnésios, descrita por Platão, é uma *polis* rural, cujo território é capaz de satisfazer às necessidades dos cidadãos. Entretanto, Platão não pretende estabelecer um número fixo de habitantes da *polis*, mas estabelecer uma variável que possibilitará determinar apenas

o uso dos recursos agrícolas, divididos entre 5.040 lares ou lotes⁶ (*Leis*, V, 737c-738b).

A divisão de lotes é importante porque propiciaria para a *polis* seu esboço, sua medida e a parte essencial de sua organização. O lote (*κλήρος*) é uma parte da terra, um domínio (o lar, *ἑστία*) dotado de valor. A partir dessa unidade indistintamente territorial e econômica serão determinados a demografia da *polis*, o seu estatuto jurídico da família e a divisão da população em quatro classes de renda proporcionais (PRADEAU, 2012, p.94):

Teria sido realmente esplêndido se cada pessoa, ao ingressar na colônia, o fizesse possuindo os mesmo bens, mas visto ser isso impossível, chegando uma com mais dinheiro do que a outra, é necessário por muitos motivos e com o objetivo de igualar as chances na vida pública que sejam feitas avaliações desiguais para que cargos e contribuições possam ser indicados em conformidade com a avaliação apurada em cada caso, não apenas segundo a excelência moral dos ancestrais de um homem ou dele mesmo, sua força e beleza físicas, mas também segundo sua riqueza ou pobreza – de modo que por uma regra de desigualdade proporcional possam receber cargos e honras o mais igualmente possível, podendo-se eliminar qualquer conflito. Diante dessas razões é preciso que criemos quatro classes conforme o grau da extensão dos bens, denominando-as primeira, segunda, terceira e quarta (podendo denominá-los diferentemente) seja quando os indivíduos permanecem na mesma classe, seja quando através de uma mudança da pobreza para a riqueza ou desta para aquela passem pela classe à qual pertencem (*Leis*, V, 744a-d).

A divisão do território cívico obedece a uma dupla preocupação: a instituição de certo equilíbrio entre os cidadãos, justificada pelo argumento segundo o qual a desigualdade de riquezas está na origem do dissenso (*Leis*, V, 744d; 736c; 737b), e a conservação da demografia e da geografia da *polis*. A divisão em lotes é um meio para diversos fins.

O que Platão investigou é se há uma boa medida na economia ou se é possível construir instituições e desenvolver uma educação que refreasse este desejo de riquezas, cuja característica naturalmente ilimitada conduz os homens à ruína.

Platão identifica e associa “o desejo de dinheiro” à parte apetitiva da alma⁷, que é animada por uma tendência inata à posse exclusiva e de

⁶ “Lares ou lotes” são as traduções respectivas de *ἑστία* e *κλήροι*.

⁷ Platão identifica três partes/graduações da alma. Cada uma delas tem uma virtude e um vício particular: a terceira é a sensual/apetitiva (*epithymetikon*), essa é a parte mais inferior da

um movimento recorrente de um estado de vida a um estado de replicação, que é espontaneamente encarregado de se reproduzir e de se multiplicar sem medida, quantitativamente e qualitativamente. Por isso, Platão investigou qual a causa desse processo e qual a solução necessária para resolver o problema.

Para Platão, os homens são possuídos por um desejo de querer sempre mais, de multiplicar sem fim seus bens e de acumular sem cessar as riquezas. Eles passam a desejar mais as riquezas que a verdade, a beleza ou o bem. Por causa desse desejo, a desmedida se introduz na vida coletiva, corrói as instituições, desfaz os costumes e precipita as sociedades uma após outras à tirania e à anarquia.

II. A CRÍTICA ARISTOTÉLICA À ECONOMIA DE PLATÃO

A economia de Aristóteles é uma contestação à economia de Platão. Platão tem como ponto de partida o todo, isto é, a habitação comum. A cidade é pensada como um único *oikos*, um agrupamento econômico. Por disposição (*Met.* V 1018b25-31) Aristóteles inicia a sua análise partindo do *oikos*, já que uma cidade é composta por várias famílias (*Pol.* I 1253b1-3). Aristóteles considera que a cidade é por natureza anterior à família e a cada indivíduo. É perante os outros que o homem tem as suas características. É no convívio com o outro que o homem desenvolve o sentido de bem e de mal, de justo e de injusto. E a associação de vivenciar este sentido faz a família e a cidade (*Pol.* I 1253a14-27).

Para Aristóteles, o indivíduo antecede à cidade por disposição e pelo movimento. Mas a cidade antecede ao indivíduo por natureza (*Met.* V 1019a1-5), uma vez que o indivíduo separado não é autossuficiente. A cidade antecede o indivíduo porque é o fim deste. Segundo Aristóteles, a natureza de uma coisa é o seu fim (*Pol.* I 1252b30-31). A causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é um fim e o melhor dos bens. Um indivíduo separado não é autossuficiente. Para que ele se defina pela sua função e por sua capacidade, ele precisa viver em uma comunidade. Por isso a analogia entre cidade e corpo. Se o corpo é destruído não haverá nem pé, nem mão. A mão separada do corpo é uma mão morta, já

alma. A virtude correspondente à parte sensual da alma é a moderação (*sōphrosynē*), e o vício correspondente é a concupiscência. A segunda parte da alma é a afetiva (*thymoeidēs*). A virtude própria dessa parte da alma é a coragem (*andria*), e o vício é a irascibilidade. A primeira, e mais elevada parte da alma, é a racional (*logistikos*). A virtude pertencente a esta parte da alma é a sabedoria (*sōphia*), e o vício é a ignorância (*agnoia*) (*Rep.*, IV, 439d; 580d).

que ela, não participa mais da totalidade somática que lhe confere sentido. Do mesmo modo: o indivíduo separado do coletivo, do corpo social, ele é separado do seu sentido, por se encontrar isolado da totalidade que lhe assegura a sua existência.

Platão julga que o mal maior para a cidade é, quando ela é dilacerada e tornada múltipla. O bem maior da cidade é torná-la unitária (*Rep.* V 462b1-2). A posse coletiva determinaria essa unidade. Ou, nos termos de Sócrates, “quando todos os habitantes estiverem de acordo em aplicar estas expressões ‘meu’ (*ἐμόν*) e ‘não meu’ (*μη ἐμόν*) à mesma coisa” (*Rep.* V 462c6-8). Para Aristóteles, mesmo admitindo que a cidade seja a mais unitária possível, a prova desta unidade não fica estabelecida quando todos os habitantes digam “meu” e “não meu” ao mesmo tempo. A palavra “todos”⁸ é equívoca. Para Aristóteles, se a palavra “todos” fosse interpretada com o sentido de “cada um em particular”, talvez se aproximasse do sentido que Sócrates pretendia, já que cada um chamaria à mesma criança o seu próprio filho e à mesma mulher à sua própria esposa, do mesmo modo, a propriedade (*Pol.* I 1261b20-32). Ao contrário, não o diriam com estas expressões “meu” e “não meu” os que, possuindo esposas e filhos comuns, utilizam o termo “todos” para designar a coletividade e não cada um deles em particular, o mesmo acontecendo com relação aos bens a “todos coletivamente”, mas não a “cada um” individualmente. Ou seja, para Aristóteles, as expressões “meu” e “não meu” não expressariam a unidade na edificação platônica da cidade “comunista”. Implica para Aristóteles, uma perspectiva societária de sentido único (*μόνος*). Essa discussão tem por consequência estabelecer uma distinção entre *κοινός*, comum, no sentido de pertencente à maioria, a todos os seres ou coisas e *χωριστός*, separado.

Com relação à riqueza, a posição aristotélica, em geral, não é diferente daquela de Platão. A posição de Platão é evidente: não é possível propor o fim do acréscimo de bens empregando meios honestos (*Leis* V 743a-c). Por meios honestos é possível, no máximo manter a riqueza nivelada. Platão compara a riqueza ao corpo (*Leis* V 728d-e). Do mesmo modo que não são dignos de apreço os corpos belos, fortes, grandes, saudáveis, nem o corpo que reúne opostos a estes, o mesmo se aplica à riqueza. Os corpos que ocupam a posição mediana entre todos os extremos opostos são os de maior temperança e estabilidade. Pois, um extremo torna as almas soberbas e orgulhosas, o outro as torna vis e mesquinhas. A riqueza, segundo Platão,

⁸ O advérbio grego *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*, significa ao mesmo tempo: todo, cada um, qualquer.

deve ser valorada numa escala similar: quando excessiva, gera animosidades e conflitos tanto no Estado como no âmbito particular e quando deficientes geram a servidão. A criação de uma espécie de regra de moderação para a redução da riqueza e da ambição (*pleonexia*) é o fundamento da segurança do estado e da construção de qualquer tipo de ordem política (*Leis* V 736e4-7).

Para Aristóteles, uma determinada quantidade de riqueza é a condição necessária para a felicidade, já que um homem completamente pobre não pode ser feliz. Pois, a felicidade também requer bens exteriores, uma vez que, é impossível praticar belas ações sem os instrumentos próprios (*Et. Nic.* I, 8, 1099a31 ss). A riqueza para Aristóteles é um instrumento, e por essa razão ela deve ter um limite assim como todos os instrumentos: ela deve ser possuída somente na medida necessária à função que ela preenche, ou ao fim no qual ela serve. A riqueza deve ser procurada apenas na medida necessária ao bem viver. Há um justo meio na medida da riqueza. Quem consagra a sua vida a acumular dinheiro e bens materiais não pode se tornar feliz (*Et. Nic.* I, 5, 1096a5-7).

Ainda com relação à riqueza, em que aspecto Aristóteles difere de Platão? Para Platão a dimensão da riqueza deve também ser considerada. Platão defende que a riqueza deve ser moderada, entretanto, para Aristóteles as duas virtudes que se relacionam à riqueza são a moderação e a liberalidade. Pois, não é possível usar os bens nem com mansidão nem com coragem, mas pode-se fazê-lo moderada ou liberalmente (*Pol.* II, 6, 1265a30-35). Outro aspecto é sobre a proposta platônica de fixar a quantidade de bens. Conforme a análise que Aristóteles faz da Constituição de Fáleas (*Pol.* II, 7, 1266b24-40), ele discorda do estabelecimento de uma “igualdade de bens”. Os bens não devem ser igualados, mas ter como objetivo o meio-termo (*ἀλλὰ τοῦ μέσον στοιχαστέον*). A noção de “reciprocidade proporcional” (*ἀντιπεπονθός*) em Aristóteles, não corresponde ao caráter igualitário, mas sim ao teor diferenciado de elementos que promovem a unidade, coesão e harmonia do todo, condições indispensáveis para manter a coesão social e econômica da cidade. Essa “reciprocidade proporcional” é baseada numa concepção de igualdade qualitativa e proporcional do mérito, e não numa concepção quantitativa e aritmética da igualdade (*Et. Nic.* V, 8, 1132b32 ss).

1. Riqueza e pobreza como partes eminentes da *polis*

No Livro II da *Política*, Aristóteles inicia uma investigação sobre a natureza permanente da cidade. Por essa razão analisa diversos regimes e constituições. É nessa análise que surge a crítica a Platão, bem como a Fáleas de

Calcedônia e Hipodamo. Aristóteles inicia a investigação a partir dos seguintes problemas: os habitantes da cidade têm de possuir uma certa unidade. Mas qual unidade? E quanta? E como? O problema teórico é saber o que deve ser possuído em comum; se todas as coisas, se nenhuma, se algumas. O mínimo comum aceitável é o território. O máximo comum, a ser rejeitado, seria a posse comum de bens, mulheres e filhos como é a proposta de Platão.

Para Aristóteles, existem duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude e amizade: a propriedade e a afeição (*Pol.*, II, 4, 1262b, 23-25). A propriedade comum dos bens é contrária ao amor próprio que irradia da individualidade para a propriedade privada. A regulamentação da propriedade deve permitir a cada um dispor de uma esfera de ação individual (*Pol.* II, 7, 1266b, 27 e s.) sendo a desregulamentação a causa da maior parte das revoltas. A causa da revolta não reside na existência da propriedade, mas no desejo desmedido (*ἀπληγία*) de riquezas, que deve ser refreado pela educação.

2. Crítica da propriedade comum dos bens

Para Aristóteles ninguém é capaz de se revelar generoso nem de ser liberal se não exercitar a liberalidade mediante a utilização de bens que possui (*Pol.*, II, 5, 1263b, 12-14). Por essa razão é preferível que a propriedade seja privada, embora que a sua utilização seja comum. É tarefa do legislador definir o modo específico de conseguir isso:

Com efeito, a propriedade deve ser, até certo ponto, comum, mas de um modo geral privada. Assim a separação dos interesses não conduzirá a reclamações recíprocas e alcançará melhores resultados, porque cada um se dedicará ao que lhe é próprio; por outro lado, e segundo o provérbio, a virtude fará que, quanto ao uso da propriedade, ‘os bens dos amigos sejam comuns’. (*Pol.*, II, 5, 1263a, 25-30).⁹

Segundo Aristóteles, o problema da comunidade dos bens em Platão consiste em considerar que a casa (*οἶκος*) e a cidade (*πόλις*) devem ser unitárias, entretanto, devem ser unitárias até certo ponto e em absoluto. A cidade é

⁹ Para as citações da *Política*, foi utilizada a seguinte tradução: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998. E cotejada com a seguinte obra: ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes*. v. 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995.

uma pluralidade que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação:

Se a comunidade de mulheres e bens deve ser compulsiva para lavradores e guardiães, é um ponto que não foi até agora abordado como também não se falou do seguinte: quais serão o regime, a educação e as leis para essas classes? Não é um problema fácil de resolver – mas nem por isso tem menor importância – saber quais as classes subordinadas que contribuem para a preservação de comunidade dos guardiães. (*Pol.*, II, 5, 1264a, 35-40).

De acordo com a proposta de Platão seria impossível fazer o todo feliz, se a maioria das partes, ou todas, ou pelo menos algumas não são felizes. A felicidade não é do mesmo tipo do número par, que pode estar presente no todo sem estar em algumas partes; com a felicidade isso é impossível (*Pol.*, II, 1264b, 16-20).

3. Crítica da dimensão da riqueza da cidade ideal de Platão

A crítica de Aristóteles se situa na afirmação socrática de que é necessário uma vida moderada para bem viver. Nessa afirmação há uma confusão entre as noções de moderado e bem viver. Para Aristóteles essa definição é muito relativa, pois é possível viver uma vida moderada, embora, miserável. A definição satisfatória seria “uma vida moderada e liberal” (*Pol.*, II, 6, 1265a, 33). Essas virtudes separadas conduzem a extremos. A liberalidade separada da moderação conduz ao luxo, a moderação separada da liberalidade conduz à penúria. Estas são as únicas disposições desejáveis na utilização dos bens. Pois não é possível utilizar os bens nem com mansidão nem com coragem, mas pode-se fazê-lo moderada ou liberalmente.

Aristóteles julga absurdo repartir igualmente a propriedade e não se preocupar com o número de cidadãos e, não impor limite à procriação de filhos:

Poderia pensar-se que mais importante do que fixar a quantidade de bens é fixar o número de filhos, de tal modo que sejam gerados mais do que uma certa quantidade a estabelecer, tendo em conta que alguns nascituros não sobreviverão e que alguns casais são estéreis. Descuidar desta questão, como se faz em algumas cidades, acarreta inevitavelmente pobreza para os cidadãos, e a pobreza produz revoltas e crimes. (*Pol.*, II, 6, 1265b, 5-10).

Para Aristóteles, mesmo que exista a igualdade de bens, se estes forem em demasia cai-se no luxo, se estes forem escassos cai-se na pobreza. Por essa razão não basta apenas que o legislador nivele os bens mas que deva ter como objetivo o meio-termo. Entretanto, mesmo que se estabelecesse uma fortuna módica para todos, o resultado seria nulo, pois seria necessário antes uniformizar as ambições dos homens do que os seus bens. Para isto é preciso um sistema de educação fomentado pela lei:

Talvez Fáleas nos respondesse que isto, de fato, é o que ele pretendia ao considerar que os cidadãos devem ser iguais em dois aspectos: a propriedade e educação. Mas seria necessário acrescentar em que consistiria tal educação: que seja uma e a mesma para todos, não é relevante, já que pode ser uma e a mesma mas tal que incline os indivíduos a ambicionar riquezas ou honrarias, ou ambas as coisas. As revoltas não resultam apenas da desigualdade de honrarias, [...] as massas revoltam-se devido à desigualdade de propriedade. (*Pol.*, II, 1266b, 31-39).

Aristóteles afirma que do mesmo modo que um ser vivo é composto de corpo e alma, a alma é composta de razão e desejo (*Pol.*, II, 1277a, 5). Quando o desejo impele os homens, eles comentem injustiças para arrefecê-los:

A avareza humana é insaciável. Ao princípio fica-se satisfeito apenas com dois óbolos, mas, depois de adquirido o hábito, quer-se sempre mais até ultrapassar todos os limites; o apetite é ilimitado por natureza e a maioria dos seres humanos vive para o satisfazer. O ponto de partida para a resolução destas questões seria, de preferência, igualar as fortunas, formando os superiores, por natureza, de modo a não desejarem excessivamente a riqueza, e formando o povo a não ser capaz de ambição, ou seja, mantendo-o numa posição inferior mas sem lhe infligir injustiça. (*Pol.*, II, 1267b, 1-7).

Aristóteles indica que a fortuna e trabalho moderados, a temperança e a filosofia seriam a solução para estes tipos de males, uma vez que, os delitos resultam de excessos e não de necessidades.

5. O papel moderador da classe média

Qual seria pois o melhor regime e o melhor gênero de vida para a maioria das cidades e dos homens?

Aristóteles na *Ética* a Nicômaco considera que a vida feliz é aquela que não é impedida de proceder de acordo com a virtude, e que a virtude consiste no justo meio. Esta mesma norma constitui o critério que permite aferir do

caráter virtuoso ou perverso não só de uma cidade, como também de um regime, pois um regime representa a vida da cidade.

Aristóteles identifica três classes que existem nas cidades: os muito ricos, os muito pobres e a classe média (*Pol.*, IV, 1295b, 42-43). Fundamentando-se no critério do justo meio, Aristóteles julga que em relação à posse dos bens, a riqueza moderada é a ideal já que é a que mais se adéqua aos ditames da razão. Ao contrário, a beleza excessiva, a força extrema, a riqueza desmedida ou os respectivos opostos tais como, a pobreza excessiva, a debilidade extrema e a ausência de honrarias não seguem a razão. No primeiro caso, surgem os ambiciosos desmedidos e os grandes malfeitores, no segundo caso, surgem os criminosos e os pequenos delinquentes. Os crimes e os delitos surgem em função desses excessos.

Para Aristóteles, a cidade deve ser o mais possível composta de elementos semelhantes e iguais. E essa condição só se encontraria precisamente na classe média. Por conseguinte, a cidade governada com base nestes elementos médios será necessariamente a mais excelente de todas:

[...] a classe média é a massa mais estável nas cidades: de fato não cobiça os bens alheios, tal como fazem os mais desfavorecidos, nem as outras classes desejam aquilo que pertence à classe média, tal como os pobres desejam o que é dos ricos. É, pois, em virtude deste não cobiçar, nem ser alvo de cobiça, que a classe média vive sem sobressaltos. (*Pol.*, IV, 1295b, 29-33).

Portanto, Aristóteles julga que a melhor comunidade política é a que provém das classes médias. Nas cidades em que a classe média é mais numerosa, ela serve de contrapeso às outras forças políticas impedindo o aparecimento de extremos antagônicos. Por essa razão é preferível que os titulares de cargos públicos possuam uma riqueza moderada e suficiente, já que, nas cidades em que uns possuem em demasia e outros nada possuem, propiciam o estabelecimento de uma democracia extrema, ou de uma oligarquia pura, ou mesmo uma tirania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Aristóteles, Platão se desviou do problema real. Vale observar que Platão teve razão de associar a questão da economia à questão da medida e da desmedida do desejo de riquezas, assim como Platão está correto ao abordar a questão dos regimes políticos a partir da economia, mas, por outro lado, não tem razão ao pular as etapas e os estágios do pensamento ou da

vida coletiva sem se decidir pela vida dos homens ou pela bondade divina. Há uma natureza com sua ordem e seus próprios fins. Toda economia não é por natureza má. É necessário que o desejo de riqueza sem limite (*ἀπληγία*) encontre no dinheiro o seu lugar e é necessário que o comércio monetário se emancipe dos fins naturais da economia para que a economia se torne uma ameaça para a vida política.

Platão se esqueceu de delimitar os fins naturais da economia, porque ele teve ideias equivocadas sobre a vida doméstica e sobre a sua ética. Aristóteles opõe a Platão uma diferença precisa entre uma boa economia, cujo bem viver comanda todos os atos de produção, de distribuição e de consumo e uma má economia, a crematística, a partir dos quais o dinheiro torna-se meio e fim, subvertendo a ética do bem viver e arruinando a cidade. Em Aristóteles, os domínios da economia, da ética e da política são definidos uns após outros segundo uma ordem sem referência direta à teologia e à vida divina do filósofo.

Para Aristóteles, mais importante do que fixar a quantidade de bens, como julgou Platão, é a de fixar o número de filhos (*Pol. II, 6, 1265b5-9*). De acordo com Aristóteles, tanto Platão quanto Fáleas atribuíram a ambição por riquezas à corrupção da *polis*. Contudo, a solução pensada por ambos não resolveria o problema, pois visam apenas à consequência do problema, mas não a causa. Segundo Aristóteles, mesmo que se estabelecesse uma fortuna módica para todos, o resultado seria nulo, porque importa mais uniformizar as ambições dos homens do que os seus bens e, para Aristóteles, isto só poderia ser feito com a criação de um sistema de educação fomentado pela lei (*Pol. II, 7, 1266b25-31*).

[Recebido em maio 2015; Aceito em outubro 2015]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª ed., 2001. 238p.
- _____. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Ques Garnier, 1961.
- _____. *Metafísica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. v. II. São Paulo: Loyola, 2002a.

- _____. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.
- _____. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GAYET, Jacques L. *Platon et l'économie dirigée*. Conferência na Académie des Sciences Morales et Politiques, Paris, 1944.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Droit et Institution en Grèce Antique. Paris: Flammarion, 1968.
- GERNET, Louis. *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Publ. de l'Inst. De Droit romain de l'Université de Paris, t. XIII, Paris, 1955.
- NATALI, Carlo. *Aristote et la chrématistique, Aristoteles' Politik, Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Patzig G. (dir.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 296-324.
- PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2010.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par Léon Robin. v. I-II. Paris: Bibliothèque de la Pléiade; NRF Gallimard, 1950.
- Platonis Opera. ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Recognovit, brevisque annotatione critica instruxit, John Burnet. Tomus IV. Tetralogiam VIII Continens. OXONII E TYPOGRAPHEO CLAREDONIANO, 1902. Versão digital disponível em: <https://ia802707.us.archive.org/11/items/platonisopera01platgoog/platonisopera01platgoog.pdf>.
- PRADEAU, Jean-Fraçois; BRISSON, Luc. *As leis de Platão*. Tradução Nyimi Campanário; revisão Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 14. ed. Rio de Janeiro: Diefel, 2004.