

INTERDISCIPLINARIDADE: FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

*Valter Duarte Ferreira Filho**

Resumo: Propõe-se nesta comunicação que se interprete em Sócrates a primeira descoberta da existência de laços integrativos, sociais ou políticos, como resultantes de práticas educacionais e em Platão o seu primeiro desenvolvimento, logo seguido de uma interrupção devida à idéia de animal político natural em Aristóteles, cuja influência atravessou mais de vinte séculos até que, como aproveitamento de uma sequência de indicações deixadas por Hobbes, Montesquieu e Rousseau, ambas, a descoberta socrática e o seu desenvolvimento em Platão, teriam reaparecido na Sociologia de Durkheim nas noções de solidariedade mecânica e de solidariedade orgânica. E nessa relação entre Filosofia e Sociologia que não se perca a idéia do direito de nos recriarmos, a nós e às nossas sociedades, segundo os nossos próprios ideais.

Palavras-chave: Descoberta, Filosofia, Sociologia, Solidariedade.

INTERDISCIPLINARIDADE: FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

Quando se fala a respeito de interdisciplinaridade no ensino de Filosofia e de Sociologia penso a partir de um tema que procuro desenvolver na introdução dos mais variados cursos. Trata-se daquilo que pode significar a noção de ser social de Durkheim, um histórico rompimento com a concepção aristotélica de animal político, esta, para nós, tantas vezes apresentada na versão latina de animal social. É um tema do qual vou aos poucos me aproximando ao confrontar a idéia de saber como ato de reprodução - à qual nossa educação oficial nos obriga a chegar - e a idéia de saber como ato de criação, para a qual temos sido alertados por alguns autores mas ainda sem a necessária ênfase para dramatizar a importância de estudar as suas implicações. É nesse confronto que vou encontrar Filosofia e Sociologia como procedimentos intelectuais em diálogo. E esse diálogo me aparece como algo muito mais antigo do que a recente criação da palavra "sociologia" e a influência das chamadas "ciências modernas" nos podem fazer imaginar. Antigo, porém não muito presente na história, pois foi interrompido durante séculos pelo animal político de Aristóteles e pelo muito que inspirado em Platão procurou-se estudar "alma" como instância sobrenatural eventualmente encarnada de nossa existência. Mas, neste ponto, valem a suspeita de que Platão não foi o responsável por essa concepção que des-socializou "alma" - o que certamente ele não pretendia - e a suspeita de que Aristóteles, por tê-la abandonado e trocado por seu animal político, só deixou aos que ainda insistissem e por ela se interessassem a opção de concebê-la como instância sobrenatural sem qualquer traço constitutivo de caráter social.

O que podemos chamar aqui de redescoberta durkheiminiana do ser social não natural e sim educado já havia ocorrido como por um descuido em Hobbes, que não a levou adiante, talvez até porque ela o levasse em sentido contrário ao da sua proposta visando a paz entre os proprietários individualistas e o rei em tempos de guerra entre ambos na Inglaterra do século XVII. Reapareceu em seguida sob uma certa convicção de que se tratava de uma novidade em Montesquieu e em Rousseau, que não a trataram, porque não lhes dizia ser assim importante, como Durkheim viria a fazer, sob imperativos científicos. Mas foi exatamente por isso, por ter que pensar em questões epistemológicas ligadas à afirmação da Sociologia como ciência no sistema de valores dominante nas universidades francesas no século XIX, que Durkheim o redescobriu. A necessidade de demonstrar a existência de uma realidade **sui generis**, que ultrapassaria as realidades fenomênicas reivindicadas como suas

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

pelas demais ciências, o obrigava a ultrapassar também o ser social natural, o animal político de Aristóteles. Então, a redescoberta do ser socialmente formado fez-se uma das conseqüências epistemológicas de sua Sociologia. Hoje, se for lembrada, ela pode levar a outras, isto é, a transformações em termos de valores de conhecimento e em termos de revisão das origens e das estruturas de todos os pensamentos que têm sido designados para nós como ciência ou filosofia.

No entanto, para falarmos em redescoberta, nós pensamos que esse ser social foi um dia descoberto antes, portanto, de seu desaparecimento por negação ou por esquecimento. E devemos atribuir a sua descoberta, pelo menos por ser a mais antiga que até agora pode por nós ser assim reconhecida, a Sócrates. Ele descobriu, para além da formação individual, a função social integrativa ou desintegradora da educação. Para ele, a coesão interna da pólis seria de acordo com a formação dos homens e de acordo com a maneira de agir decorrente dessa formação. Esta idéia, que hoje nos parece tão fácil, tão clara, que fez Sócrates pacientemente tentar mostrar aos jovens atenienses o fato de terem neles próprios o mesmo, seria depois, entre as suas heranças, aquela que acompanharia Platão até o seu último grande trabalho: Leis.

Em seu tempo, porém, diferentes de nós, eles avaliavam o governo de cada pólis também em termos de eficiência militar, ou até predominantemente assim. As formas de governo das quais hoje falamos, pensando-as como formas de administrar produção e distribuição de direitos, de bens e de serviços, ao contrário, eram pensadas como formas de comando; diga-se: como não deixaram de ser, embora o domínio da ideologia liberal force isso a cair no esquecimento. Monarquia, aristocracia, democracia e outras eram então avaliadas pela garantia ou não da soberania de cada pólis, isto é, pela garantia de sua autodeterminação e, assim, da vida e da liberdade de cada um de seus cidadãos ou, na sua outra face, por livrarem-nos da morte, da escravidão ou da tirania nas mãos dos inimigos.

Por isso, a derrota dos atenienses na Guerra do Peloponeso pôs em questão a democracia. Dispersão de forças, discórdia e ameaças constantes de guerra interna em Atenas relatadas por Tucídides no seu extenso trabalho foram atribuídas ao comando democrático. Mas o que Sócrates descobriu além disso foi que certos valores haviam triunfado na democracia ateniense e que eles eram objeto de uma certa forma de educar: a educação sofisticada, uma educação para competir, para ascender politicamente, desenvolvida para formação e proveito individuais. A sofisticação dos atenienses os desagregava, desintegrava a pólis. Era preciso, assim, recomeçar a partir dos jovens o reencontro de uma consciência ateniense que haveria de ser recuperada por uma nova educação voltada para o reconhecimento mútuo de similitudes. Foi então que, na obrigação de negar-se como sofista, Sócrates se disse "filósofo". Foi a primeira vez que, ainda anônimas, pelo menos a segunda, Filosofia e Sociologia se encontraram e se uniram.

"Filosofia", a palavra, e aqui precisamos considerar que em documentos ela aparece escrita pela primeira vez em Platão, veio depois do substantivo "filósofo" e do verbo "filosofar". Ela veio depois de terem sido reconhecidos como especiais tanto um certo tipo de homem quanto um certo tipo de procedimento; quando filosofar identificava o filósofo, não porque ele soubesse nesse sentido que damos ao saber científico, mas porque ele sabia de um modo tal que se podia falar de um saborear não dos sentidos e sim de um saborear intelectual do pensamento e da vida, um saborear sentido por cada um apenas na transformação de si mesmo, o qual hoje até podemos repetir, ainda que nem sempre possamos nos dar conta do seu significado.

"Filosofia", a palavra, veio depois que filosofar, o proceder dos filósofos, intransitivo como todo saborear, ganhou a sua primeira transitividade: ser oposição à Retórica, procedimento persuasivo mestre, chave da educação sofisticada e, assim, dos sofisticados. Ela veio, portanto, depois de Sócrates, como outros gregos, associar saber e personalidade e, através desta, associar saber a procedimento, a ação, porém, ultrapassando-os, procurando fazer os jovens atenienses saberem também transitivamente: fazer com que neles sabedoria, além de sabor, fosse traço de personalidade com transitividade social, que fosse maneira de agir socialmente integrativa.

Por outro lado, ninguém se atreve a dizer até onde em sua obra Platão falou por Sócrates e quando começou a ir além dele ou de sua influência. Nós aqui também não tentamos. Porém, nós estamos tentados ao atrevimento de dizer que em Leis, como antecipamos, a descoberta de Sócrates aparece com maior clareza. Temos também o atrevimento de dizer que é o seu problema que é ali tratado e para o qual Platão oferece uma solução mais amplamente sociológica do que a sua. Mais ampla também do que a solução da República, na qual a coesão política seria produzida por uma divisão hierarquizada de aptidões, de saberes e de funções, isto é, uma divisão do trabalho social portadora de um prévio sentido de unidade geral sob o comando de filósofos polieducados e polivalentes aos quais se obedeceria.

Com efeito, na *República*, Platão não pensava ainda em formar personalidades sociais, ou políticas, para agirem independentemente de comando e produzirem a integração das partes. Em *Leis*, ao contrário, também com centralização em Deus, eles seriam educados sob leis previamente preparadas e explicadas para ulteriormente produzirem coesão social por meio de suas ações. Os homens não as obedeceriam, ou não cumpririam a função integrativa das mesmas, se elas não lhes fossem ensinadas. E lembramos que esta idéia reapareceria, pelo menos, em Hobbes, em Montesquieu e em Durkheim, autor este no qual os conceitos de divisão de trabalho social, de fato moral e de solidariedade orgânica não escondem as raízes platônicas da Sociologia, como o de solidariedade mecânica ou por similitudes não esconde as suas raízes socráticas.

Mas no pensamento de Aristóteles desapareceram o ser social por educação, o saber argumento e o saber personalidade. Não foi através de uma ruptura sem maiores confrontos, alguma espécie de encontro de seu próprio caminho, ou por aí. Eles desapareceram após uma longa argumentação em contrário ao que podia sustentá-los e em uma nítida busca de alternativas para substituí-los a serem encontradas a partir de um novo sistema de pensamento. Nada foi de um momento para outro, nem poderia ser. Foi um programa, um projeto para superar Platão, os sofistas, enfim, a disputa intelectual ateniense. É claro que romper com o pensamento de Platão exigiu muito mais, ou quase todos os seus esforços por motivos que foram desde a grandeza do trabalho platônico à influência deste em sua formação filosófica. Mas o rompimento era mesmo com todos os ideais educacionais em torno dos quais os gregos haviam vivido. Isto porque a organização do saber em Aristóteles construiu-se vinculada a um projeto helênico de domínio e organização do mundo que fora idealizado na Macedônia por ele, por Hermias e por outros, talvez; projeto o qual Felipe II apoiou, sob o qual provavelmente fez do próprio Aristóteles educador de seu filho Alexandre e para o qual derrotou os gregos na Batalha de Queroneia por volta de 338 a.C., marco final do chamado "mundo grego", marco final, portanto, da história de ideais educacionais geradores de polêmicas aos quais a filosofia aristotélica não daria seqüência.

Política e pensamento de pretensões universalistas tiveram pela frente então uma diversidade de povos e de costumes. Para elas, no entanto, não foi elaborado nenhum projeto educacional universalista. Não cabia educar o mundo, formar todos os seus homens, e sim impor a todos uma nova ordem, uma ordem com ou sem hierarquia de povos (neste ponto Aristóteles e Alexandre divergiram), uma nova ordem para a qual Aristóteles fez de sua filosofia o modelo que se construiu como uma filosofia de referência a modelos perfeitos. Para ela, o que era para tudo, o modelo maior: Deus, fundamento absoluto da verdade, do indiscutível e, por isso, da não-dialética, da não-retórica. Filosofia de uma ordem geral natural que devia ser reproduzida como determinante de todas as hierarquias, para determinar por ela os que seriam senhores e os que seriam escravos para os quais a escravidão seria "conveniente e justa" (ARISTÓTELES, 1255a,1-5). Por isso, nenhuma educação, nenhum ideal de homem, nenhum ideal de ser social, todos sob imutável ordem universal.

O saber, então, perdeu o sabor, perdeu a sua condição de argumento, perdeu o direito de ser personalidade, ou traço de personalidade, vamos dizer assim. Ou não perdeu nada, porque jamais deixou de ser tudo isso. Os homens é que tiveram de acreditar em seu fim para vivê-lo em outras criações as quais os salvassem dos limites ali impostos: os limites da ordem modelo. Ordem, obediência, tudo acima dos povos, dos homens, das suas particularidades, porque todo universal seria superior, mandante, subordinador.

Por outro lado, se nós examinarmos hoje o que seria para alguns a divisão de ciências feita por Aristóteles, vamos encontrar Dialética e Retórica entre aquelas que seriam as ciências poéticas como a música, a ginástica e outras indicadas como atividades sem objeto e inconseqüentes enquanto conhecimento, quando muito relacionadas por serem adestramentos diversos do corpo ou da mente. Podemos saber, então, como tais expressões da polêmica educacional ateniense foram abandonadas, até com certo desprezo, sem dúvida, e o que isso significaria na nova ordem. A grande descoberta de Sócrates estava vencida.

É certo que o pensamento de Aristóteles não dominou inteiramente nem o mundo de Alexandre nem o mundo helenístico que o seguiu. Pelo contrário, como instrumento de um domínio de pretensões universalistas que era, veio a perder seu apoio político na própria desintegração do império macedônico em dinastias independentes. Sua recuperação, ou renascimento, veio sempre na medida em que suas raízes políticas e religiosas foram esquecidas ou minimizadas pelo interesse ou pela crença em encontrar em seu interior o conhecimento puro, o instrumento puro do saber, a lógica pura e assim por diante; sempre que acreditaram como independente de todos os valores aquilo que Aristóteles criou para conduzir tais valores e para ser modelo de seu mundo politicamente concebido. Enfim, foi recuperado ou renasceu sempre que representou a vitória do ideal do saber puro, mas como saber

ciência, universal, não como saber sabor, porque saborear é sempre particular, íntimo, como um dominador do mundo não pode permitir.

Por isso, mais tarde, em uma Europa sob novo ideal universalista, o da "Cristandade", o seu pensamento encontrou resistências mas foi, digamos, reconsiderado. Era preciso. Seu Deus não era criador como o Deus dos cristãos, mas era um Deus único ao qual se podia vincular uma lógica única e uma ética única. O problema era a sua "filosofia da natureza". Nela estava o perigo. Sob um Deus não-criador a natureza era uma ordem que se voltava para ele com seus seres imperfeitos hierarquizados pelas relações entre si e de cada um deles com o modelo perfeito. Sob um Deus criador, porém, a natureza podia significar uma nova ordem a ser descoberta e demonstrada em oposição à ordem hierarquizada a partir do papa que havia sido erguida pela Igreja como o único caminho a ser seguido para Deus, como o único caminho da salvação. A natureza podia ser um modelo em contrário à ordem desejada pela Igreja.

De fato, se for possível fazer uma história daquilo que seria o conhecimento da natureza em tempos do Deus criador dos cristãos, ela chegará à chamada "Revolução Científica Moderna" quando a ciência triunfou como uma nova forma de praticar religião exatamente por fundamentar os modelos naturais na criação divina e por pretender ser ela própria o fundamento de uma nova ordem política, a liberal, que por sua vez triunfou sobre outras que para isso foram propostas mas foram vencidas por essa que os seus criadores ingleses posteriormente espalhariam pelo mundo no processo chamado de "civilização".

Assim, se a ciência fundamentava a política, pois especialmente o equilíbrio da Física newtoniana fundamentava o ideal de equilíbrio de poder (justiça) entre os proprietários privados grandes possuidores de dinheiro, a natureza tinha obrigatoriamente que ser o seu fundamento porque fora criada por Deus, ser supremo indiscutível, não-dialetizável como todas as suas criações. E mesmo quando foram esquecidas as raízes políticas e religiosas das ciências, a natureza, tratada como uma ordem em si mesma sem criador, continuou a ser exigida como o fundamento de todas aquelas para as quais se pretendia reconhecimento.

No século XIX, ainda sob o ideal do saber ciência, do saber ato de reprodução, a palavra "sociologia" foi criada por Augusto Comte para substituir a palavra composta "física social" antes criada por Saint-Simon. Esta substituição não alterou o ideal inspirado na Física newtoniana, na Revolução Industrial e nas relações que esses dois autores julgaram existir entre ambas: o ideal de construir uma ciência, um conjunto de conhecimentos sistematizados, sob métodos bem definidos e excludentes de procedimentos "teológicos" e "metafísicos", a respeito de fenômenos sociais. Sua finalidade seria a de levar às sociedades um progresso espiritual inspirado no progresso técnico que o seu modelo epistemológico teria proporcionado ao ser aplicado na produção. A interpretação era discutível, mas isso não impediu o desenvolvimento e a grande influência do ideal positivista.

A novidade era a importância epistemológica da aplicação do conhecimento. Esta, além de testá-lo, era o meio de selecioná-lo. Porém, mesmo não sendo preciso conhecer toda a natureza, era preciso que todo conhecimento científico fosse ainda a respeito de um de seus tipos de fenômenos, fosse a respeito de alguma "natureza", alguma realidade fenomênica própria. Por isso, pensar em construir uma ciência das sociedades ou dos fenômenos sociais implicava definir a natureza daquilo que fosse o seu objeto: o que fosse social. Então, em uma linha em que não se afastava do animal político de Aristóteles, Augusto Comte indicou a fonte das sociedades como sendo a natureza gregária dos homens. Desse modo ele fundamentava a sua Sociologia em algo natural e, embora não fundamentando a natureza humana em Deus, buscava nela própria o fundamento de sua ciência do mesmo modo como havia sido feito em outras.

Mas este seria o ponto atacado por Durkheim quando este veio enfim a questionar o tipo de natureza da qual Augusto Comte se valia para fundamentar a sua Sociologia. Em rigor, para Durkheim, segundo a proposta positivista, o fundamento seria a natureza humana e não uma realidade social. Sem dúvida, a Sociologia assim não teria objeto próprio, não teria a sua própria natureza, não teria realidade fenomênica própria e seu "domínio se confundiria com o da Biologia e com o da Psicologia" (DURKHEIM, 1977, pg.1).

Por outro lado, para resolver essa questão era preciso superar um certo obstáculo até então não afastado da idéia de natureza: a noção de corpo. Em princípio, nada, a não ser o que se chamava de "razão", parecia ser natural sem ser corpo. Desde a idéia de Hobbes de toda realidade ser corpórea, havia na cultura empirista uma certa substituição desta pela idéia de toda natureza ser corpórea. Porém, para Hobbes, nem todo corpo seria natural. As sociedades seriam corpos artificiais e, tanto na sua classificação de ciências no Leviatã quanto na do De Corpore, seriam objeto de uma ciência chamada Política. Foi uma importante solução teórica, sobretudo para

aquele tempo em que se fazia de modo explícito ciência como argumento político fundamentado em Deus, como interpretação dos desígnios divinos, porque falava de uma opção dos homens por um caminho para a vida em condições de justiça natural. E esta seria possível somente em corpos artificiais, em sociedades, desde que os homens naturais representassem as suas partes ou, de outro modo, vivessem o corpo artificial por representação.

É certo que no tempo de Hobbes não havia ainda a preocupação de afirmar uma ciência a partir da demonstração de uma realidade própria, toda e somente sua. Os valores científicos ainda estavam por se afastar dos valores religiosos embora fossem levar a influência destes últimos adiante, inconscientemente, até com a ajuda de cientistas ateus. Assim, em tese, o problema pôde ser resolvido em relação às exigências próprias do século XVII na Inglaterra. Todavia, nem nas discussões teóricas nem na prática a proposta de Hobbes foi sequer entendida ou aceita.

A solução viria de uma leitura apurada que Durkheim fez da definição de “leis” de Montesquieu. Ele a fez, certamente, mesmo que talvez não a tenha indicado. Montesquieu escreveu: “as leis, no significado o mais extenso, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (MONTESQUIEU, 1933, pg.12). Tal sentença, claramente inspirada na Física newtoniana, se não procurasse ir além do mundo físico, deveria dizer: “relações necessárias que derivam da natureza dos corpos”. No entanto, por ser pensada para corresponder às relações entre leis jurídicas e costumes dos povos, ela foi para além das relações entre corpos, ela foi para relações entre valores e vida social dos homens e assim referiu-se a estas como possuidoras de realidade para além dos corpos, como coisas, o que os corpos também podiam ser, mas sob o reconhecimento de que a noção de corpo não podia ser estendida para todas as realidades.

Em *As Regras do Método Sociológico*, no segundo capítulo, o das regras relativas à observação dos fatos sociais, “a primeira regra e a mais fundamental consiste em considerar os fatos sociais como coisas” (DURKHEIM, 1977, pg.13). Era esse o tipo de natureza dos fatos sociais à qual Durkheim se referia: uma natureza para além dos corpos, com existência própria, independente das manifestações individuais nas quais apareceria como realidade exterior a eles, isto é, independente dos corpos através dos quais inevitavelmente tinha que se manifestar. Não seria uma existência a estender os homens; não seria uma seqüência da natureza humana ou de sua evolução. Seria uma ruptura com ela, uma descontinuidade, como podemos dizer inspirados por Bachelard.

Por isso, todo social pode ser pensado como uma ruptura com os corpos, pode ser pensado como oposto aos corpos. Porém, como se fosse uma revanche dos corpos contra os valores que os ultrapassam, mesmo quando pensamos em realidades não corpóreas, temos dificuldade de pensar em subsistência de coisas que não possam ser incorporadas. De certa forma os corpos parecem impor que nada possa ser realidade sem que através deles se expresse. Isto é válido para toda realidade, social ou não, que foi posta em um corpo, que foi posta em algum tipo de matéria. Da mesma maneira que a partir de Bachelard pensamos que toda realidade racional precisa de resistência para se realizar, seja de argumentos aos quais se contraria ou de matéria que se contraria para que lhe seja dada uma nova organização ou uma nova forma, a realidade social contraria os corpos nos quais se realiza. Daí Durkheim dizer que educação é um processo coercitivo, um processo que precisa vencer resistências para estar nos corpos. Isto porque não é neles o lugar no qual os fatos sociais têm origem e sim na vida coletiva, sempre representada por eles, é certo, mas que não tem neles isoladamente considerados ou somados essa sua origem. Aqui, então, a noção de descontinuidade nos salva. “Está bem longe de existir no todo devido ao fato de existir nas partes, mas ao contrário existe nas partes porque existe no todo” (DURKHEIM, 1977, pg.7). como disse Durkheim e como ainda inspirados por Bachelard podemos estender nossa compreensão a respeito desta extensão do “um por todos e todos por um” com a qual Alexandre Dumas provavelmente lembrou a fórmula do contrato social de Rousseau.

Por outro lado, a relação entre todo e partes à qual Durkheim se refere traz a sensação de que os valores sociais se impõem a nós e em nós e de que não temos recursos contra eles, que não temos como resistir. Mas tal sensação é apenas um dos excessos resultantes de sua obsessiva preocupação em isolar o objeto de estudo da Sociologia. Se nós lembrarmos a descoberta de Sócrates e a sua luta em Atenas talvez possamos chegar a uma noção mais adequada da medida em que isso está sujeito a nos influenciar e da medida em que podemos pensar em ir além dos limites que nos são impostos de fora. Sócrates foi uma resistência aos valores dominantes da educação de seu tempo. Resistiu argumentando contra eles, encorajando jovens a vencê-los e a encontrarem outros valores: aqueles que ele acreditou serem próprios para a coesão social dos atenienses. Sentiu, certamente, que os valores contra os quais lutava eram coercitivos. Foi posto diante da alternativa de aceitá-los, por meio da

negação aos que lhes pusera em contrário, ou morrer. Não os aceitou. Não devolveu o seu corpo aos valores que negava e desse modo não indicou aos jovens o humilhante retorno ao que em si haviam superado. Naquelas condições aceitar a morte não era renunciar à vida. Os valores com os quais defendera o direito de duvidar, de negar, de discutir e de criar podiam permanecer em outros. Morrer ali era dizer que nem corpos nem seres sociais podem se aceitar como postos e estabelecidos, como definitivos. Era o que hoje, se quisermos, podemos encontrar nas relações entre Filosofia e Sociologia: o direito de nos recriarmos, a nós e às nossas sociedades; o direito de tentarmos ser os nossos próprios ideais.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *The works of Aristotle*. Tradução para o inglês de W. D. Ross. "Great Books of Western World". Vol. I e II, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- BACHELARD, Gaston. *La Formation de L'Esprit Scientifique*. 13^e édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- COMTE, Auguste. *Cours de Philosophie Positive*. Tome quatrième. Paris, Schleicher Frères Éditeurs, 1908.
- _____. *Opúsculos de Filosofia Social: 1819 - 1828*. Tradução de Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre, Editora Globo, 1972.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. Tradução de J.M. de Toledo Camargo. Rio de Janeiro, Cia Editora Forense, 1970.
- _____. *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 8^a ed., São Paulo, Cia Editora Nacional, 1977.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London, Everyman's Library, 1983.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1966.
- _____. *Aristóteles*. Tradução de José Gaos. México, Fondo de Cultura Economica, 1992.
- MONTESQUIEU. *De L'Esprit de Lois*. Paris, E. Flammarion Editeur, 1933.
- PLATÃO. *Obras Completas*. Tradução para o espanhol de Maria Araujo e outros. 2^a ed, Madrid, Ed. Aguilar, 1969.
- ROUSSEAU, Jean - Jacques. *Du Contrat Social*. France, Éditions Mouton, 1943.