

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Programa de Pós-graduação em Filosofia**



Dissertação

**A educação para a responsabilidade moral e sua dimensão política em  
Aristóteles**

**Simoni de Ávila Tomaschewski**

Pelotas, 2014

**SIMONI DE ÁVILA TOMASCHEWSKI**

**A educação para a responsabilidade moral e sua dimensão política em  
Aristóteles**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Sérgio Ricardo Strefling  
Co-orientador: Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Pelotas, 2014

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (orientador) - UFPel

---

Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss – UFPel

---

Prof. Dr. Ricardo Antônio Rodrigues - UFRA

## **Agradecimentos**

A realização deste trabalho e a conclusão de meu mestrado não teriam sido possíveis sem a ajuda e a colaboração de algumas pessoas. A elas o meu agradecimento:

Ao meu orientador, atencioso e sempre solícito Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling, pela dedicação, paciência e pela orientação competente que me dedicou em cada passo da pesquisa.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss, pelas sempre muito oportunas observações e críticas ao meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Manoel Vasconcellos, pela amizade e incentivo para que este mestrado fosse realizado.

Aos demais professores do PPGFil-UFPel com os quais tive o prazer de cursar disciplinas e submeter meus artigos para avaliação.

Ao meu marido, Jarbas, que sempre me incentivou e me ajudou para que este projeto fosse concluído e que em muitos momentos fez programações com as crianças para que eu pudesse me dedicar a este estudo.

Aos meus amados e queridos filhos, Helena e Joaquim, pela compreensão e carinho com que encararam os momentos em que não pude estar com eles.

## Resumo

TOMASCHEWSKI, Simoni de Ávila. **A educação para a responsabilidade moral e sua dimensão política em Aristóteles**. 2014. p. 96 Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

O objetivo deste trabalho é explicar o papel da educação na formação das virtudes, a partir de duas dimensões fundamentais em Aristóteles: a ética e a política. Partindo de uma análise da gênese da cidade, que surge inicialmente para atender as necessidades da vida, mas serve ainda a outro fim – o bem viver -, observamos que, através da educação e das leis, a cidade ampara e direciona as morais individuais, contribuindo na formação moral do caráter de cada um. Desta forma, ela é colocada como pressuposto para a efetivação da vida moral. Se o objetivo da vida humana é o bem viver, a felicidade (*eudaimonia*), e se isso só é possível de modo comunitário, haveria então a necessidade de uma preparação dos indivíduos à vida na sociedade política. A presente pesquisa busca esclarecer como o princípio de formação de hábitos, em consonância com a virtude, tem enorme importância para a compreensão da relação entre virtude e educação. Para tanto, Aristóteles destaca a importância do começo, de formarmos bons hábitos desde o início de nossa vida. O hábito deverá ser a principal forma para educar o indivíduo na prática da virtude porque não existem regras predeterminadas acerca de como uma pessoa virtuosa deva atuar. Finalmente, o ato moral não depende somente do hábito, mas também da persuasão da razão. O sujeito, por mais determinado que esteja psicologicamente por seus hábitos a agir de certo modo, no momento da ação, pode escolher agir diferentemente. É este sentido prático que o filósofo precisa supor em cada ação do sujeito para lhe atribuir à responsabilidade moral de seus atos.

**Palavras-chave:** Aristóteles; política; ética; hábito; educação.

## Abstract

TOMASCHEWSKI, Simoni de Ávila. **The education to the moral responsibility and its political dimension in Aristotle**. 2014. p. 96 Dissertation (Master Degree) - Postgraduation Program in Philosophy. Federal University of Pelotas.

The aim of this study is to explain the education role into the virtues formation from two fundamental dimensions in Aristotle: the ethic and the politics. Based on a genesis analysis of the city that initially appears to serve the life needs, but which also serves to another reason – the good living -, we observed that, through its education and its laws, the city supports and leads the individual morality contributing to the nature moral formation of each person. This way, it is considered as assumption on the effectuation of moral life. If the aim of human life is the good living, the happiness (*eudaimonia*), and if this is only possible through the community mode, so there would be the necessity of individual preparation regarding to the life in the political society. The current study tries to clarify how the principle of forming habits, in harmony with the virtue, has great importance in order to understand the relation between virtue and education. Therefore, Aristotle emphasizes the importance of the beginning, to form good habits since the beginning of our lives. The habit must be the main form to educate the individual in the virtue practice because there are not predetermined rules regarding how a virtuous person must act. And finally, the moral act does not depend on the habit only, but also on the reason persuasion. The individual, even being psychologically determined by his habits, to act in a certain way, in the moment of action this one can choose to act differently. It is this practical sense that the philosopher needs to suppose in each action of the individual in order to attribute the moral responsibility of his acts.

**Key words:** Aristotle; politics; ethical; habit; education.

## Sumário

<b>1</b>	<b>Introdução.....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>A dimensão política da ética aristotélica .....</b>	<b>10</b>
2.1	A gênese e a finalidade da <i>polis</i> .....	12
2.2	As leis, a estrutura da cidade e as formas de governo .....	22
2.3	A <i>eudaimonia</i> : fim último em Aristóteles.....	40
2.4	A comunidade política como pressuposto para o sujeito ético .....	47
<b>3</b>	<b>A função da educação na ética das virtudes .....</b>	<b>54</b>
3.1	A formação das virtudes .....	59
3.2	A educação como meio para a virtude.....	64
3.3	A proposta pedagógica .....	75
3.4	A responsabilidade moral .....	85
<b>4</b>	<b>Conclusão .....</b>	<b>90</b>
	<b>Referências .....</b>	<b>93</b>



## 1 Introdução

A educação dos jovens sempre foi motivo de preocupação acadêmica, desde a antiguidade até nossos dias. Aristóteles, assim como seu mestre Platão, contribuiu significativamente com este problema, e propôs uma educação integral do homem, visando o bem viver. Neste estudo, pretendemos analisar como Aristóteles trata a educação no seu contexto ético e político, procurando responder algumas questões como: Se para o filósofo a *polis* é onde e somente o homem pode desenvolver suas virtudes, a qualidade da estrutura política e social está diretamente ligada à qualidade das ações do homem? A partir da relação fundamental entre sociedade e indivíduo, como o homem desenvolve as virtudes morais? A educação desempenha um papel decisivo na formação do caráter do jovem ou é apenas meio para assimilar normas sociais? As respostas destas questões são fundamentais para se pensar a ética aristotélica.

Este trabalho será dividido em duas partes. Num primeiro momento, apresentaremos a dimensão política da ética aristotélica, partindo de uma análise da formação e do escopo da cidade que, conforme sua natureza possui uma finalidade ética que é o “bem viver dos cidadãos”. A cidade, através de sua educação e de suas leis, ampara e direciona as morais individuais, contribuindo na formação moral do caráter de cada um. Desta forma, ela é colocada como pressuposto para a efetivação da vida moral. Esta finalidade se manifesta na cidade excelente, conforme afirma Aristóteles nos livros VII e VIII da *Política*, onde concentraremos nossos estudos.

Num segundo momento, trataremos especificamente da questão da educação na formação das virtudes morais, embora a educação nem sempre tenha sido reconhecida pelos estudiosos como importante em sua obra - é um dos grandes temas presentes nela. Ela vincula-se, em outros aspectos, a uma teoria da virtude

moral e a uma concepção de cidadania. A importância atribuída à educação está diretamente associada à ideia de que, se o objetivo da vida humana é o bem viver, e se isso só é possível de modo comunitário, haveria então a necessidade de uma preparação dos indivíduos para tal. Nesse sentido, tal concepção deve ser buscada a partir de duas dimensões fundamentais, a saber: a ética e a política. Na dimensão ética está vinculada a ideia de um indivíduo cultivado nas virtudes e o ideal do bem viver (*eudaimonia*). Na dimensão política está associada à concepção de que o “ser do homem” é encontrado em sua condição política (*zoonpolitikon*) e, em sua vida praticada dentro da esfera comunitária da *polis*. Trata-se de duas dimensões indissociáveis, pois sem o cultivo do caráter, mediante a prática de hábitos virtuosos, seria difícil projetar uma *polis* orientada ao bem comum. Por outro lado, sem a *polis* e suas instituições éticas a realização plena do ser do homem na forma do bem viver seria impossível.

Nesta pesquisa, o método utilizado consistiu na leitura analítica da obra de Aristóteles e de alguns comentadores, sendo realizada a análise textual, temática e interpretativa dos textos. Sob a orientação de especialistas, redigimos a presente dissertação. Com este estudo, pretendemos demonstrar a proposta educativa de Aristóteles através do contexto ético e político.

## 2 A dimensão política da ética aristotélica

É fundamental para o entendimento do comportamento moral em Aristóteles, perceber que o ético e o político se misturam. Isto porque, de acordo com a teleologia aristotélica, a análise das noções de bem, entendido em sua faceta individual como “bem singular”, e em sua faceta coletiva como “bem comum”, está a apontar para uma unidade de princípios. Cabe à Política, entendida por ele, como a ciência maior, estabelecer os ditames da vida em comunidade, regendo as leis, regras, diretrizes, normas, valores, administração e pedagogia.

Aristóteles promoveu pela primeira vez um estudo específico da virtude ética, isto é, da virtude do caráter, através do conceito de *ethos*<sup>1</sup>. O caráter designa uma disposição adquirida pelo hábito, da parte sensitiva da alma, que se situa entre a parte vegetativa e a parte racional<sup>2</sup>.

Aristóteles trata desta questão, nutrindo sua reflexão sobre a *práxis*, a partir de três grandes heranças: a aristocrática, a sofística e a platônica, que põem em concorrência os valores do belo, do útil e do Bem. Ele procura conciliar a exigências legítimas e divergentes do costume, da lei e da palavra e organiza, de forma original, as relações entre a pedagogia, a moral e a política. Essa preocupação com a síntese o faz inventar novo estudo, a ética. Mas para entender esta colocação é necessário compreender o significado que Aristóteles dá ao *ethos*.

O *ethos* individual ou coletivo, decifrável nos comportamentos que se podem observar ou classificar, dá-se como produto da natureza ou de condicionamentos educativos e sociais que o indivíduo pode sofrer. Mas, se o estudo dos caracteres se

---

<sup>1</sup> Significa os costumes e os traços comportamentais, ou seja, a maneira de viver.

<sup>2</sup> Aristóteles faz uma divisão da alma, que ele chama de partes ou faculdades: A parte vegetativa referente às plantas; a parte sensitiva referente aos animais e a faculdade do intelecto, que somente ao homem pertence.

limitasse a isto, seria o esboço do que as diversas ciências humanas buscam realizar, seria uma ciência dos costumes e não uma ética. No entanto, o objetivo de Aristóteles é claro: trata-se de esclarecer “como nos tornamos bons”<sup>3</sup>, ou mais precisamente, de como os adultos podem tornar-se bons. Desta forma, ele define um projeto moral e prático.

O juízo prático só pode ser apurado e os princípios da ação reta só podem ser descobertos, se a faculdade de desejar for primeira tornada temperante, graças a bons hábitos adquiridos desde a infância e exercitados durante toda a vida. Sobre este ponto concentraremos nossas investigações: se a força do hábito é o que determina a formação moral do caráter, a vida ética não recai num processo de adaptação de cada um a uma norma coletiva? O hábito pode ser instrumento a serviço de boas ações?

Um exame sobre o valor do hábito e da educação permitirá esclarecer estas questões, mas sua compreensão deve passar pela análise das relações entre o indivíduo e o coletivo ou, de modo mais geral, entre o ético e o político. Mas há algumas divergências a respeito deste assunto. No livro I da *Ética à Nicômaco*, a ética aparece como parte (ou introdução) desta “ciência arquitetônica”, que é a política e que tem por fim o bem do homem; ela possui finalidade específica, o bem do indivíduo, cuja realização é amplamente condicionada pelo bem da cidade. No entanto, no livro VI, quando estabelece as diversas formas de prudência<sup>4</sup>, Aristóteles parece conceder à ética mais autonomia; tendo por fim “saber como conduzir o que nos é próprio”<sup>5</sup>, ela se desenvolve ao lado da economia doméstica e da política, a qual comporta, por sua vez, dois aspectos: a prudência legislativa e a prudência “política” (no sentido restrito da ação política). Todas essas disciplinas se tornam elementos desta “filosofia dos assuntos humanos” que Aristóteles trata na última parte da *Ética à Nicômaco*.

Essas divergências entre os textos significam que o problema das relações entre ética e política não pode ser resolvido pela simples leitura das declarações de

---

<sup>3</sup> EN,II, 2, 1103b 28.

<sup>4</sup> Ibid, VI, 7, 1141b 21.

<sup>5</sup> Ibid, 8, 1142 a 10-11.

princípios de Aristóteles, mas se faz necessário um olhar mais aprofundado para observar como o filósofo trata estas relações efetivamente. O que se constata de imediato é que são extremamente variáveis. Estas variações situam-se nas definições de um lado da ética e, de outro, do político. As mesmas se intensificam a medida que se estudam os regimes políticos quanto a sua retidão, ou seja, quanto mais imperfeitos são os regimes mais se intensifica a complexidade do estatuto entre o ético e o político.

## 2.1 A gênese e a finalidade da *polis*<sup>6</sup>

A cidade é por seu gênero comunidade (*koinonia*) natural; nela se manifesta, como em toda a comunidade natural, o “impulso” (*horme*)<sup>7</sup> que empurra os homens uns em direção aos outros e que caracteriza sua sociabilidade natural, capaz de ascender a forma mais perfeita e mais elevada da vida social, a vida política (*zoon politikon*). Dessa maneira, ela surge para atender às necessidades da vida, mas também serve para o fim de viver bem. Mas, se na forma inicial essa associação era conforme a natureza, do mesmo modo o é a cidade, pois esta é o fim daquela primeira associação, e a natureza de uma coisa é justamente seu fim. Dizemos que um ser é perfeito quando ele está conforme a natureza.

---

<sup>6</sup> É o espaço onde ocorre a mais excelente experiência humana de vida em comunidade. A partilha simbólica e existencial da mesma língua, costumes, cultos e estatutos cívicos, sob um mesmo **regime** (*politeia*) e em vista de um **interesse comum** (*sympheron*), formam a **comunidade política** (*koinonia politike*). A comunidade política decorre de dois fatores constitutivos: um funcional e um orgânico. O primeiro resulta dos **laços jurídicos** (*dikaion*) entre os indivíduos abrangidos pela mesma ordem constitucional; o segundo deriva dos **laços de amizade** (*philia*) fundada em critérios de natureza ética e genética. A ideia de **ethnos**, que poderíamos traduzir por “povo”, no sentido de “congregação de indivíduos de condição comum”, liga-se intimamente a ideia de **genos**, que poderíamos traduzir por “reunião de indivíduos vinculados por nascimento a um antepassado comum” (mais anacronicamente por raça). Um **genos** corporiza-se em **oikos** (família ou casa) quando a uma associação de indivíduos vinculados por laços maritais e paternos se juntam indivíduos ligados por vínculos servis. Um conjunto de casas e famílias por seu turno forma uma **kome** (aldeia), um conjunto de aldeia forma uma **phratia** (aldeamento), um conjunto de aldeamentos constitui uma **phyle**, isto é uma tribo. Quando várias tribos se associam num quadro estável e coerente de crenças e costumes em vista de interesses comuns de sobrevivência, temos as bases lançadas da **polis**. **Família** (*oikos*), **aldeia** (*kome*) e **cidade** (*polis*), são por assim dizer os três níveis concêntricos que travejam a vida humana em **comunidade** (*koinonia*) (CENCI, 2012, p. 79-83).

<sup>7</sup> Pol, 1, 2, 1253 a 29.

A cidade é produto da evolução, não surgiu imediatamente. O homem partiu da vida simples, em dupla, à existência política, passando pelos estágios intermediários da família e da aldeia. Entre as várias comunidades, há diferença quantitativa (as mais antigas reúnem em geral mais gente), mas principalmente uma diferença qualitativa: cada nova comunidade vê surgir nova forma de laço social e possui finalidade específica. As comunidades inferiores estão integradas nas comunidades superiores; da qual se tornam parte, sem, contudo perder sua especificidade. As comunidades iniciais são simples: são as do homem e da mulher, do pai e do filho, ambas voltadas para a sobrevivência da espécie; é a do senhor e do escravo, consagrada à sobrevivência dos indivíduos. A família e a cidade são comunidades organizadas, quer dizer, comportam não somente elementos (os indivíduos), mas partes.

Todas as comunidades humanas organizadas têm finalidade econômica. A família ou o lar (*oikia*) permitem assegurar a satisfação cotidiana das necessidades elementares: a aldeia, regulando as trocas entre as famílias separadas<sup>8</sup>, permite ampliar o campo das necessidades; a cidade, enfim, dá acesso ao estágio da autarquia econômica. O homem, além de demonstrar seus afetos, é capaz de perceber e de tornar manifestos aos outros o útil e o nocivo, graças à linguagem (*logos*), do qual é dotado. As comunidades são formadas em função do que parece bom aos homens e, inicialmente, em função de viver. No entanto, se faz importante esclarecermos este propósito. Se o homem tem desde a origem a capacidade de propor fins (como o testemunha a definição do “senhor” como homem tendo a aptidão de prever)<sup>9</sup>, as comunidades não nascem de cálculos ou de projetos deliberados. São um impulso ou uma tendência natural que leva as comunidades simples a se reagruparem em famílias, após em aldeias, para melhor garantir a satisfação de suas necessidades. Aqui é a natureza que cumpre seu próprio fim; também a inteligência pode ser utilizada como meio. Mas esta gênese espontânea não é responsável pelo surgimento da cidade.

---

<sup>8</sup> Ibid, I, 9, 1257 a 22.

<sup>9</sup> Ibid, I, 2, 1252 a 32.

O fim posto ao ser humano pela natureza não é unicamente a satisfação das necessidades, o interesse não é o único motivo de estabelecer relações com o outro, mas estas relações se estabelecem também por prazer e amizade. A análise aristotélica parte de um homem já em relação com outros como parceiro ou membro de uma comunidade. Então os seres humanos experimentam, desde o início, as vantagens materiais e afetivas que traz o convívio com outros. O estágio da aldeia amplia as relações entre os homens, porém não muda fundamentalmente sua natureza; surgem os primeiros contratos regulando as trocas, os cultos e costumes coletivos e esboça uma forma de vida política através da realeza patriarcal<sup>10</sup>.

A cidade tem finalidade eminente, “da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma”<sup>11</sup>. Esta finalidade, que pode se qualificar de ética, não surge imediatamente, mas ela surge na prática da vida comum. Aristóteles manifesta esta evolução: “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”<sup>12</sup>. Mas como podemos compreender esta concepção de comunidade natural em busca do “bem viver”? É importante aqui esclarecer certas dificuldades em relação ao que se chama organicismo político de Aristóteles, refletido através da comparação da cidade a um organismo vivo. Como podemos compreender esta relação? A resposta depende da compreensão que se tem das relações entre cidadão e cidade.

A cidade é comparada a um animal, no qual as partes (indivíduo e famílias) não podem ser separadas do todo: o homem fora da cidade não é homem, é besta selvagem ou deus, como as mãos ou os pés dos cadáveres não são mais verdadeiras mãos e verdadeiros pés<sup>13</sup>. “Deve haver uma harmonia das partes em relação ao todo para que não ocorram mudanças descabidas tanto em relação ao animal quanto ao regime político”. Esta ideia é reencontrada analogamente quando o Estagirita ressalta o valor da educação da cidade: “Não se deve acreditar que cada

---

<sup>10</sup> Ibid, 2, 1252b 20.

<sup>11</sup> Ibid., III, 9, 1280b 35.

<sup>12</sup> Ibid., I, 2, 1252b 29-30.

<sup>13</sup> Ibid, I, 2, 1253 a 20-29.

cidadão deve julgar-se útil por si próprio, mas sim em função da cidade, visto que cada um é uma parte dela”<sup>14</sup>.

As espécies animais e os tipos de constituições políticas podem ser estudados segundo métodos idênticos: cada espécie animal é constituída de órgãos adaptados a uma função. De modo semelhante cada cidade comporta partes que correspondem a uma função psíquica (soldados, juízes, conselheiro), seja a uma função corporal (camponeses, artesãos, comerciantes).

A gênese da cidade, a partir do casal, aponta um caminho análogo ao da maturação biológica: do mesmo modo que a essência de um animal se revela quando sua gênese está determinada, a natureza “política” de todas as comunidades naturais transparece na cidade, da qual são apenas esboços.

Aristóteles faz aqui o uso de uma metáfora, comparando a cidade a um organismo vivo. Faz uma analogia, fundada não sobre o mesmo gênero, mas sobre a igualdade proporcional. A *polis* é comunidade, que reúne as famílias e as aldeias, mas também os particulares perseguem um fim que lhes é próprio, irreduzível à finalidade política, ainda que estejam ao mesmo tempo, incluídos na cidade.

A gênese da cidade é descrita, na *Política*, como o resultado de um impulso natural inerente ao homem. Isto não significa que a cidade se produza espontaneamente pelo poder da natureza. Seu advento marca a ruptura na maneira como se formam as comunidades. “... a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades cotidianas”<sup>15</sup>. A cidade, no entanto, é uma comunidade completa, formada por várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência<sup>16</sup>. Esta última etapa não deixou de reclamar intervenção humana. A cidade é uma daquelas coisas consideradas naturais, uma vez que o homem é por natureza um ser político. Cada indivíduo perante aos outros é capaz de sentir o bem e o mal, o justo e o injusto e é a comunhão destes sentimentos que produzem a família e a cidade<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Ibid., VIII, 1, 1337 a 24-26.

<sup>15</sup> Ibid, I, 2, 1252b 12.

<sup>16</sup> Ibid, I, 2, 1253 a 28-29.

<sup>17</sup> Ibid, I, 1253 a 7-15.

A natureza deu ao homem o dom do discurso (*logos*). O som da voz é apenas a expressão de dor ou prazer, e disso são capazes tanto os homens quanto os animais. Mas estes receberam da natureza apenas essa faculdade e os homens receberam a capacidade de distinguir o bem do mal, o útil do prejudicial. E é isso que distingue essencialmente os homens e engendra a comunidade. Para Aristóteles os homens são naturalmente inclinados a viverem juntos e possuem um espontâneo senso moral, estabelecem sociedades políticas governadas por leis que manifestam uma intuição comum, mas é necessário que sejam educados e desenvolvam suas capacidades naturais<sup>18</sup>.

O homem tem potencialidades naturais que devem ser desenvolvidas através de uma educação e do convívio na comunidade. É somente no âmbito da cidade que o indivíduo pode viver uma vida plena, e o fim do homem se identifica com o fim da *polis*. Por natureza, a cidade é anterior à família e ao indivíduo, uma vez que o todo é necessariamente anterior às partes, pois o indivíduo não tem capacidade de bastar-se a si mesmo; e, relativamente à cidade está na mesma situação que a parte em relação ao todo.

É evidente que a cidade é anterior ao indivíduo, por que se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa de sua autossuficiência, não faz parte de nenhuma cidade e será um bicho ou um Deus. É de certo natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios. Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior<sup>19</sup>.

A concepção política de Aristóteles é fundamentalmente moral, é somente na cidade, fazendo parte de uma sociedade política, que o sujeito vai realizar

---

<sup>18</sup> In Aristotle's view humans are by nature moral beings: they are endowed with a spontaneous sense of ethical values; they are naturally inclined to meet each other and to live together in smaller or larger communities; they establish political societies governed by laws that are the expression of common intuitions. Nevertheless the Greek Master is also persuaded that ethical education is indispensable. The natural equipment of human beings is to be developed and promoted through learning and training. When Aristotle describes the actual moral situation of average people in his time, his picture is rather negative and pessimistic. In spite of the natural inclination of humans toward ethical life, people ought to be educated in order to reach moral harmony and happiness" (VERBEKE, viii, 1990).

<sup>19</sup> Pol. I, 1232 a 25-32.

plenamente suas virtudes. A *polis*, no contexto aristotélico, garante condições da vida perfeita, da vida moral e, a educação garante o bom funcionamento desta cidade, fornecendo de certa forma uma unidade à comunidade política, uma vez a cidade é composta por uma multidão de homens, é através da educação que a unidade pode ser adquirida.

A comunidade é pluralidade de partes diferenciadas e organizadas, segundo certa ordem e hierarquia. A obra de arte parece constituir um modelo de inteligibilidade. O Estagirita utiliza a sinfonia musical<sup>20</sup>, ou a harmonia, por exemplo, para esclarecer a natureza da cidade. “É como se transformássemos uma sinfonia em uníssono e o ritmo em um único batimento. Mas como dissemos antes, a cidade é uma pluralidade, que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação”<sup>21</sup>.

Aristóteles se apoia nos exemplos do pintor, que nunca permitiria que um personagem ultrapassasse a devida proporção, por muito belo que parecesse; do construtor de barcos que não aprovaria que alguma parte do navio estivesse em desproporção com o resto; ou um mestre do coro aceitaria que uma voz fosse mais forte e mais bela que as demais. Assim perante a essa observação, nada impede o monarca de estar em pleno acordo com sua cidade<sup>22</sup>.

Esta proporção é assegurada pela constituição ou *politeia*: A *politeia* estabelece uma ordem entre os habitantes da cidade, o coro pode cantar diversas harmonias e em um momento ser cômico e em outro trágico, mas seus membros permanecem os mesmos<sup>23</sup>. A constituição, hierarquizando as partes da cidade, operará distinção, variável com os regimes, entre os elementos indispensáveis à cidade e suas “partes” constitutivas, que são os cidadãos. A constituição tem que estabelecer quem é o cidadão, isto é, quem participa do poder deliberativo e judiciário. Podem-se distinguir globalmente os regimes, como a tirania ou a realeza, que negam a cidadania ao conjunto dos habitantes e os outros regimes (aristocracia,

---

<sup>20</sup> Ibid, III, 3, 1276b 8.

<sup>21</sup> Ibid., II, 5, 1263b 35-37.

<sup>22</sup> Ibid., III, 13, 1284b, 9-13.

<sup>23</sup> Ibid., III,3, 1276b 4-5.

oligarquia e democracia) que afirmam a cidadania de pluralidade de homens. Para esses últimos, o papel essencial da constituição é determinar a quem cabe governar (pequeno número ou povo). A política se torna a arte de governar um corpo cívico hierarquizado.

Existe, em Aristóteles, uma concepção de cidade como organização hierarquizada, que ele ilustra através do paradigma da obra de arte, do coro musical onde cada um representa seu papel. No entanto, esta imagem não se concretiza ao relatar a especificidade da vida política. Esta vai se exprimir através da nova formulação, ou seja, a cidade é comunidade de cidadãos. Aristóteles não visa mais aqui à determinação de cada um em um lugar numa hierarquia, ao contrário, enuncia uma igualdade. A relação política, a própria autoridade política se exerce entre e sobre semelhantes. Os homens devem possuir, simultaneamente, uma natureza briosa e inteligente para se deixarem conduzir docilmente pelo legislador em direção à virtude<sup>24</sup>. Esta comunidade tem como alçada principal a amizade política ou concórdia<sup>25</sup>, ou seja, a capacidade de deliberar e agir em comum.

Esse modelo, especificamente político, nos afasta de toda a subordinação dos cidadãos a uma autoridade despótica ou paternal, como de toda a apreensão totalitária da cidade. A cidade são os cidadãos, pertencer a *polis* não é ser propriedade nem de pessoa nem de organização, é agir com seus cidadãos, é uma ação entre iguais. Na *Política VIII*, com efeito, as distinções funcionais só valem para aqueles que estão excluídos da cidadania. Quanto aos cidadãos, só conhecem a distinção segundo a idade, que permite diferenciar os cidadãos governados (o corpo dos jovens) e os cidadãos governantes (o corpo deliberativo dos homens maduros)<sup>26</sup>.

Seguindo a concepção misógina corrente no mundo helênico, Aristóteles exclui da cidadania as mulheres, os estrangeiros residentes e os escravos, sendo as crianças e os anciões considerados “cidadãos imperfeitos”. Esta listagem de

---

<sup>24</sup> Ibid., VII, 7, 1328 a 36-38.

<sup>25</sup> EN, IX, 6, 1167 a 22.

<sup>26</sup> Pol, VII, 9, 1329 a 2-17.

exclusões expressa a dificuldade em estabelecer um critério de cidadania. Esta definição não é totalmente satisfatória e talvez não fosse exatamente pretendida desta forma. O filósofo observa que em ciência política, a noção de perfeição é singularmente vazia, sendo mais importante investigar de que modo à natureza comum do político se atualiza de modo diferente nas inúmeras variantes constitucionais.

Existe uma problemática da tensão entre natureza (*physis*) da cidade e forma (*eidos*) dos regimes políticos e a resposta teórica aos materiais de 158 constituições helênicas. Em vez de fazer coincidir natureza e forma para obter uma “cidade ideal” – desejável, mas impossível de estabelecer – Aristóteles verifica que as imperfeições dos regimes resultam da falta de protagonismo dos cidadãos livres e iguais que deveriam constituir o grupo predominante na vida política.

A preocupação que surge é ética e política, se diferentes tipos humanos buscam a felicidade de diversos modos, certamente possuem diferentes formas de governo. Cada *polis* é uma multidão com tipos humanos diversificados, segundo Aristóteles, somente um pequeno grupo de indivíduos responsáveis atingirá uma estrutura moral completa ou perfeita, outros serão bons cidadãos, sem serem forçosamente homens de bem, e, outros ainda nem possuem os requisitos necessários para a cidadania. No grau inferior desta escala, estarão os escravos por natureza. E a escala é ainda mais complicada devido a interferência de sexo, idade, profissão, posição econômica, destino pessoal (*tykhe*), condições da sociedade e da civilização e fatores geográficos e éticos. A variedade de tipos humanos manifesta uma sociedade pluralista. Como pode esta variedade existente ser unificada na ideia de natureza humana? A natureza é idêntica para todos devido à razão, mas a disposição interna é extremamente diferente. A sua solução reside na descrição de caracteres em termos de predominância de um dos componentes. Aristóteles parte de uma natureza humana comum, a par de diferenças de personalidade. Todos os seres humanos têm capacidade de virtude, mas alguns se encontram afastados, o escravo por natureza é um caso de máximo afastamento, assim como as mulheres e as crianças.

[...]isso, porém, não sugere que os valores diferem de um indivíduo para outro. Aristóteles acredita em sociedades políticas com base em um acordo comum sobre percepções morais fundamentais. Nesta visão a educação é muito importante, e pertence a essência de uma comunidade política, e tem

de ser governada por a autoridade do Estado: a iniciativa privada não pode assegurar a unidade de pontos de vista que é necessário a este respeito. O que está em jogo é a subsistência de uma sociedade política. Aristóteles está convencido de que as diferenças entre os membros em relação a valores morais básicos torna impossível, a vida comum e cooperativa dentro da mesma comunidade política (VERBEKE, p.17-18, 1990).

Quando um grupo realiza a excelência humana, deve tornar-se representativo da cidade e criar um regime político em que conflua a natureza e a melhor forma. O melhor regime será aquele em que o grupo de governantes exhibe a excelência humana, em particular, as virtudes éticas e *dianoéticas* em vários graus de atualização.

As virtudes humanas apenas são realizáveis na esfera da sociedade política. A cidade não é apenas uma comunidade de lugar, nem apenas um local onde o fim seja evitar a injustiça e facilitar a economia. O fim da comunidade política é assegurar aos cidadãos a vida boa (*eu zen*) que é conforme a virtude. Segundo Aristóteles, a comunidade política se constitui de governantes e governados, e a questão é saber se governantes e governados deverão se suceder ou permanecer os mesmos durante toda a vida<sup>27</sup>.

Sua problemática está ligada diretamente ao tema da educação, pois é evidente, como ele aponta que a educação deverá seguir exatamente a mesma divisão. No entanto, os governantes serão com certeza diferente dos governados. Agora, como essas duas partes entrarão em acordo e como as duas categorias participarão do regime é um assunto que, segundo Aristóteles, compete ao legislador analisar e resolver. Quanto a ele, pensa como um *físico* nessa perspectiva. Ele pensa que é a natureza que pode ajudar nessa questão de uma coexistência harmoniosa entre as duas entidades políticas, pois foi ela que efetuou uma distinção e separou os homens em duas categorias: os mais jovens e os mais idosos, os primeiros que deverão ser governados, e os últimos, que deverão governar (HOURDAKINS, 2001, p. 25).

O conhecimento e a experiência dos mais velhos, adquiridos ao longo da vida, são valorizados e, através da educação, são transmitidos para os mais jovens. Para Aristóteles, é um processo natural o governado aceitar o governante porque,

---

<sup>27</sup> Pol., III, 9, 1280b 6.

quando tiver a idade adequada, ele mesmo fará parte do poder. Estas posições se assemelham e ao mesmo tempo são diferentes. Existe um finalismo político na educação que deverá seguir esse processo natural.

A questão básica é quem se destina a governar precisa, primeiro, aprender, mediante certa educação, a ser corretamente governado. Assim, será primeiro governado, para depois poder ocupar a posição de governante, e através desta linha de pensamento o legislador deve buscar os meios que permitirão aos homens tornarem-se virtuosos e eficientes para suas cidades. E, através da educação, propiciar o desenvolvimento das virtudes, as melhores, tanto para o indivíduo quanto para o conjunto dos cidadãos. Para Aristóteles, é a educação que permite forjar uma comunidade agente e unida, é preciso conduzir, graças à educação, a cidade a ser comum e una. Os cidadãos são capazes de agir não somente para subsistir, mas para viverem felizes. A cidade só é comunidade verdadeiramente política quando se torna comunidade ética. É realizando sua tarefa de cidadão que cada um pode dar prova de suas qualidades e experimentar a felicidade especificamente humana da vida ativa. Aristóteles não busca aqui reduzir o homem a cidadão, o homem deve gozar do bem estar da vida privada e pode igualmente querer a felicidade que a vida contemplativa proporciona. O filósofo procura mostrar o laço estreito que liga a ética e a política.

A cidade quando é conforme a sua essência é uma maneira de viver e de agir. O filósofo observa que muitas cidades parecem ter renunciado a toda a finalidade ética, para não serem mais que a garantia de uma ordem social determinada. Assim, segundo seu estatuto e constituição, a cidade será, para cada um, o lugar de uma simples existência econômica ou o de uma vida ética e política. A *polis* é, em parte, um processo biológico e, em parte, um processo de liberdade humana.

A vida ativa da cidade de homens livres é o modelo definitivo de existência humana em sociedade. A melhor comunidade é a que proporciona a melhor vida ao indivíduo. A ideia teórica é convertida em critério (*horos*) para julgar a cidade e as categorias são transferidas: o homem bom (*spoudaios*) tem o seu paralelo na cidade boa (*spoudaia polis*)<sup>28</sup> o homem feliz na cidade feliz (*polis eudaimon*)<sup>29</sup>. A felicidade

---

<sup>28</sup> Ibid, 1323 b 31.

da cidade é alcançada quando todos os extratos da existência humana estiverem desenvolvidos.

## 2.2 As leis, a estrutura da cidade e as formas de governo

Aristóteles percebe a necessidade de uma cidade política que sustente as morais individuais, que se concretizam plenamente somente na estrutura institucional da *polis*. O final da *Ética a Nicômaco* é uma transição para a *Política*. O autor preocupa-se com as formas de governo e destaca a necessidade de observá-las para saber qual a melhor, a que trará mais felicidade para o cidadão e, conseqüentemente, para a cidade. São necessárias as leis que de certa forma direcionam a formação dos hábitos e exercem também o papel de coerção. As leis acompanham o homem durante toda a sua vida.

É difícil proporcionar desde a adolescência uma preparação certa para a prática da excelência moral se os jovens não são criados sob leis certas; de fato, viver moderada e resolutamente não é agradável para a maioria das pessoas, especialmente quando se trata de jovens. Por esta razão sua educação e suas ocupações devem ser reguladas por lei, pois elas não serão penosas se tiverem tornado habituais. Mas certamente não é bastante que desde jovens as criaturas humanas recebam a educação e os cuidados certos; já que mesmo quando se tornarem adultas, elas terão que por em prática as lições recebidas e de estar habituadas a tais lições, necessitaremos também de leis para disciplinar os adultos, falando de um modo geral, para cobrir toda a duração da vida, pois as pessoas em sua maioria obedecem mais a coerção do que as palavras, e mais às punições do que ao sentimento daquilo que é nobilitante<sup>30</sup>.

A *polis* tem por princípio de sua formação o governo, por meio das constituições (*politeia*). Estas são o espelho do próprio sistema e vinculam a todos os cidadãos, estes são os elementos primordiais da *polis*. A caracterização desta não pode ser dada de forma única, mas é dado através de sua constituição vigente. Segue-se daí que a caracterização de cidadão está diretamente ligada a das formas de constituição, puras e corruptas. Ser cidadão, numa democracia, difere do cidadão na oligarquia ou na tirania. Ao buscar o conceito de cidadão, também devemos

---

<sup>29</sup> Ibid, VII, 12, 1332 a, 33.

<sup>30</sup> EN, 1180 a, 1-10

buscar o conceito de virtude cívica. Para Aristóteles, não há identidade entre a virtude do bom cidadão e do homem de bem.

A associação civil é análoga à associação dos navegadores e dos marinheiros, que se agrupam, com habilidades diversas, para a realização de um fim comum. Querem em comum, a preservação da nau e de sua equipagem. Os cidadãos querem a conservação da associação, e a associação é sua constituição<sup>31</sup>. Desta maneira, assim como as constituições são variadas, resulta também que são diversas as virtudes cívicas, variando, desta forma, a característica do bom cidadão. Mas isso não pode ocorrer com a verdadeira virtude que é perfeita e absoluta<sup>32</sup>. Para que a cidade seja constituída de maneira mais regular possível, é necessário que minimamente seus componentes estejam dotados da virtude cívica, adequando-se aos moldes constitucionais vigentes. Não há que se exigir que pessoas diferentes com apetites e aptidões diferentes tendam todas à virtude perfeita, mas devem ter a virtude do bom cidadão. Características desiguais geram virtudes desiguais. A virtude do bom cidadão e a do homem bom não são absolutamente idênticas<sup>33</sup>, às vezes elas poderão coincidir, mas não necessariamente.

Depois de termos recordado qual é a natureza da cidade aristotélica, podemos analisar o modo pelo qual a *polis* marca com seu sinal a maneira de ser individual ou coletiva dos adultos. A lei parece o veículo privilegiado desta “politização” do *ethos* (costume ou caráter). Porém nem todos os habitantes da cidade, participam da dignidade política, gerando uma diversificação na organização das relações. Por um lado existem indivíduos que pertencem, mas não participam da vida da cidade; são membros da cidade, mas não são cidadãos segundo a forma. Por outro lado, as características do homem de bem e bom cidadão coincidem em circunstâncias excepcionais. Os escravos e as mulheres, não vivem no sentido estrito sob a autoridade da lei da cidade e os homens livres possuem status políticos e sociais tão diferentes que a lei não pode exercer sobre eles um papel homogêneo.

---

<sup>31</sup> BITTAR, p. 87, 2007.

<sup>32</sup> Pol., 1284 a, 1-4.

<sup>33</sup> Ibid, 1277 a, 12-13.

Frente a uma grande população não educada, a lei só pode criar as condições objetivas de uma vida social, corrigindo os atos pela imposição, na falta de penetrar verdadeiramente os desejos e os corações. Para os cidadãos responsáveis, a lei, interiorizada sob a forma de bons costumes, pode cumprir sua função ética. Frente à diversidade do que se apresenta, sua análise demonstra um tecido complexo de relações entre ética e política.

No livro I da *Política* o escravo é considerado um homem que é objeto de propriedade de outro ser humano<sup>34</sup>. Isto não é contraditório por que o homem em Aristóteles não é definido pela sua liberdade, e sim pelo *logos*. O escravo enquanto acha seu lugar no lar, participa da sociabilidade humana sem chegar à existência política. O escravo desempenha o papel de instrumento animado a serviço do senhor, em vista da satisfação das necessidades cotidianas. O escravo é executante na ordem da ação, não produz alguma coisa prolonga o campo de seu senhor, utilizando, no seu lugar, instrumentos que servem para viver e gozar a vida. É porque sua tarefa não é nenhuma ação (só o senhor age), nem uma produção, mas um serviço onde o escravo é vinculado ao senhor como propriedade.

Veremos que guardadas as proporções o estatuto da mulher comporta a mesma precariedade. A mulher é um ser livre, possui uma das faculdades necessárias à vida política, a capacidade de deliberar, mas, ela é sem autoridade ou decisão de comando. Por essa razão deve ser excluída da “soberania” e privada de direitos políticos. Essas características do caráter feminino são mais afirmadas que demonstradas. As mulheres não fazem parte do corpo político, mas fazem parte do corpo cívico, a esposa de cidadão, nascida de pais cidadãos. Se existe uma legislação sobre as mulheres estas só se reportam à lei indiretamente, através da encarnação da pessoa concreta do pai, do marido, do magistrado. A mulher não está submetida à sanção de uma lei escrita e geral, mas à pressão do olhar e da palavra, ou do gesto do detentor da autoridade. Assim, a lei só estatui sobre as mulheres para melhor isolá-las na casa, isto é, num lugar que não é mais regulado

---

<sup>34</sup> Ibid, I, 4, 1254 a, 16.

por lei. O que regula a relação entre esposos é o que Aristóteles chama de justiça doméstica<sup>35</sup>.

A justiça doméstica faz da relação entre esposos uma comunidade, visando o interesse comum, à procriação dos filhos e à assistência recíproca na vida cotidiana. A mulher deve adquirir uma forma específica de virtude, isto é, de, temperança e de coragem, esta educação deve ser de costumes convenientes, adaptados a tal constituição, pode ser empreendida pelos parentes. O que cabe mais especificamente ao marido, é a educação da esposa para sua tarefa da senhora da casa. A esse título, a mulher pode receber uma autoridade delegada, que lhe permite tomar decisões em matéria doméstica, há contudo um campo onde esta delegação está excluída, o da educação do rapaz, a mãe cria seu filho mas não educa.

No interior da comunidade familiar, a mulher pode experimentar o gozo da vida, mas esse bem estar confortável é apenas uma forma estreita de felicidade, em comparação com esse “bem viver” que só a vida política permite conhecer. Quanto à atividade filosófica, embora ela pudesse se exercer no espaço privado da casa, não é de natureza doméstica, a mulher não tem nem as capacidades nem o lazer para se entregar a isso. Observa-se que a vida feminina, a respeito do bem estar que pode gozar, permanece exterior a tudo que, aos olhos de Aristóteles, é verdadeiramente digno de ser vivido pelo ser humano, e sem o que não é verdadeira felicidade.

Apesar de sua diferença de estatuto, o escravo e a mulher têm um ponto em comum: não tem relação direta com a lei da cidade, por essa razão no que diz respeito ao seu bem estar e sua virtude, dependem estreitamente do *ethos* do senhor da casa. Isso só torna mais importante, no entendimento de Aristóteles, o papel que é preciso atribuir à educação e à lei na vida do homem livre.

---

<sup>35</sup> Na *Política* a autoridade do marido é dita “política” em oposição à autoridade paterna ou despótica: existe uma relação de justiça entre os esposos. No entanto a *Ética a Nicômaco* mostra que ela não é regulada pela lei, por isso não é, na realidade “política”, mas doméstica.

O regime político é o corpo orgânico, a ordem, a dimensão formal e a estrutura da cidade. Consiste, nas palavras de Aristóteles, na organização das autoridades públicas e, sobre tudo, da autoridade soberana da mesma.<sup>36</sup> A soberania do poder se concentra no governo, e o governo é variável, de maneira que também serão variáveis os destaques constitucionais de cada qual. Na democracia, soberano é o povo; na oligarquia, alguns poucos. A constituição deve estar voltada para a satisfação das necessidades comuns, bem como o atendimento do bem comum.

Em Aristóteles, além da extrema atenção ao valor da constituição, os regimes são meticulosamente analisados quanto a sua retidão ou seu desvio, que pode ser medida por estar ou não voltada para o bem comum, por estar ou não encaminhada para a satisfação da massa e não dos interesses particulares e próprios do governante, seja um, sejam poucos, sejam vários.

A população livre masculina depende da autoridade direta da lei. Aristóteles divide estes em dois grupos alguns destacados e a grande população. Os critérios de permanência, ao primeiro grupo, podem variar em função das constituições, mas supõem a posse de duas qualidades: ter recebido uma educação liberal e dispor de lazer suficiente para poder se ocupar da vida pública. Em geral, é graças a algumas riquezas que se pode satisfazer a essas duas condições. A grande população é constituída pela multidão dos pobres que precisa trabalhar. Existe aqui a necessidade de trabalho para as condições mínimas de sobrevivência. Contrariamente ao que vale para as mulheres, nunca Aristóteles afirma que o homem é naturalmente feito para se tornar artesão, menos ainda sapateiro ou escultor<sup>37</sup>, reconhece que se trata aí de uma condição social, contingente que não é “naturalmente” merecida. Mas, se admite a obra do acaso à posição de alguns em uma condição medíocre, não se conclui daí que a existência de homens que penam é injusta porque é indispensável que os homens produzam bens necessários à vida.

---

<sup>36</sup> Pol., 1278 b, 6-10.

<sup>37</sup> Ibid, I, 13, 1260b 2.

Constatando esse fato como necessidade insuperável, observará o efeito da condição social sobre a inteligência ou o *ethos* dos homens e observa aqui algumas consequências políticas. Quem tiver boas condições financeiras, pode ser bem educado, pode escapar dos defeitos de sua condição e utilizar esta para dar prova de sua liberalidade e de maneira geral de sua virtude. Já o homem que não tem boas condições financeiras, a margem de manobra é muito mais tênue, sua maneira de sentir e de pensar é materialmente determinada por uma posição social que gera sofrimento. O sentimento que prevalece em Aristóteles é que a vida de labor e a vida política são incompatíveis. A aprendizagem de um ofício, pela especialização e a finalidade utilitária que implica, é contrária à formação liberal do futuro cidadão. A vida laboriosa, produtiva ou mercantil, deforma o corpo e a alma, formando caráter e pensamentos vis.

Aristóteles não acredita absolutamente no valor formador do trabalho como não acredita na virtude dos que são explorados. Nesta perspectiva, acredita que, ao menos na cidade, o estatuto político deve estar adaptado a virtude de cada um<sup>38</sup>, a qual é sempre socialmente condicionado. Fazer o homem que não leva vida digna de homem livre cidadão, é negar sob uma igualdade de fachada uma situação inferior e é, de outro lado, desconhecer os méritos que a boa educação confere. Esta contradição entre trabalho e cidadania varia em função das tarefas consideradas. Na *Política*<sup>39</sup>, aos trabalhadores que se referem a uma arte são opostos aqueles que só envolvem simples força de trabalho ou, pior, àqueles que são os mais distantes da virtude (trata-se do comércio). Essas classificações podem ser utilizadas politicamente, posto que algumas constituições admitem como cidadãos os artesãos especializados, excluindo os operários. O que o filósofo partilha, no fundo, com os ociosos, o mesmo preconceito “aristocrático” quanto ao trabalho que torna virtuoso, mas a educação, ela é que transforma a ociosidade estéril em lazer liberal.

A população trabalhadora aparece, desprovida de toda a outra “virtude”, que não a requerida para o exercício de sua tarefa. Se é verdade que o artesão tem mais

---

<sup>38</sup> Ibid, VII, 4, 1325b, 36.

<sup>39</sup> Ibid, I, 11, 1258b 35-39.

dignidade que o escravo, posto que sua servidão é limitada a seu tempo de trabalho<sup>40</sup> e sua liberdade destituída de toda educação, é ameaça à cidade e à ordem pública. É aqui que a lei intervirá.

Em face desta multidão, veremos que a lei só pode ter uma função coercitiva, a grande população vive no nível das paixões e que as paixões não cedem espontaneamente às razões quando não foram educadas, a lei deve usar a força para se fazer respeitar, sua força é pois o temor do castigo<sup>41</sup>. Quer dizer que aquele que vive sob a obrigação do trabalho só pode conceber uma regra social ou moral como uma nova obrigação exterior.

A prescrição da lei toma sempre a forma negativa da interdição, a lei prescreve<sup>42</sup> fazer as obras de virtude, isto é não abandonar seu posto, não cometer adultério ou estupro, tais são, para a lei, as virtudes mínimas de coragem e de temperança exigíveis de todo o homem livre. Somente a recusa de cumprir obrigações estritas ou a infração quanto a proibições explícitas podem dar lugar a sanções. O papel mais elementar da lei concerne, portanto, mais às condições da existência da cidade (o viver) do que à vida da cidade (o bem viver).

A lei escrita não pretende mudar o *ethos* da população, assegura simplesmente as condições que permitem a esses homens viverem juntos na cidade, dado a sua ausência de virtude moral e política. A lei tem função de evitar as injustiças recíprocas e em permitir as trocas<sup>43</sup>, assegura a existência de uma sociedade, ou seja, a coexistência de indivíduos num mesmo território, sem permitir ainda verdadeira comunidade política. De certa forma, os homens que só respeitam a lei sob a ameaça da sanção permanecem entre si como estrangeiros ligados por convenções. A lei lhes permite viver existência social sem que sejam capazes de existência ética e política. Podemos observar um exemplo que Aristóteles dá na *Política*, em relação à riqueza, “é preciso fazer de modo que os homens

---

<sup>40</sup> Ibid, I, 13, 1260b 1.

<sup>41</sup> EN, X, 9, 1179, b 11.

<sup>42</sup> Ibid, I, 1129b 19.

<sup>43</sup> Política, III, 7, 1267b 6-8.

naturalmente convenientes não desejem ter mais e que os homens vis não o possam”<sup>44</sup>. A lei regula os atos, não educa os corações e os desejos, a única coisa requerida da multidão é que seja continente nos atos que concerne ao outro, ou seja, que não cometa injustiça legal. Pode negligenciar em compensação, o que diz respeito à vida privada, e à intenção que acompanha os atos.

Constata-se que a relação da população de homens com a lei é invertida em relação à das mulheres. As mulheres, ao menos nas constituições retas, dependem da autoridade concreta do marido (ou do magistrado) que vela sobre seus costumes, elas conhecem a pressão moral que se exerce por uma palavra ou olhar, mais que a ameaça da lei. Esta pressão se assemelha, por certos traços, àquela a que a criança está submetida, durante o tempo de sua educação, busca a formação de conduta conveniente para a mulher. O povo, de seu lado, sofre a ameaça de lei geral que controla seus atos, mais que os seus costumes. O homem do povo é “contido” pela lei da cidade, a mulher, a criança e o escravo são mantidos por homem particular. A subordinação da mulher é a garantia de sua virtude, mesmo sendo virtude incompleta. A liberdade do povo é, ao contrário, o que lhe dá licença de viver em uma intemperança que só é moderada de maneira exterior pelas leis.

Aristóteles faz da finalidade ética da cidade o centro de sua reflexão política, e considera a multidão fora deste contexto. O único problema focado nesse caso é o de saber como conter essa população quando ela é livre, enquanto é eticamente servil. A análise política inversamente se aprofunda quando se aborda os cidadãos educados. Para esses, no entanto, a lei da cidade não é mais percebida como obrigação exterior, mas como incitação a belas ações públicas, a cidade pode se tornar comunidade ética.

Uma cidade conforme o seu conceito não é simples sociedade onde coexistam indivíduos, é comunidade da qual participam cidadãos, em vista de viverem juntos em harmonia. A aptidão à vida comunitária encontra na *paideia*, seu fermento essencial. A educação ética da criança é a educação que prepara para a vida política. É por isso que é muito importante para a cidade, que a *paideia* seja

---

<sup>44</sup> Ibid, III, 9, 1280b 7-10.

conforme o princípio ético da constituição<sup>45</sup> para que esta missão possa ser cumprida mais perfeitamente. Para Aristóteles a educação não deve permanecer como assunto privado, mas deve ser assumida pela comunidade para que possa dar lugar a uma legislação. E é na *Política*, nos livros VII e VIII, que esta está elaborada. Na ausência de tal legislação, o pai deve exercer a autoridade educativa como se ela lhe fosse delegada pela lei, o pai deve ensinar e desenvolver os valores do regime em que vive e não seus próprios valores. Aristóteles reconhece na *Ética a Nicômaco*, que a educação privada tem certas vantagens, o pai não dispõe da força impositiva da lei, mas possui autoridade que os laços de sangue<sup>46</sup> proporcionam, e ainda podem dirigir a regra conforme a característica do filho.

Por isso, pertence à responsabilidade da cidade moldar um sistema coerente de leis que garanta um sentido moral comum de todos os cidadãos. A educação tem que estar de acordo com o desenvolvimento natural das crianças e jovens: primeiro vem o crescimento gradual do corpo, em seguida, a evolução da parte irracional da alma, e, finalmente, a exibição progressiva das capacidades mentais (VERBEKE, 1990, p.18).

Esta reflexão, no entanto, leva Aristóteles a fazer algumas restrições a estes princípios gerais: Somente a conformidade com uma constituição reta pode dar lugar a uma ética. “É evidente que necessariamente as leis conformes às instituições retas são justas, frente as que são conforme as constituições desviadas são injustas”<sup>47</sup>. Se a educação se pautar por costumes de uma sociedade corrompida e leis injustas, de certa maneira deformaria o caráter da criança, e lhe ensinaria, somente participar da vida política apenas por interesse pessoal. Mas sem o suporte da lei, o desenvolvimento da virtude, permanece limitado a alguns indivíduos bem dotados e bem acompanhados, e ainda, a virtude só pode se exprimir de maneira incompleta, posto que uma situação degradada conduza, frequentemente, os melhores a se absterem de toda a vida pública, e a se tornarem, ao mesmo tempo estrangeiros em sua própria cidade.

---

<sup>45</sup> Ibid, I, 1337 a, 14.

<sup>46</sup> EN, X, 9, 1180b 6.

<sup>47</sup> Pol, III, 11, 1282b 11-13.

Aristóteles faz uma análise tomando como ponto de partida o fato de que governo e regime significam a mesma coisa, de modo que se possa determinar em primeiro quais são as formas retas e em seguida, quais são as corruptas ou desviadas<sup>48</sup>. O critério para avaliar as formas de governo, conforme sejam retas ou corruptas, leva em consideração o fato de estar o governo voltado para o atendimento das necessidades da comunidade (retas) ou para o das necessidades e vontades egoístas daqueles que governam (corruptas)<sup>49</sup>.

Aristóteles apresenta três formas de governo na *Política*, L III: a monarquia, governo unipessoal, voltado para o atendimento das necessidades gerais; a aristocracia, que é o governo de mais de uma pessoa, porém não de muitas, das melhores ou das que se propõe oferecer o melhor; o regime constitucional, que é o governo de muitos voltado para o bem comum, nome comum a todas as formas de governo<sup>50</sup>.

Inversamente, são três os desvios correspondentes: a tirania em relação à monarquia, a oligarquia em relação à aristocracia e a democracia em relação ao regime constitucional<sup>51</sup>. Por serem formas corruptas, nenhuma está voltada para o interesse comum, mas condicionada à solução que aproveita o tirano (tirania), aos mais ricos (oligarquia) ou mais pobres (democracia).

Mas nem a democracia nem a oligarquia parecem corresponder ao ideal de suprema felicidade da cidade. Nem tirania nem aristocracia parecem atender aos requisitos, mas um regime que seja o tempero das diversas virtudes contidas nos regimes citados. Isto deriva de que a comunidade política não é uma associação acidental de pessoas, e muito menos uma associação para a sobrevivência, mas para a vida melhor, para a *eudaimonía*, o que só se faz com a acentuação do cultivo da virtude em comunidade. A amizade reforça os laços da cidade, com o fim de alcançar a vida perfeita e autossuficiente, e essa é, segundo o filósofo, a vida boa e

---

<sup>48</sup> Ibid, 1279 a, 24.

<sup>49</sup> Aristóteles oscila no que concerne às melhores constituições, mas usaremos a apresentada no L III da *Política*, visto que não é ponto de interesse central deste estudo.

<sup>50</sup> Pol, 1279 a, 38-39.

<sup>51</sup> Ibid, 1279 b, 5-7.

feliz<sup>52</sup>. Na busca do verdadeiro regime e do verdadeiro governo, é melhor que na lei esteja depositada a democracia, e não no homem, pois este está sujeito às paixões que acometem a alma<sup>53</sup>.

A lei tem um papel preponderante na conformação do espaço político, as leis bem estabelecidas são as que devem ter a supremacia<sup>54</sup>. Acima dos homens estão às leis, e isso quanto ao governo e à condução das coisas comuns. Os magistrados só devem exercer uma função supletiva ou complementar quando a lei não mais cobrir com suas previsões genéricas o conjunto de hipóteses práticas ocorrentes. Onde, então não houver exatidão legal, a atuação humana deve agir, operando-se a justiça pelas mãos dos magistrados.

São as leis a objetividade soberana frente à subjetividade do governante (ou dos governantes). Mas, como julgar quais são as boas ou as leis ruins, quais as justas ou injustas? É fato que as leis são feitas pelos homens, e que como os regimes, podem ser justas ou injustas, superiores ou inferiores conforme sua inspiração<sup>55</sup>. Mas algo parece evidente, as leis se estabelecem conforme o regime, de modo que as que estão dadas por regimes retos podem ser ditas justas<sup>56</sup> e as que são dadas por regimes desviados, podem ser ditas injustas<sup>57</sup>. O critério para avaliação da lei posta parte do campo político, e não, legal, a lei é justa ou injusta conforme esteja posta por um regime reto ou desviado<sup>58</sup>. A questão é posta por Aristóteles: o que é mais conveniente para a comunidade, ser governada pelo melhor homem ou pelas melhores leis<sup>59</sup>? Esta questão suscita várias interpretações e opiniões, mas procedendo-se a própria interpretação proposta no *Corpus*

---

<sup>52</sup> Ibid, 1280 b, 5/ 1281 a, 2.

<sup>53</sup> Ibid, 1281 a, 35-37.

<sup>54</sup> Ibid, 1282 b, 3-4.

<sup>55</sup> Ibid, 1282 b, 8-10.

<sup>56</sup> Ibid, 1282 b, 11.

<sup>57</sup> Ibid, 1282 b, 12.

<sup>58</sup> BITTAR, p. 94, 2007.

<sup>59</sup> Pol, 1286 a, 8-9.

*Aristotélico*, observa-se que o filósofo percebia todos os problemas que cercavam o tema, e sua proposta encaminha-se não para o campo da intransigência teórica, mas para uma congregação de história, política, leis e costumes.

Não se pode falar em estudo político sem estudo da própria comunidade. Cada qual possui uma disposição, uma história particular, um apartado de leis escritas, tradições e costumes. Há povos dispostos, por natureza, a governo despótico, monárquico ou para um regime constitucional, e isso é justo e correto para eles<sup>60</sup>. No entanto, nenhum povo, está por natureza, adequado à tirania, à oligarquia, ou à democracia, pois essas formas de governo são contra a natureza.

Quando um indivíduo ou uma família se distingue por virtude dos demais, então cabe exercer o poder, com vistas no melhor. Pode ocorrer do melhor não ser um único homem, mas uma multidão e esta deverá ascender ao governo. A virtude aqui é a noção diferencial, a educação e os hábitos que tornam um homem virtuoso serão os mesmos que fazem o político e o rei<sup>61</sup>. Em seus escritos sobre política, o filósofo, discorre longas páginas acerca dos regimes políticos, onde trata dos detalhes da democracia e da oligarquia, da aristocracia e da monarquia. Mas, devemos dar a devida importância àquela forma que possui nome comum a todas as demais, ou seja, o regime constitucional.

O regime constitucional (*politeia*) é de certo modo uma mescla, mas, é também um regime entre regimes, e, com relação ao regime reto por excelência, trata-se de um regime desviado, como todos o são com base nesse referencial<sup>62</sup>. Essa mescla que caracteriza o republicano é a reunião de elementos vitais dos regimes, oligárquico e democrático, sendo extraídos caracteres de um e de outro<sup>63</sup>. Pode-se dizer que os regimes se mesclam em função de três valores básicos: a liberdade, a riqueza e a virtude. Preponderando um dos valores tem-se um regime específico: Mesclando riqueza (oligarquia) e pobreza (democracia), tem-se a

---

<sup>60</sup> Ibid, 1287 b, 37-39.

<sup>61</sup> Ibid, 1288 a, 41/1288 b, 3.

<sup>62</sup> Ibid, 1293 b, 22-25.

<sup>63</sup> Ibid, 1293 b33-34.

república, mesclando liberdade, riqueza e virtude, tem-se a aristocracia se igualmente atribuídos<sup>64</sup>.

O regime reto por excelência pensado por Aristóteles tem em vista definir o que é bom e o que é mau, é ele um critério de mensuração, com base no que se pode julgar do exagero, da desproporção, da desigualdade, da injustiça ou da diferença nos outros regimes. Isto é estabelecido em conformidade com a teoria da mediedade ética, segundo a qual a virtude está no meio, e não no extremo por excesso ou por carência, além de ser exequível a todo o homem segundo sua própria natureza racional<sup>65</sup>. O regime ideal da mediedade aponta para algo que seja bom não apenas teoricamente, numa criação apartada da realidade dos regimes e costumes, mas, sobretudo, para algo que seja bom para a maioria dos homens e das cidades, por eles aplicável a adaptável aos múltiplos sistemas, vigentes para cada cidade. A preocupação aristotélica com a aplicabilidade do regime ideal é o que distingue esta construção daquela platônica.

Nenhum outro regime seria capaz de corresponder às expectativas oferecidas por esse regime, idealizado em conformidade com o que é melhor para a polis, uma vida conforme a virtude, ao que está ao meio. A cidade, neste regime, é certa forma de vida que deve tender à plenitude humana, à *eudaimonia*. A bondade ou a maldade de uma cidade se mostrará da aproximação ou do distanciamento desse regime.

Além disso, se as constituições retas permitem a formação na virtude política, nem todos reclamam o mesmo grau de excelência moral. Aristóteles buscou, primeiro, descrever a forma mais eminente da constituição reta, dando-se condições materiais de realização. Esse modelo não constitui programa político, mas o livre exame de uma cidade que seria conforme as orientações do filósofo. Nesta constituição, todos os cidadãos formam juntos uma comunidade de iguais aptos a serem, politicamente, governados ou governantes – e isso alternadamente, em função da idade. Por isso, esta constituição é política.

---

<sup>64</sup> Ibid, 1294 a, 20-25.

<sup>65</sup> Ibid, 1295 a, 36-39.

O governo, isto é, a suprema autoridade em uma cidade, deve estar nas mãos de um, ou de poucos, ou da massa dos cidadãos. As verdadeiramente corretas formas de governo são, portanto as que um, poucos ou todos governem visando o interesse comum; governos que governam privilegiando o interesse privado, seja o de um, dos poucos ou da multidão, são perversos. Aqueles que pertencem a uma cidade, se desejam ser verdadeiramente denominados cidadãos, devem partilhar os benefícios. Ao governo de uma só pessoa, se busca o interesse comum, costumamos chamar “monarquia”; a um governo semelhante composto de uns poucos, chamamos “aristocracia”, seja porque os governantes são os melhores dentre os homens, seja por buscarem os melhores interesses da cidade e da comunidade. Quando é a massa que governa chamamos a isso “governo constitucional”, fazendo uso de um nome comum a todas as formas de constituição. Para cada uma dessas formas de governo há uma perversão. A perversão da monarquia é a tirania; a da aristocracia é a oligarquia; A do “governo constitucional” é a democracia. Porque a tirania é uma monarquia exercida unicamente para o benefício do monarca, a oligarquia para o benefício apenas dos ricos e a democracia somente para o interesse das classes pobres. Nenhuma destas formas governa buscando o bem da coletividade (Pol, 3, 6, 1270 a, 26-b10).

A singularidade desta constituição é o encontro entre a virtude do homem excelente e a virtude política do cidadão. Aristóteles parece afirmar a possibilidade de tal encontro, no livro III da *Política*, mas, embora enunciando aqui uma orientação geral valendo para todas as constituições, mais adiante afirma o contrário, e elabora nos livros VII e VIII, o modelo de constituição excelente, onde manifestamente os cidadãos têm uma virtude moral conforme as exigências da ética. No entanto, é preciso dizer que, somente os governantes, em virtude de sua experiência de vida pública, possuem excelência perfeita, o que alia a virtude ética e a prudência, a virtude política dos mais jovens se limita à virtude do caráter. Nesta constituição, a vida política é inteiramente moral e a vida moral pode se exercer plenamente sobre o terreno da vida política.

A prática da virtude se exerce bem mais além que a simples legalidade. Vimos que a multidão sofre a lei por obrigação. O homem virtuoso se encontra afastado deste estado de espírito, quando obedece, quando decide, age “porque é belo”, não busca apenas evitar o mal, mas preparar e gerar qualquer coisa de bom<sup>66</sup>. A virtude aqui é atuante, inventiva, manifestada numa gama de atos úteis e belos para todos. Esta visibilidade da virtude manifesta a fidelidade de Aristóteles quanto à herança aristocrática. Nesta comunidade amigável de homens virtuosos, cada um

---

<sup>66</sup> Ibid, VII, 13, 1332 a 18.

constitui, para os outros, espelho no qual podem contemplar sua perfeição comum. Por isso que Aristóteles se preocupa com o tamanho da população, ela deve ser suficiente para viver bem em uma comunidade política e realizar uma vida autossuficiente<sup>67</sup>, comum a todos. As diversas funções da cidade dividem-se entre governantes e governados, e, tanto para julgar como para administrar cargos públicos, segundo o mérito de cada um, é necessário que os cidadãos se conheçam bem entre si, porque trata-se de um assunto em que não se pode agir de improviso<sup>68</sup>.

Esta visibilidade recíproca, proposta por Aristóteles, mantendo inclusive a presença dos magistrados<sup>69</sup>, a fim de manter a moderação dos cidadãos mais jovens e de instaurar uma classe de magistrados encarregados de controlar o comportamento das mulheres e das crianças, pode reforçar, de certa forma, o sentimento de vigilância contínua e forte, constitutiva de toda a ordem moral e de toda a sociedade fechada. Mas, para o filósofo não tem um significado repressivo, e efetivamente conduz à moralização de todos. A vida comunitária dos cidadãos, principalmente dos mais maduros não repousa na desconfiança e na suspeita, e sim no prazer de estar junto. Ela é condição mais favorável para a eleição judiciosa dos magistrados, e permite fundar a escolha num conhecimento real das qualidades do candidato. Com isto, reforça a confiança e a amizade política. O contra exemplo da tirania dado a propósito disso por Aristóteles, cabe ser observado. O tirano, é aquele que subordina os corações e os espíritos, arrogando-se o monopólio do olhar, em função disso proíbe as reuniões públicas e emprega espíões pagos por ele, tornando cada indivíduo desconfiado e mesquinho.

Aristóteles não reduz nunca o homem ao cidadão, cada um pode ter na sua família, vida doméstica ao abrigo do olhar de seus cidadãos. A visibilidade do cidadão não significa a transparência completa do indivíduo, mesmo se o homem excelente é “moralizado” nos seus atos. Não é porque é um bom magistrado que tal homem é bom pai ou bom esposo, mas porque possui virtudes domésticas

---

<sup>67</sup> Consiste em termos tudo sem precisar de nada (Pol, 1326 b, 30).

<sup>68</sup> Pol, VII, 1326 b, 10-19.

<sup>69</sup> Ibid, 12, 1331 a 40-41.

específicas. A autonomia da vida familiar não deve ser subestimada, ela implica, que o senhor da casa deve impor à sua esposa e a seus filhos um comportamento conforme a constituição, a cidade entra no lar. É por isso que é somente na constituição excelente, que a virtude ética e a virtude política podem coincidir. Aristóteles importa-se muito com a virtude do cidadão, mas também com a ordem moral, a virtude não tem o sentido de contenção de si, mas da realização das faculdades humanas.

A comunidade aristotélica não constrói sua unidade ética sobre a mobilização militar permanente nem sobre a rudeza da vida. O fato de que a cidade excelente se estabeleça perto do mar, de maneira a deixar livre o curso ao comércio, e isso apesar dos inconvenientes “morais” desta atividade, demonstra que Aristóteles admite a abundância de bens e o conforto.

Uma das características mais reveladoras da política aristocrática, é que os cidadãos são formados para levar uma vida de lazer, que não é nem a atividade guerreira, nem mesmo atividade política, é a filosofia. A cidade dá a cada um a educação e o lazer suficientes para exercer uma atividade que não está mais voltada para os outros nem para o exterior<sup>70</sup>, uma atividade em que cada um se experimenta como fim e adquire o máximo de independência. Mas é preciso dizer que mesmo favorecendo a vida contemplativa, a cidade não dissolve o laço comunitário. No livro IX da *Ética Nicômaco*, onde ele define a amizade como esse “prazer de comungar em palavras e em pensamentos com alguém”<sup>71</sup>, aquele que se entrega à filosofia pode redobrar a alegria que experimenta, partilhando sua atividade com um amigo. Logo, longe de destruir o laço social, a comunhão de alguns espíritos pode vir a aperfeiçoar a amizade política, ou seja, a concórdia que reina entre os cidadãos e que lhes permite cooperar na ação.

A política aristocrática atenua o dilema entre os dois gêneros de vida, a contemplativa e a de um estrangeiro (como é definido) que se afasta de toda a vida pública e a vida ativa de um cidadão que participa dos assuntos de sua cidade,

---

<sup>70</sup> Ibid, VII, 3, 1325b 17.

<sup>71</sup> EN, IX, 9, 1170b 11-12.

permite conduzir lado a lado o desenvolvimento das virtudes éticas e intelectuais. A cidade pensada pelo filósofo não realiza somente a sociabilidade humana, mas também o desejo de conhecer, o homem pode viver o prazer da ação e a felicidade da contemplação.

A política aristocrática, contudo, somente é o melhor regime, supondo condições ideais de realização. Mas, sua elaboração não deve servir para legitimar regimes que pretendem ser aristocráticos, e que usam de artifícios para enganar o povo, e somente assentam o poder dos ricos, trata neste caso de oligarquia, isto é, de constituições desviadas. “Qual será o melhor regime e o melhor gênero de vida para a maioria das cidades e dos homens”<sup>72</sup>? Duas constituições retas são ainda possíveis, a monarquia e a *politeia* (ou regime constitucional). A primeira, não muito valorizada, na época de Aristóteles, por que os homens não aceitam mais ser governados paternalmente por um homem, por mais virtuoso que seja. A *politeia* parece ser melhor constituição possível<sup>73</sup> porque é acessível à maior parte das cidades e à maior parte dos homens. Esta constituição é reta e conforma à finalidade da cidade, porque visa realizar o bem comum e porque as leis são respeitadas. Ela se apresenta como mistura, variável, de democracia e de oligarquia. O povo é soberano, exerce função de controle das contas e elege os magistrados. Esses são escolhidos entre os que se destacam que tem educação e lazer suficientes para serem bons dirigentes. A instauração desta constituição mista não requer condições extraordinárias, mas no desenvolvimento de uma classe média majoritária, enquanto os pobres são quase sempre inimigos da lei porque não têm nada a perder, e os ricos criam tensões sociais, por seu desejo ilimitado de riquezas, a classe média possui as qualidades que permitem o estabelecimento e a salvaguarda da constituição mista.

A classe média é constituída pelos agricultores e proprietários de fortuna média<sup>74</sup>. É a posição de proprietário de bens de raiz que a de agricultor que confere seu valor a esta classe. Isto não impede que em uma perspectiva da *politeia*,

---

<sup>72</sup> Pol., IV, 1295 a 25-26.

<sup>73</sup> Ibid, 1295 a, 25-31.

<sup>74</sup> Ibid, 6,1292 b 25-26.

Aristóteles reconheça a necessidade de conceder a cidadania à parte menos servil da população trabalhadora. E distingue, portanto, as “virtudes” desta classe, virtudes que não são mais do homem excelente, mas as do bom cidadão, são elas:

- i) A primeira é certa temperança do desejo, que a põe ao abrigo da delinquência dos pobres e da desmedida dos ricos. Não suscitando nem a inveja nem o desprezo, esta classe moderada se revela pronta à amizade política.
- ii) A segunda virtude é a amizade guerreira. Os pequenos proprietários de bens de raiz têm qualidades de soldados, por que são capazes de defender seus bens no exterior, e tem rendas suficientes para pertencer ao corpo de cidadãos e merecer, por isso, sua cidadania<sup>75</sup>.
- iii) A terceira é a lealdade do povo quanto às leis e à constituição. Estão apitos a serem governados politicamente, conforme a lei.

Quais são as fontes e o alcance dessas virtudes políticas? Não são o fruto de uma educação liberal, nem de exigência propriamente moral de governar a si mesmo, mas o resultado da condição sócio-econômica mediana. A virtude da classe média encontra sua linha, não na prudência de seus membros, mas na lei, interiorizada como opinião verdadeira<sup>76</sup>. A lei designa aqui tanto os costumes orais quanto a regra escrita. A classe média, com efeito, “que se deixa facilmente persuadir pelo logos, não tem necessidade de ser continuamente contida pelo rigor da lei escrita, é capaz de seguir os costumes e de adotar bons hábitos”. Esta virtude ultrapassa a simples legalidade dos atos, sem ter a beleza moral nem a inteligência inventiva da excelência, situa-se num nível intermediário, na correção e na continência dos costumes. Enquanto numa política aristocrática a virtude moral é a fonte da virtude política, numa constituição mista, é a virtude política que permite a cada cidadão participar de certa forma da vida ética. Em última instância alias, esta encontra na excelência do legislador e na competência dos dirigentes, sua condição de possibilidade (BODÉUS, 1982, p. 114).

---

<sup>75</sup> Ibid, 13, 1297b 2.

<sup>76</sup> Ibid, III, 4, 1277b, 28b.

A política não se caracteriza unicamente pela lealdade do povo quanto às leis, mas por sua participação, mesmo limitada, na soberania. As leis da cidade assumem perante o adulto o papel de pedagogo, e isso será tanto melhor se sua formação tiver sido conduzida conforme o espírito da constituição. Mais precisamente, dado que a educação, em virtude da natureza e do estatuto social de cada um, nem sempre é da mesma qualidade, a lei deve exercer diversas funções. A lei desempenha papel repressivo para aqueles que não foram bem formados, pode-se dizer que ela socializa os indivíduos, sem conseguir politizá-los, a lei não é interiorizada através de hábitos éticos, e é por isso que ela deve suscitar o temor de sua sanção. Inversamente, a classe média tem temperamento espontaneamente moderado, que lhes permite adquirir costumes continentos. A lei, antes exercendo o papel de norma do que de proibição, pode preencher aqui sua função ética, politizando e “moralizando” os indivíduos, fazendo deles cidadãos sérios e permitindo lhes atingir o mais alto grau de humanidade de que são suscetíveis.

### **2.3 A eudaimonia: fim último em Aristóteles**

Aristóteles distingue, no início da *Ética a Nicômaco* I, 5, três estilos de vida: a vida de prazer, a vida política e a vida contemplativa<sup>77</sup>. O primeiro estilo de vida, orientando-se pelo prazer e outros bens subordinados, é o preferido pelo povo. Aristóteles faz uma crítica sumária a este estilo de vida, comparando a humanidade em massa a escravos, preferindo uma vida comparável a dos animais<sup>78</sup>. Mas a prova de que ele tinha consciência de que a identificação da felicidade com o prazer não podia ser resolvida tão sumariamente reside no fato de lhe ter dedicado uma atenção muito particular em dois trechos da mesma obra<sup>79</sup>. A principal dificuldade de Aristóteles com o prazer provém do fato de este se configurar como um bem/fim em si, algo que é procurado por si mesmo e não como meio para atingir outro fim qualquer. Sendo algo que se deseja por si mesmo, Aristóteles dificilmente o poderá excluir da categoria dos bens intrínsecos. Aliás, isto também não é decisivo já que a

---

<sup>77</sup> EN, 1095 b, 21-22.

<sup>78</sup> Ibid, 1095 b, 23-24.

<sup>79</sup> Ibid, VII, 4-14; X, 1-5.

*eudaimonia* não é um bem intrínseco entre outros, mas o bem supremo. No livro I, a questão fica adiada. A resposta virá, mais tarde, em X, 4, texto onde o autor procura mostrar que o prazer não é, em rigor, um fim autônomo mas antes “uma espécie de fim superveniente<sup>80</sup>”. Por outras palavras, o prazer é inseparável da atividade cuja realização acompanha. Sendo assim, assinala Aristóteles, o que é querido/desejado é a atividade e não o prazer. Mais, não seria o prazer que acompanha uma atividade que faz com que esta seja desejada, mas antes a *qualidade* da atividade em causa.

Mas regressemos à crítica ao hedonismo do livro I. Ao dizer que a maioria dos homens prefere uma vida bestial, em detrimento do que neles é verdadeiramente humano<sup>81</sup>, Aristóteles está a afirmar que uma vontade deste tipo não está à altura da natureza do homem, tendo, por isso mesmo, que ser desqualificada. Criticado o primeiro estilo de vida como candidato a preencher o conteúdo da *eudaimonia*, restam a vida política e a vida contemplativa. Numa primeira referência aos que se dedicam à vida política surge a identificação da *eudaimonia* com a honra<sup>82</sup>. Depois de uma breve crítica desta compreensão da felicidade por parte do político, Aristóteles admite a possibilidade de o fim mais genuíno da atividade política ser a excelência (*arete*) e não propriamente a honra<sup>83</sup>. Mas também não aceita esta compreensão da *eudaimonia* porque ela seria compatível com largos períodos de inatividade. Ora, um dos pressupostos de que parte toda a análise aristotélica é de que a *eudaimonia* é uma *atividade*. Isto é importante para compreendermos a especificidade da concepção aristotélica e para avaliarmos a sua argumentação a partir do *ergon* do homem. Entretanto, a vida contemplativa, o terceiro estilo de vida que faltava analisar é remetido para análise posterior. Em *Ética a nicômaco* I, 6, Aristóteles tenta definir melhor o conteúdo da felicidade interrogando-se acerca da autêntica atividade do homem<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Ibid, 1174 b 33.

<sup>81</sup> Ibid, 1095 b,20.

<sup>82</sup> Ibid, 1095 b 22.

<sup>83</sup> Ibid, I 1095 b 30-31.

<sup>84</sup> Ibid, 1097b, 24.

O conceito chave é o de *ergon*, convencionalmente traduzido por “função”. Assim, a função (*ergon*) de qualquer coisa é a realização ou atualização das suas possibilidades próprias. O fim ou bem de um artista reside no produto do seu trabalho, na sua atividade. É essa a sua *função*. Estamos a ver para onde aponta o texto. A *eudaimonia* só pode consistir na atividade mais caracteristicamente humana, naquela que determina rigorosamente a sua *função* no mundo. E como é que Aristóteles vai chegar à determinação dessa função (*ergon*) específica do homem? Eliminando as funções que ele partilha com outros seres vivos até restar apenas uma função que lhe é própria. É assim que ele elimina as funções características da vida vegetativa e sensitiva.

O homem distingue-se dos outros seres vivos, porque tem *logos*. Ora o *logos* remete-nos para a atividade exercida pela *psyche* na sua faculdade superior. Por outras palavras, a vida própria do homem só pode ser a vida ativa daquela parte que tem *logos*<sup>85</sup>.

Estamos no núcleo da doutrina aristotélica: a felicidade do homem não consiste em *ter* ou *obter* ou *possuir* o que quer que seja mas em *estar ativo*; a felicidade não poderá ser outra coisa que não seja a atividade mais autenticamente humana, a ação humana mais excelente. É a partir desta intuição que se devem interpretar todas as afirmações de Aristóteles sobre a *eudaimonia* designadamente aquelas que oferecem, pelo menos aparentemente, mais dificuldades. Há, porém, uma dificuldade mencionada frequentemente pelos comentadores neste contexto que convém abordar desde já, ainda que sumariamente. A principal dificuldade resumir-se-ia a uma contradição entre *Ética a Nicômaco* I e X, 7-8. No livro X, Aristóteles retomando o argumento da *função* para caracterizar a *eudaimonia* conclui, inequivocamente para alguns intérpretes, que a felicidade do homem só pode consistir na *theoria* já que esta é a atividade mais conforme com a excelência mais própria do homem<sup>86</sup> e será a felicidade completa. Surge, então, segundo alguns, uma contradição quer no plano formal quer no material. Sob o ponto de vista formal, a estratégia eliminativa do argumento do *ergon* do homem, em *EN* I, 7,

---

<sup>85</sup> Ibid, 1098<sup>a</sup> 3-4.

<sup>86</sup> Ibid, 1177<sup>a</sup> 16.

parecia assentar na descoberta de um traço característico e que o homem possuísse *em exclusivo*: por isso se eliminavam as características que ele partilhava com outros seres vivos, com os outros animais e as plantas. Por outro lado, no livro X, a *theoria* aparece claramente como uma atividade que o homem partilha com a divindade. Embora não consiga partilhar plenamente da única eterna e simples alegria da divindade,<sup>87</sup> o homem não deixa de encontrar nessa atividade a sua realização mais perfeita. A incoerência consistiria precisamente em eliminar, no argumento da *função*, a atividade que partilhamos com as plantas e com os animais e não eliminar, em X, 7-8, a atividade que os homens partilham com os deuses. Uma possível saída para este quebra-cabeças poderia estar numa leitura mais contextualizada do argumento da função em *Ética a Nicômaco* I, 7.

Neste caso, sublinhar-se-ia o carácter programático onde os conceitos centrais são esclarecidos através de analogias. Assim, uma leitura mais atenta de 1097b33-34 levar-nos-ia a cair na conta de que Aristóteles não diz explicitamente que o *ergon* do homem deve consistir em algo que ele não partilha com mais ninguém, mas se limita a operar com uma tese mais fraca de acordo com a qual o *ergon* (*função*) do homem não pode consistir numa atividade partilhada com as plantas e os outros animais. Noutro plano, teríamos o contraste — no mínimo — entre uma concepção de felicidade mais restritiva (a vida contemplativa da *theoria*) e outra concepção mais abrangente desenvolvida na *Ética a Nicômaco* na sequência do argumento da função. Estaríamos, no fundo, perante uma polarização entre a vida política e a vida contemplativa (tal como são caracterizadas por Aristóteles). Na articulação do texto de *Ética a Nicômaco* I, Aristóteles pressupõe determinada análise da *psyche*.

Quando fala do seu elemento/parte racional admite que pode ser duplamente considerada: (i) enquanto possui e exercita imediatamente a razão; (ii) enquanto dimensão que não possui, em rigor, a razão mas, apesar disso, é capaz de ouvir a sua voz e obedecer-lhe.<sup>88</sup> Trata-se aqui da dimensão do desejo. Não interessa, neste contexto, perder muito tempo em discussões sobre o lugar exato desta dimensão ou faculdade: saber se Aristóteles a concebe como uma faculdade inferior

---

<sup>87</sup> Ibid, 1154b 21.

<sup>88</sup> Ibid, 1098a 3-5.

da parte racional da *psyche* ou como uma faculdade superior da parte não-racional é, neste caso, uma questão menor. O que importa sublinhar é a função mediadora dessa faculdade. Mas, poder-se-ia perguntar: que interesse tem esta distinção de níveis/partes da *psyche* para a questão da *eudaimonia*? Aristóteles poderá querer indicar que a análise daquelas dimensões da *psyche* é imprescindível para uma compreensão correta da questão da felicidade humana. Esta não consistirá apenas no exercício de uma atividade puramente racional mas também naquelas em que a parte não racional da *psyche* obedece à razão. É óbvio que Aristóteles não pretende reduzir a felicidade a qualquer processo de pensamento ou exercício de controle racional das emoções. Para incluir as virtudes (morais e intelectuais) na sua análise da felicidade, Aristóteles recorre, mais uma vez, à analogia com as artes (1097a15-22; b24-28; 1098a12-16). A *eudaimonia* consistirá na atividade racional desempenhada de modo excelente. Porém, como compatibilizar a defesa da *eudaimonia* enquanto fim mais perfeito, com a apologia das virtudes?

A atividade de acordo com a virtude surge como uma alternativa forte em todo o texto à vida contemplativa que é considerada, sem dúvida, como a mais perfeita, mas também como pouco acessível ao homem. Mas, no argumento da função, que ocupa um lugar estratégico decisivo, não se mencione nenhuma das virtudes particulares que irão ocupar grande parte do texto da *Ética a Nicômaco*. Fala-se apenas de uma atividade de acordo com a virtude/excelência, mas não se diz de que é que se trata em particular.

A questão não se pode resolver dizendo apenas que o agir moral é bom em si mesmo não precisando, por isso mesmo, de ulterior justificação. A razão fundamental para que isto não baste reside no fato de Aristóteles admitir claramente vários bens intrínsecos (desejáveis por si mesmos) como sejam a honra, o prazer, a vida. O objetivo estratégico de Aristóteles não é o de apresentar uma enumeração de bens intrínsecos, mas antes o de defender uma tese diferente, de que, excetuando a *theoria*, a atividade de acordo com a(s) virtude(s) é mais desejável do que qualquer outro bem. Confrontados com as dificuldades em compatibilizar as doutrinas dos livros centrais da *Ética a Nicômaco* e a análise da *eudaimonia* (sobretudo em X, 7-8), muitos autores recorreram à solução evolucionista

considerando o livro X — ou, pelo menos, os referidos capítulos — eminentemente platonizantes e, por isso mesmo, estranhos ao resto da *Ética a Nicômaco*.

J. Cooper, por sua vez, sugeriu que o intelectualismo da *Ética a Nicômaco* derivaria dos seus pressupostos psicológicos. Porém, não há dados suficientemente seguros que permitam concluir que *Ética a Nicômaco X*, 7-8 tenha feito parte de outro texto do *Corpus Aristotelium* que não seja a *Ética a Nicômaco*. Pelo contrário, a crítica interna aponta para uma unidade e integração entre o livro I e o livro X. Neste sentido, não é muito fácil de defender um suposto regresso ao platonismo nos textos de X, 7-8 quando o livro I se demarca nitidamente da concepção platônica do Bem. Assim, as alternativas reais parecem reduzir-se a duas: (i) ou se consegue interpretar coerentemente todo o texto da *Ética a Nicômaco* ou (ii) terá que se aceitar a inconsistência quer ela se explique como anomalia textual ou de outro modo.

De fato, na *Ética a Nicômaco* mantém-se, desde o livro I até ao X uma tensão entre os dois estilos de vida que representam as formas fundamentais de realização do homem na perspectiva da filosofia prática de Aristóteles: a vida contemplativa/teorética e a vida política. A vida política realiza-se no cidadão exemplar que surge, então, como um candidato perfeitamente legítimo à *eudaimonia*. Isto não impede que Aristóteles reconheça, uma certa superioridade à vida contemplativa cuja atividade resulta, em última análise, da realização da definição do homem como aquele ser vivo que “tem *logos*”. A vida contemplativa é apresentada como uma felicidade perfeita, porque satisfaz plenamente os critérios estabelecidos por Aristóteles na análise formal do conceito de felicidade no início de *Ética a Nicômaco I*. O mais importante é o de ser o fim mais perfeito de todos. Nesse contexto falava-se também de autossuficiência. Na realidade não se trata de dois estilos de vida totalmente desconexos. Não se pode esquecer que a vida contemplativa de que o texto da *Ética a Nicômaco* fala só é possível na *polis* e esta só se realiza cabalmente como instituição na medida em que os homens puderem encontrar nela a realização de uma vida.

Aristóteles identifica, na *Ética a Nicômaco*, o bem supremo do homem com a *eudaimonia* e o objetivo primordial da ética é determinar em que consiste, de fato, a

*eudaimonia*. Em *Ética a Nicômaco* I, 7, Aristóteles, tendo como pano de fundo as doutrinas platônicas e outras correntes na Academia, discute as características do bem supremo ou da *eudaimonia* dada a análise anterior. Este bem supremo caracteriza-se por ser: (i) desejado por ele mesmo e nunca por causa de outro (fim); (ii) autossuficiente, isto é, quem o alcança realiza plenamente o seu desejo na medida em que não lhe é possível procurar algo que seja melhor, (iii) diferente de qualquer outro bem já que é o mais desejável de todos.<sup>89</sup>

Aristóteles, ao dizer que a *eudaimonia* é o bem supremo, não está a apresentar uma conclusão retirada da observação e análise do comportamento das pessoas. O seu ponto de apoio é antes a pré-compreensão de *eudaimonia* dos seus interlocutores. A *eudaimonia* é o fim (*telos*) de toda a ação humana na medida em que não é possível assinalar nenhum objetivo superior/melhor à *praxis* humana. Neste sentido ela é o *limite* de toda a ação humana, mas isto não implica que a *eudaimonia* seja o fim perseguido (e eventualmente alcançado) de todas as ações humanas singulares. Trata-se de caracterizar o fim (*telos*) perfeito em contraste com o fim mais perfeito: o fim perfeito será aquele que é desejado por outro (fim) enquanto que o fim mais perfeito de todos (= bem supremo = *eudaimonia*) é de tal natureza que nunca é desejado por outro. Por isso, a felicidade/*eudaimonia* é um fim (*telos*) absolutamente perfeito e o bem supremo do homem.

A maior parte da *Ética a Nicômaco* nos leva a acreditar que a boa ação é a melhor vida para o homem, ou o principal elemento desta, mas, no livro X, Aristóteles afirma que a atividade contemplativa é a perfeita *eudaimonia*, e não nos diz como combinar ou relacionar estas ideias.

Determinar a vida preferível não é somente dizê-lo com relação a um indivíduo em exclusivo, mas para todos e para a comunidade, isso implica em que seja o melhor e acessível para todos e não o que se mostre como o melhor inalcançável. O homem feliz reúne três bens, os externos, os do corpo e os da alma. Estes bens devem ser equivalentes, nenhuma dessas categorias de bens em abundância substitui a carência de outras, e nem o excesso da posse de uns pode

---

<sup>89</sup> EN, 1097b 16-20.

favorecer para o alcance da virtude. Da mesma forma, a cidade será feliz se for distinguida pela virtude e pela prudência, a boa obra é que diferencia o homem prudente e verdadeiramente bom, da mesma forma que ocorrem com as cidades.<sup>90</sup> O que é importante para o homem como indivíduo também pode ser usado como critério para discernir a cidade mais perfeita. É próprio do bom legislador ter em vista como poderá participar da vida boa e feliz.<sup>91</sup>

Segundo Aristóteles, a prosperidade que a cidade procura não pode residir no repouso ou na inatividade, mas em certa vida ativa não inteiramente voltada para o outro e sem reflexão. Essa felicidade coletiva proporcionada pela cidade deve estar presente o que há de ativo e o que há de reflexivo. Atuará de forma mais perfeita aquele que dirigir inclusive sua vida prática segundo o pensamento.<sup>92</sup>

#### **2.4 A comunidade política como pressuposto para o sujeito ético**

A comunidade política, a cidade, tem um duplo fim, inicialmente foi criada para assegurar mais facilmente aos homens o que é necessário à vida, mas por outro lado, evoluiu para atender um outro, para que os homens tenham uma vida moral e intelectual melhor. Segundo Aristóteles é somente na comunidade política que o homem pode viver uma vida total. No sentido pleno do termo, o fim do homem se identifica com o fim da cidade. Aquele que não é capaz de viver em uma comunidade, ou aquele que não tem necessidade alguma dela, só pode ser selvagem ou Deus<sup>93</sup>.

[...]a noção de potência desempenha um papel importante na *Ética* de Aristóteles: a partir do início de sua vida o homem possui a potência de se tornar cada vez mais perfeito, mas ele tem que atualizar suas possibilidades e capacidades constantemente. Ele vai atingir sua mais alta perfeição e suprema felicidade quando ele atualiza sua capacidade mais elevada, a atividade de pensamento, de uma forma duradoura e perfeita. Quando aplicamos tudo isso para as comunidades políticas, podemos concluir que

---

<sup>90</sup> *Política*, 1323b, 32-34.

<sup>91</sup> *Ibid*, 1252 a, 8-11.

<sup>92</sup> *Ibid*, 1325 b, 22-24.

<sup>93</sup> *Ibid*, 1252 b, 29-30.

as leis têm de educar as pessoas para se tornarem capazes de atingir esse grau supremo da felicidade humana, o caminho para esse objetivo é a prática assídua da virtude moral. Na educação a visão de Aristóteles é de responsabilidade da autoridade política. Esta nunca pode ser uma questão de iniciativa privada (VERBEKE, 1990, p17).

O *finalismo* do indivíduo se define com base na *teleologia*, que é inseparável da comunidade política. Segundo Aristóteles, a cidade vem antes do indivíduo e da família, exatamente como o todo vem antes da parte<sup>94</sup>, por um lado, ela constitui uma condição indispensável para que existam as duas outras, e, por outro, é considerada mais importante do que as duas outras.

Na *Ética a Nicômaco* – que constitui por assim dizer uma espécie de introdução a sua teoria pedagógica – Aristóteles se refere claramente a esse tema, a saber: que ciências devem ser estudadas em uma cidade e quais são os cidadãos que devem aprender. A política legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo que devemos nos abster. E a finalidade da cidade é o bem do homem e de toda a comunidade<sup>95</sup>. É justamente no âmbito da fisiologia política que Aristóteles situa sua teoria da educação, esta através da atenção do legislador, pode desenvolver todas as condições necessárias para o regime e para a melhor cidade. Que somente poderá ser promovido através da educação, o filósofo observa que os homens têm necessidade de que lhe seja fornecido uma instrução correta, e que alguém se ocupe deles, não só enquanto são jovens, mas durante toda a vida.

Aristóteles menciona que em muitas cidades, não é dado o devido valor a tais assuntos, vivendo cada um como quer, resultando que cada cidadão pense que é de sua competência contribuir para a educação de seus próprios filhos e do seus amigos. No entanto sobre este ponto o filósofo é categórico: somente se pode fazer isso a partir do momento em que se adquiriu a capacidade de legislar. Então, é evidente que os princípios gerais para a educação dos cidadãos são estabelecidos por meio de leis, e que essas leis deverão ser independentes do número de cidadãos que serão educados, quer se trate de um só ou de muitos<sup>96</sup>. A parte da

---

<sup>94</sup> Ibid, 1253 a, 18-20

<sup>95</sup> EN, I, 1194 b 1-8.

<sup>96</sup> Ibid, 1180 a, 19- b2.

legislação que assegura a aplicação geral da *virtude* é aquela que apresenta uma relação com a educação pública e para todos. A principal conclusão que se extrai do estudo da *Ética a Nicômaco* é que somente a educação permite ao homem desenvolver a mais importante de todas as ciências, que é a política, e que é absolutamente necessário que sejam elaboradas regras de educação que sigam a teleologia da cidade.

Para Verbeke, a proposta de Aristóteles de que a cidade deve ser responsável pela educação dos jovens está intimamente ligada com a natureza e o papel de uma comunidade política.

[...] esta sociedade é indispensável porque os indivíduos por si só não são capazes de exibir as suas capacidades de forma adequada, e para alcançar a perfeição de seu ser todo mundo precisa da ajuda dos outros, na estrutura de uma comunidade organizada, tal sociedade não pode jamais ser firmada se seus membros não concordam com os valores morais básicos. Então, o Estado não pode ser neutro ou tolerante, porque faz parte da própria natureza de uma comunidade política que as pessoas concordem umas com as outras sobre os valores fundamentais, tais como as idéias de justiça e de respeito mútuo. Segundo Aristóteles este acordo não é arbitrária nem artificial: os valores morais são, na verdade, os mesmos para todos os seres humanos, desde que a natureza humana é a mesma em todos os indivíduos (VERBRKE, 1990, p 17).

É de fundamental importância, que se perceba que o político e o ético se misturam. Isto porque, de acordo com a teleologia aristotélica, as análises das noções de bem, entendida em sua faceta individual como “bem singular, e em sua faceta coletiva como “bem comum”, está a apontar para uma unidade de princípios. À política cabe reger os ditames arquitetônicos da vida em comum, de modo que leis, regras, valores, administração e pedagogia convirjam para um único fim. A sociedade é uma composição de indivíduos, e como tal, o governo do todo há de fazer-se sobre o dos particulares que o compõem. O “bem coletivo” será também nesta perspectiva, o “bem individual”, e neste sentido pesquisar o temário ético é pesquisar o temário necessariamente político<sup>97</sup>. Aristóteles afirma que seu programa de estudos na *Ética* é, de certa maneira, político. Pouco antes<sup>98</sup>, afirmara que esse estudo pretende adquirir ou transmitir o conhecimento do bem supremo (em grandes

---

<sup>97</sup> Ibid, 1094 b, 10-11.

<sup>98</sup> Ibid, 1094 a 26.

linhas) e que “o conhecimento ou a capacidade em questão pertence à ciência ‘mais controladora ou mais arquitetônica’, a qual é identificada à ciência política”.

Segundo Cooper, um ponto importante, que não é muito apreciado na *Política* de Aristóteles é o entendimento do que seja *koinonia* (termo convencionalmente traduzido por comunidade). A comunidade é algo compartilhado por um grupo de pessoas como algo de seu em comum, não como uma soma de partes isoladas, produzidas e mantidas em privada por cada qual, mas, é um conjunto de atividades de grupo realizadas regular e continuamente pelos membros individuais de algum grupo – que sustentam, assim, a comunidade em existência continuada, mas “permanecem constituídas” com vistas a um bem. O desenvolvimento humano passa pela comunidade da família, do povoado e à comunidade da *polis*, que no momento nos interessamos. Aristóteles afirma que a *polis* “atinge o limite total da autossuficiência da vida humana, tornando possível e embasando ativamente uma vida onde a natureza humana se desenvolve plenamente e as capacidades humanas para ação se realizam completamente<sup>99</sup> (COOPER, 2010, p.469).

O compromisso com a comunidade é reforçado pelo fato de ver os seus concidadãos assumindo como correto o seu sistema de valores e, vivendo de acordo com ele em uma vida comunitária, isto trás a garantia da verdade de suas crenças morais. Os indivíduos demonstram que compreendem as coisas do mesmo modo como mostram que acreditam nisso pelo modo como vivem: o acordo tomado na prática evidencia que essas crenças e esse esquema de valor derivam de um uso correto da razão, não se tratando de mera invenção social. Ao manifestar, portanto, em suas ações e em seu estilo de vida fixo suas convicções morais comuns, cada indivíduo dá suporte aos demais quando os esforços dessa pessoa na empreitada comum requerem dela custo ou alguma perda pessoal significativa. Cada indivíduo compreende a sua própria ação virtuosa como parte de um sistema de amparo mútuo (COOPER, 2010, p.475).

---

<sup>99</sup> COOPER, p. 475, 2010.

Mas é em casa, na vida cotidiana da família que os filhos deveriam ser educados pelos pais nesse sistema de valores e viver de acordo com ele, para se tornarem adultos moralmente ativos. Mas esta educação deve ser “com vistas à constituição”, já que as virtudes que venham ser adquiridas devem estar equilibradas pela vida mais larga da comunidade política, onde a família é parte menor e mais básica. As atividades educacionais ocorridas na família têm como uma de suas funções necessárias a educação para as virtudes, estas são realizadas antes como atividades com lugar na família, mas pertencem à vida da comunidade especificamente política da *polis*. Essa educação busca preparar as crianças para que quando adultos busquem uma vida descente, em que estão sendo habituados a viver, onde cada indivíduo, ao se comportar de forma decente, ampara o comportamento decente dos demais e dele se beneficia.

O pensamento do autor não se resume à preocupação de um ensino escolar, mas aborda a educação como um procedimento para toda a vida, no âmbito de uma cidade que sustenta e ampara essa educação e que é principalmente formadora. Nesta cidade o cidadão é chamado a obedecer, a dar ordens, a julgar e a participar de atividades sociais, políticas e artísticas.

A educação pensada para toda a vida manifesta um aspecto muito importante de sua pedagogia, uma vez que ela apresenta o fenômeno da instrução como uma luta permanente do homem para adquirir o conhecimento e para conservar a virtude e a felicidade.

Existe um finalismo político presente na educação proposta pelo filósofo, o qual deve ser pensada desde o início. A ética e a política são entendidas por Aristóteles como ciências práticas. Tanto a ética como a política preocupam-se com a atitude do homem enquanto ser social e membro de uma comunidade política. A educação tem por finalidade descobrir quais são as ações que nos permitem adquirir essas duas atitudes correspondentes e em conformidade com a natureza (HOURDAKIS, 1998, p.80).

Aristóteles acredita que a felicidade é o fim último de cada homem e das cidades, e para alcançá-la é necessário que a cidade, através de suas instituições, ofereça uma educação moral correta e sadia para os cidadãos desde sua infância.

O Estagirita se preocupa por um lado em criar cidadãos virtuosos e, por outro, realizando esse objetivo mediante uma série de ações, que tem por objeto um fim último, que é a virtude e a felicidade, a educação baseada na natureza humana, promove ao mesmo tempo a disposição racional para produzir e a disposição racional para agir (HOURDAKIS, 1998, p.81).

A educação, através da razão e da ação, procura realizar a integridade e a criação da personalidade do homem. Tanto na natureza como nas ações humanas, o movimento<sup>100</sup> é a transição do potencial ao ativo, isto é, passar do potencial a realização. A educação é entendida como um processo contínuo, um movimento (um mover para) a partir da natureza, em direção ao hábito, e do hábito em direção à razão; manifesta um antes e um depois. Esse movimento se realiza num âmbito institucional, cujo objetivo é formar a cidade num conjunto orgânico, no plano político.

O tempo e a experiência são indispensáveis para o desenvolvimento moral, como um processo contínuo. Aristóteles defende uma educação moral e a pensa fundamental. É preciso desenvolver um comportamento ético a partir do cultivo das potencialidades do homem e da promoção da sua racionalidade.

Para Verbeke, o homem aristotélico é naturalmente filosófico, questiona sua existência, o comportamento moral, a sociedade política, sobre o passado e o futuro do universo. O autor valoriza especialmente o conhecimento filosófico, considerando que a filosofia contemplativa é o imutável padrão de todas as coisas. Nem exercícios corpóreos e arte liberal promovem a verdadeira educação; são apenas um preliminar estágio. A verdadeira educação está no trabalhar a filosofia, e isto é privilégio somente do filósofo (VERBEKE, 1990, p 20).

Aristóteles afirma que de todas as maneiras de se fazer uma constituição sobreviver, a mais importante consiste em fazer com que os cidadãos “sejam educados de um modo que se moldem as suas constituições”, diferentemente das oligarquias e democracias, nas constituições retas, especialmente no tipo de “regime político” que o Estagirita expõe no livro VII, como o melhor em condições ideais, ou seja, a educação no lar e nas escolas públicas deverá ser conduzida não apenas

---

<sup>100</sup> “a natureza constitui o princípio do movimento e da mudança”.

com ênfase nas virtudes, mas segundo a concepção correta de sumo bem humano como simplesmente sendo uma vida de atividade virtuosa<sup>101</sup>.

Para Cooper, o amparo moral para se viver uma vida comunal fundamental decente oferecido a pessoas decentes dá inclusive a esses modelos de virtudes humanas razões para tornar sua própria vida virtuosa parte de uma empreitada compartilhada por todos os cidadãos, a saber, viver virtuosamente.

Aristóteles parte do indivíduo, mas considera que este tem sua vida organizada pelas instituições da comunidade política. Nesse sentido é na *polis* que suas potencialidades se realizam. A atualização das potencialidades humanas depende em boa parte de fatores externos ao indivíduo. A ação educativa, desenvolvida mediante os preceptores ou as instituições da *polis*, constitui-se num dos mais importantes de tais fatores.

A *polis*, não é uma associação de indivíduos em função da autoconservação, da sobrevivência ou do bem-estar material, o que ela visa é o bem viver, a vida ética do homem. Se a natureza de um ser só pode ser conhecida na medida em que ela se atualiza, no homem isso ocorre por meio da *polis*.

A *polis* é a esfera da liberdade, é nela que o ideal de vida aristotélico pode ser efetivado. A *práxis* é o elemento que faz a mediação da autonomia do indivíduo com a universalidade, a atualização da essência, que se dá em tal esfera por meio das instituições. Essa inserção visa muito mais a *práxis* boa que à autopreservação, e a ética e a política se apresentam intimamente comprometidas com a melhoria do agir humano. A *polis* é o espaço do bem viver, onde não somente a existência é garantida, mas a essência, pois tem por finalidade possibilitar a vida boa.

[...] os homens não se associam em vista apenas da existência material, mas antes em vista da vida bem vivida (se assim não fosse, uma coletividade de escravos ou de animais formaria uma cidade [...]), e eles não se associam para formar uma simples aliança para defesa contra toda a injustiça e também não em vista apenas de trocas comerciais e de relações de negócios uns com os outros. [...] Todas as cidades que, ao contrário, se

---

<sup>101</sup> Política, V, 1310 a, 12-18.

preocupam em ter uma boa legislação dão uma séria atenção à aquilo que toca à virtude e ao vício de seus cidadãos. Disso decorre também que a virtude deve ser objeto de atenção da cidade verdadeiramente digna desse nome e que não o seja apenas no nome, pois de outra maneira a comunidade se torna uma simples aliança [...] a lei, então, passa ser uma convenção, [...] uma simples caução garantindo as relações de justiça entre os homens, mas se torna incapaz de tornar os cidadãos bons e justos. [...] Vê-se, pois, que a cidade não é uma simples comunidade de laços estabelecida em vista de impedir as injustiças recíprocas e favorecer o intercâmbio de produtos. [...] uma cidade é uma comunidade de famílias e vilas numa vida perfeita e independente, isso é, no fato de viver conforme a felicidade e a virtude (Pol, III, 9, 1280 a-1281 a).

A *polis* deveria se apoiar na virtude de seus cidadãos, pois do contrário ela se converteria numa comunidade jurídica para o comércio e para a guerra. O indivíduo pode somente se constituir cidadão através das leis e dos costumes da vida em comum com outros cidadãos. A política e a ética vinculam-se intimamente por que a organização da vida em comum tem de ser racional, ou seja, tem de estar de acordo com normas. A política, assim, não se reduz à administração de coisas, mas se vincula à organização da vida humana a partir de normas racionais. A questão ética é, neste sentido, uma questão situada no âmbito da política, pois tanto tema da justiça, como o da amizade e o da virtude são possíveis a partir de uma vida em comunidade, afeita por natureza ao homem, de acordo com Aristóteles.

Politicamente, o homem se realiza no âmbito social, e por suas ações se faz notar pelos outros. Este ser interativo é sempre um “em si” e um “outro”, dada a sua substância gregária. No campo político a ação se resolve em atos, palavras, discursos, decretos, leis e comportamentos, sendo que o sujeito é sempre o pressuposto essencial de toda a gama de fenômenos sociais. Em outros termos, se a prudência política é prudência humana, a prudência é virtude, e como tal se exercita eticamente. O político coletivo se apoia sobre o ético individual.

### **3 A função da educação na ética das virtudes**

Aristóteles preocupa-se com a educação durante toda a sua vida e manifesta isto em toda a sua obra. Foi professor e fundador de uma escola, o que manifesta fortemente seu lado pedagogo.

Pretendemos investigar o verdadeiro papel da educação na ética das virtudes e o quanto nosso caráter é moldado pela educação que recebemos e as experiências que vivemos.

Lombard (1994) observa que os livros VII e VIII da *Política*, os únicos escritos substanciais que restaram de Aristóteles sobre educação, foram escritos na primeira fase de seu pensamento, numa fase platônica, embora nada esteja estabelecido de maneira completamente certa a este respeito. Mas, reconhece ser pouco provável que tais textos não tenham sofrido modificações ou ajustes com a experiência pedagógica de Aristóteles e com o transcorrer de sua vida profissional. O fato de não terem restado outros escritos sobre educação é a razão mais provável pela qual a concepção educativa de Aristóteles seja considerada pouco original, por vezes uma continuidade das teses educativas de Platão. De seu tratado sobre educação restou apenas um fragmento não muito significativo e o desenvolvimento de seu sistema educativo na *Política* é interrompido, o que sugere que ao menos parte do texto tenha sido perdido.

Mas, ao olharmos sob o prisma de conjunto há um interesse constante pela educação que perpassa sua vida e sua obra, que reside no ideal central de bem viver (*eudaimonia*), presente na base tanto da ética como da política. O próprio modo do proceder acadêmico, examinando detalhadamente em todas as matérias as opiniões correntes a respeito de cada assunto, serve de inspiração pedagógica.

Suas concepções educativas foram elaboradas num contexto de crise pedagógica. Atenas se encontrava em plena crise, assim como várias outras cidades gregas. Platão e Isócrates<sup>102</sup>, representantes de duas das mais importantes

---

<sup>102</sup> Isócrates foi um educador profissional, professor de eloquência por 55 anos (393-338 a. C.). Dirigiu sua escola em Atenas, a qual era aberta ao público e paga pelos próprios discípulos para ciclos de estudo de três ou quatro anos. Ela se constituiu num centro de formação de homens políticos, e Isócrates era um mestre que exercia sobre seus discípulos uma influência profunda. Seu ensino possuía um forte senso de eficácia prática, visando formar professores, técnicos em discussão

escolas de Atenas da época, já haviam se deparado e tratado desse problema. Desde o século V a.c. a transformação das práticas educativas em Atenas tinha sido grande a ponto de Aristóteles distinguir uma educação nova de outra antiga, de modo a elogiar aquela e lamentar a decadência provocada pelo ensino dos sofistas. O espírito de lucro, presente em Atenas nesse contexto, importava mais que o espírito cívico, o que revelava uma crise de valores estreitamente ligada a uma crise educativa.

Avaliando esta situação, o filósofo percebe que a cidade se desinteressara pela educação, e a defesa da educação pública que ele faz deve ser entendida a partir de tal desinteresse. O resultado é que à época cada um vivia e educava seus filhos como bem entendesse, de modo que os jovens cresciam divididos ao invés de estarem unidos na busca de um ideal comum. A educação se impregnava de um espírito utilitarista, perdendo de vista a formação do cidadão. Para Aristóteles uma escola quando desvinculada das finalidades da cidade e de seus ideais comuns, não sabe mais o que e como ensinar.

Na base desta avaliação há um projeto político e filosófico. Nem Platão e a cultura filosófica, nem Isócrates e a cultura retórica, seriam orientações satisfatórias para um projeto educativo a ser construído a partir da análise aristotélica. Seu objetivo é desenvolver uma reflexão política que permita a construção da cidade e dos cidadãos, pois a natureza do homem só pode ser efetivada na *polis*.

Trata-se de um contexto em que as instituições se contradizem. A crise é decorrente de duas tendências: uma mais antiga, que fazia da cidade o principal poder educativo e onde a lei regrava o sistema pedagógico, e outra nova, ocupando o espaço da antiga, em que os pais se tornaram os árbitros soberanos, cada um ensinando o que achava conveniente para seus filhos. A primeira tendência estava por desaparecer, e o que resultou da omissão da cidade, era um desequilíbrio sem controle. A tendência nova se caracterizava pelo contraste existente entre a

---

e, sobretudo, homens cultos, preparados para bem julgarem e participarem das discussões da vida cotidiana. Isócrates foi fortemente comprometido com sua época e com sua pátria, a educação fornecida por sua pátria propunha, a formação de novos dirigentes políticos por meio da eloquência, visando torná-los virtuosos e cultos. A base de seu ensino era o bem falar, já presente nos grandes sofistas. Seus mestres foram Pródicos e Górgias (CENCI, 2012, P.22).

concepção política dominante – de que o cidadão existe, não apenas entre as instituições pedagógicas, para a cidade – e o regime educativo em relação ao qual a *polis* se tornara negligente. A falta de harmonia se fazia presente não apenas entre as instituições pedagógicas, mas também, entre elas e as ideias gerais que constituíam o espírito público.

Aristóteles propõe-se a restaurar o poder pedagógico da cidade, e defende a antiga tradição, onde o legislador trata das questões de educação. O seu interesse é ter cidadãos bem educados, e encontra a família como aliada. No seu projeto de reforma educativa, a *polis* e a família se encontram lado a lado.

No início da *Ética a Nicômaco* Aristóteles enfatiza a importância da experiência da conduta moral e afirma que um jovem não é um bom ouvinte de palestras sobre ciência política porque lhe faltam as experiências da vida, e é em torno destas que tratam estas discussões, e como tende a seguir suas paixões este estudo não lhe será útil, pois o fim a que se tem não é o conhecimento, mas a ação.<sup>103</sup> Neste caso, o conhecimento não será proveitoso. O jovem está na mesma condição do incontinente, tem conhecimento moral mas não muda a sua conduta, isto é, conhece o que é certo mas não faz isto: há uma lacuna entre o seu conhecimento e o seu comportamento. Mas às pessoas que agem de acordo com os princípios da razão o estudo destes temas é muito proveitoso.

Mas por que Aristóteles afirma que não é proveitoso para os jovens assistir palestras sobre ética? Ele aponta dois motivos:

- 1º) pessoas jovens não têm experiência em conduta moral em várias circunstâncias da vida;
- 2º) não são responsáveis por esta falta porque não têm idade para possuir a experiência que é preciso (VERBEKE, 1990, prefácio viii).

Para Verbeke, inicialmente este ponto de vista parece paradoxal: pessoas, jovens, com pouca experiência em comportamento ético e que vivem sob a influência das paixões e propensos ao mal, precisam de uma educação moral. Como

---

<sup>103</sup> EN, 1095a, 4-5.

os jovens se tornaram indivíduos virtuosos sem uma preparação e treinamento? Certamente Aristóteles é a favor de uma educação moral, mas o que ele quer destacar aqui é que em matéria de moral o conhecimento teórico e especulativo não basta, é indispensável ter alguma experiência de conduta moral e algum controle sobre tendências irracionais, principalmente no caso dos jovens (VERBEKE, prefácio viii, 1990).

Para Aristóteles, os homens são naturalmente seres morais, dotados de um espontâneo senso moral. São naturalmente inclinados a viverem juntos, em pequenas ou grandes comunidades, e estabelecem uma sociedade política governada por leis que são a expressão de uma intuição moral comum. Mas percebe que uma educação ética é fundamental, as capacidades naturais do homem devem ser desenvolvidas, isto é, promovidas através de um aprendizado e treinamento (VERBEKE, prefácio ix, 1990).

O autor observou a situação moral do cidadão em seu tempo e percebeu uma desordem moral. Segundo ele, o homem tem uma inclinação natural para a vida ética, mas as pessoas devem ser educadas para alcançar a harmonia moral e a felicidade.

De acordo com Lombard (1994) um dos maiores méritos das reflexões de Aristóteles sobre a educação está em ter respondido às questões que se colocavam em Atenas em seu contexto de crise educacional e de tê-lo feito equilibrando a tradição com inovações necessárias a serem desenvolvidas, como é o caso de conceber a educação como dever da *polis*. É da educação pública que Aristóteles se ocupa, a qual é idêntica para todos os homens livres para estarem em condições de tomarem parte das tarefas públicas, assembleias, etc. A crise educativa que se fazia presente em Atenas obscurecera tais objetivos educativos, perdidos de vista pela *polis* e pelos pais, e tornaram desequilibrado seu sistema de ensino. Ela colocara em questão o sentido da cidadania, tão caro aos gregos. Seu esforço vai em direção de retomar a responsabilidade da *polis*, articulando de modo consoante os meios educativos e os fins da natureza política. Tratava-se da questão do próprio bem

estar dos homens e da *polis*, a qual dependia, a seu juízo, de colocar corretamente o objetivo e a finalidade das ações.<sup>104</sup>

### 3.1 A formação das virtudes

A felicidade (*eudaimonia*) ou “bem viver” é o modo de vida mais elevado a ser almejado pelo ser humano. É o ápice do que pode ser aspirado pelas possibilidades humanas, o que significa que não há nenhum bem para além dela. É um modo de vida autossuficiente, que visa uma existência completa, integradora, procurando equilibrar todos os fins e atividades humanas sem depender exclusivamente de nenhum outro modo de vida parcial, qualquer que seja.<sup>105</sup> Porém, o seu alcance depende do cultivo da alma mediante a virtude, algo diretamente vinculado ao processo educativo.

A questão que se coloca é: como podemos adquirir a virtude moral? Aristóteles distingue duas espécies de virtude: a intelectual e a moral. Quanto à primeira, sua origem e seu desenvolvimento dependem em grande medida do ensino recebido, requerendo, por isso, experiência e tempo.<sup>106</sup> A virtude moral, diferentemente da intelectual, é produto do hábito, não é engendrada no homem por natureza, mas esta fornece a capacidade de receber a virtude e esta é aperfeiçoada pelo hábito.<sup>107</sup>

A palavra hábito deriva de *ethos*<sup>108</sup>, e indica, em última instância e enquanto disposição para o agir de uma determinada maneira, algo desenvolvido e

---

<sup>104</sup> Pol, VII, 13, 1331b, 26-28.

<sup>105</sup> EN, I, 7, 1097, 35-40.

<sup>106</sup> EN, II, 1, 1103 a, 12-14.

<sup>107</sup> EN, II, I, 1103 a, 16.

<sup>108</sup> O *ethos* aparece como forma particular de *hekeis*. Esse termo que já encontramos em Protágoras, significa maneira estável de ser (ou um *habitus*), adquirida pela educação. A *hekeis* pode primeiro ser distinguida da potência natural, que não é suscetível de nenhuma transformação. Aristóteles dá um exemplo através do movimento natural da pedra: “A pedra, sendo por natureza levada a ir para baixo, não pode ser acostumada a ir para o alto” (EN, II,1, 1103 a 20-22). No máximo podemos obrigá-la a um movimento contra a natureza. O homem, por seu lado, possui certo número de potências naturais, próprias de cada uma das partes da alma. Essas potências se manifestam tanto no nascimento, seja depois de algum tempo de maturação. Por exemplo, a potência de ver se manifesta plenamente

incorporado de forma estável pelo homem para além da necessidade natural. Para Aristóteles é o hábito e não a natureza, o que permite o desenvolvimento da virtude moral, pois “nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito”<sup>109</sup>. Se os hábitos e as virtudes adquiridas através deles fossem engendrados em nós por natureza, eles não poderiam ser modificados nem pela educação nem pela experiência. Em todas as faculdades advindas do homem por natureza recebe-se primeiro a potencialidade, que somente depois se transforma em atividade. Porém, quanto às várias formas de virtude moral não ocorre do mesmo modo, pois somente é possível adquiri-las tendo efetivamente praticado. As disposições morais (hábitos) decorrem das atividades correspondentes às mesmas<sup>110</sup>. A aquisição da virtude moral depende do exercício reiterado de ações em conformidade com ela.

O princípio de formação de hábitos, em consonância com a virtude, tem uma enorme importância para a compreensão da relação entre virtude e educação. As ações humanas devem ser desenvolvidas de uma maneira determinada, ou seja, orientada de modo prévio e consciente, uma vez que as ações correspondem aos hábitos. Por esta razão, Aristóteles observa que, não será pequena a diferença, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa mais tenra infância; ao contrário, ela será de uma importância muito grande, podemos dizer mesmo decisiva<sup>111</sup>. O hábito deverá ser a principal forma para educar o indivíduo na prática da virtude porque não existem regras predeterminadas acerca de como uma pessoa virtuosa deva atuar. As ações somente serão virtuosas se o agente as adquiriu adequadamente pelo hábito, isto é, se foi educado por e para elas.

O hábito (*hexeis*) manifesta-se diferente da potência natural, por ser uma capacidade adquirida. Esta capacidade se desenvolve através de atitudes repetidas

---

desde a infância e não é suscetível de progredir; pode somente, ser enfraquecida pela velhice ou doença. A potência de gerar, em compensação, só após a maturação, na puberdade. Paralelamente, certas qualidades intelectuais, como a consciência e o bom senso vêm com a idade, se nada a entrava, “o que a faz supor que sua causa é a natureza” (EN, VI, 11, 1143b 9). A *hekeis* difere da potência natural, por ser uma capacidade adquirida.

<sup>109</sup> EN, II, 1, 1103 a, 17-18.

<sup>110</sup> EN, II, 1, 1103 a, 18-19.

<sup>111</sup> EN, II, 1, 1103 b, 27-29.

que irão formando certa disposição durável, diferente da *diathesis*, que é uma disposição passageira.

A virtude ética que provém do hábito é referente à parte intermediária da alma. Aristóteles distingue na alma a parte que tem o *logos* da que não tem. A que tem o *logos* é a sede das virtudes intelectuais e pode ser educada pelo ensinamento e exercício. A outra se divide em parte vegetativa não educável e a desejante. Esta última não tem *logos*, mas é capaz de obedecê-lo se for educada de forma adequada. O hábito é o meio para esta educação, o *ethos* ou o caráter é o seu resultado e pode, pois, provisoriamente ser fruto dos hábitos adquiridos em matéria de prazer ou de pena.

O traço não é marca passiva, como cicatriz ou ruga, é capacidade adquirida de refazer facilmente o que já fizemos. Esta capacidade nova é, pois, a transformação de um “agir”, ou de um “fazer” em “ter” (VERGNIÈRES, 1998, p.82).

O homem, por ter uma parte da alma que não é regulada pela natureza, diferentemente do animal, que é determinado por esta, é capaz de receber uma formação. O desejo de uma criança não está espontaneamente regulado. Através da educação ela vai orientando de certa forma sua disposição. Se a criança adquirir o hábito de sempre ceder aos seus desejos, forjará para si um caráter mal.

Vergnières destaca que a faculdade de conhecer corre, no máximo, o risco de ficar adormecida pela falta de educação, mas a faculdade de desejar pode tornar-se pior do que era no nascimento. Esta faculdade é tanto mais maleável quando o homem possui numerosas qualidades indeterminadas e ambivalentes: segundo o hábito adquirido, essas se tornam virtudes ou vícios (VERGNIÈRES, 1998, p. 85).

É ouvindo a voz da razão que os desejos podem se desenvolver conforme a finalidade humana. É necessário que a criança receba a regra do exterior pelo educador, mas a criança nem sempre é obediente, sendo necessária certa imposição. Mas a verdadeira formação ocorre somente se a criança tiver certa tendência natural de aceitar a palavra do adulto.

[...] alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados. Quanto à argumentação e

o ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é precisamente cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente. Com efeito, o que se deixa dirigir pela paixão não ouvirá o argumento que o dissuade; e, se o ouvir, não o compreenderá. E como persuadir a mudar de vida uma pessoa com tal disposição? Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força. É, portanto, uma condição prévia indispensável à existência de um caráter que tenha certa afinidade com a virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vil (EN 1179b).

Esta passagem é importante para demonstrar a quem Aristóteles se refere e para quem serão produtivas suas lições. Trata-se de alguém que possui uma concepção do que é nobre e verdadeiramente prazeroso. Já outros, não tão bem criados, não possuem, visto que jamais experimentaram os prazeres daquilo que é nobre. É isso que confere ao seu caráter uma familiaridade com a virtude e uma receptividade para a virtude (BURNYEAT, 2010, p.165).

O indivíduo forma o caráter através do hábito, através da forma como é conduzido desde o princípio de sua vida. O sujeito pode ser habituado a ter atitudes boas ou más. A história de vida de cada um vai construindo de certa forma o seu caráter. É exemplar em Aristóteles sua apreensão da verdade, segundo a qual a moralidade advém em uma sequência de estágios com dimensões cognitivas e emocionais (BURNYEAT, 2010, p.157).

A partir da especificação da felicidade e do bem humano, Aristóteles busca um ponto de partida, e parte propriamente do que é familiar para nós. Essa parece ser a razão pela qual deve ter sido criado segundo os bons hábitos, frequentar lições sobre coisas nobres e justas e, em geral, sobre assuntos políticos, pois o princípio, o ponto de partida é o *que*, e se isso está suficientemente claro para a pessoa, não é necessário o *porquê*. A pessoa possui ou pode adquirir os princípios ou o ponto de partida ou ainda não possui nem um nem outro (BURNYEAT, 2010, p.57).

Para Vergnières, o homem tem a regra, mas a tem sob a forma do *logos*, isto é de discurso racional: é pondo-se a sua escuta que o desejo pode se desenvolver conforme à finalidade humana. Mas este processo encontra dificuldades. Primeiro, a criança não é espontaneamente “lógica”: é preciso que a regra seja enunciada do exterior pelo educador; em seguida, e talvez principalmente,

ela nem sempre é obediente. A natureza rebelde de uma criança hipoteca fortemente seu futuro, e obriga o educador a recorrer à imposição. No entanto a imposição não é verdadeira formação: logo que a vigilância relaxa, logo que o temor do castigo ameniza, o indivíduo retorna os seus pendores. A formação somente poderá ocorrer se a criança possui uma qualidade natural, a docilidade.

É ouvindo a voz da razão que os desejos podem se desenvolver conforme a finalidade humana. É necessário que a criança receba a regra do exterior pelo educador, mas a criança nem sempre é obediente, sendo necessária certa imposição. Mas a verdadeira formação ocorre somente se a criança tiver certa tendência natural de aceitar a palavra do adulto. O resultado disto é uma docilidade que desperta certo pudor ou *aidos*, que não é uma virtude mas uma afecção natural, que se acha nas crianças e nos adolescentes, e manifesta de certa forma sua “nobreza” e humanidade (VERGNIÉRES, 1998, p. 85).

A docilidade não é uma obediência servil, mas um consentimento fácil<sup>112</sup> à regra ditada pelo educador. O consentimento de criança não repousa evidentemente numa deliberação racional, a criança houve (de certa forma) o *logos* não enquanto “razão”, mas sim enquanto palavra proferida pelo adulto. O resultado desta docilidade é o pudor, uma certa afecção natural<sup>113</sup>, intermediária entre a timidez e a imprudência, que se encontra nas crianças e nos adolescentes, por que manifesta sua nobreza ou humanidade.

A criança que tem o sentido do pudor não é somente o escravo de sua avidez e de seus medos, ela consegue se situar na sociedade, e é preocupada com a imagem visível que dá de si mesma e é por isso que escuta o que dizem a ela. O pudor é a semi-virtude do aprendiz. O aprendiz é delineado como um jovem que vive em função das paixões do momento, e por essa razão, comete erros. Ele quer fazer coisas nobres, mas por vezes faz o contrário, e sente vergonha de sua conduta e de si mesmo (BURNYEAT, 2010, p.168).

Se o hábito é o modo como a virtude moral pode ser adquirida, o meio-termo é a forma como ela é encontrada e preservada e, por outro lado, é destruída pela

---

<sup>112</sup> EN, III, 12, 1119b 7.

<sup>113</sup> EN, IV, 9 1128b 10-11.

deficiência ou pelo excesso<sup>114</sup>. Este é um aspecto importante da ética aristotélica e também para a sua concepção educativa, pois não pode haver virtude ou caráter virtuoso onde houver falta ou excesso. A virtude implica mediania, o meio-termo entre os dois extremos.

### 3.2 A educação como meio para a virtude

As virtudes éticas são aprendidas à semelhança do aprendizado das diferentes artes, que também são hábitos. Nunca há virtude quando há excesso ou falta, ou seja, quando há demais ou de menos, a virtude implica a justa proporção. A virtude é certa mediania, que tem por escopo o justo meio. O meio termo é dado em relação ao homem. Tanto na ética como na política de Aristóteles, o conceito de “mediania” desempenha um papel fundamental.

A virtude diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertence à virtude. Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo (EN, 1106b 25).

Há, primeiramente, um meio-termo em relação a uma proporção aritmética, o meio-termo medido por referência a um objeto em si mesmo, ponto equidistante entre dois extremos. Essa classe é simplesmente a do ponto médio de qualquer coisa que se está medindo, o qual é um e o mesmo para todos. Porém, há uma segunda classe, que é o “meio-termo em relação a nós” e diferencia-se do primeiro. Refere-se à virtude moral, pois esta “se relaciona com as emoções e ações, matérias nas quais há excesso, falta e meio-termo”<sup>115</sup>.

Aristóteles estabelece aqui dois elementos no tocante ao meio-termo e à virtude moral. Primeiramente, a média indicada pela virtude deve ser determinada por nós e não pode ser extraída de um objeto da maneira direta como pode ser obtidas outras classes de medidas. Em segundo lugar, esse meio termo terá de ser diferente quando as situações forem distintas. Assim, o que é uma média em determinada situação pode não sê-lo em outra, pois o “meio-termo em relação a

---

<sup>114</sup> EN, II, 2, 1104a, 23-24.

<sup>115</sup> EN, II, 5, 1106b, 19-20 .

nós” não é “único nem o mesmo para todos”. A outra classe de medida mencionada contrasta com esta, pois naquela o meio-termo pode ser o “único e o mesmo em relação a todos os homens”<sup>116</sup>. Nesse caso, trata-se da mesma medida, independentemente das circunstâncias e dos indivíduos em questão.

À primeira vista nos deparamos, no meio-termo em relação a nós, com certo relativismo. No entanto, tem que se destacar que a definição deste termo médio da ação não depende da vontade arbitrária do agente. Tem que se levar em conta as circunstâncias, mas o meio-termo tem de estar em consonância com a reta razão. Esta está associada ao bom funcionamento da inteligência prática, que é a parte racional da alma encarregada de orientar as coisas variáveis e intervir nas escolhas do agente.

A associação da prudência (que concerne à correção dos meios) e da virtude moral (que concerne à correção dos fins), constituindo a virtude própria, explicita a preocupação aristotélica em elaborar os requisitos através dos quais podemos nos tornar bons, bem como de que modo podemos viver bem. Nesse sentido, necessitamos - através de uma disposição correta, fruto de bons hábitos e de uma boa educação - construir um caráter virtuoso, condição de possibilidade para atingir a eudaimonia, na medida em que seremos regra e medida daquilo que é bom. Essa associação remete à concepção de Aristóteles concernente à virtude moral como aquilo que visa a um fim nobre em consonância com a reta razão (HOBUSS, 2011, p. 8-9).

Como a virtude moral é entendida como uma disposição capaz de escolha e a escolha é um desejo deliberado, para que a escolha seja boa a razão deve ser verdadeira e o desejo deve ser correto, ou seja, precisa haver consonância entre o que a razão afirma e o que o desejo persegue. “O bom funcionamento do intelecto prático consiste na verdade correspondente ao desejo correto”<sup>117</sup>.

Deve haver, por parte de pais e educadores, uma preparação da criança para a obediência, é necessário que sejam impostos limites a seus desejos a fim de que na idade adulta possa atender as orientações da razão. Assim, como a criança deve viver de acordo com o direcionamento de seu tutor, também o elemento apetitivo deve viver de acordo com a razão. Por isso, o elemento apetitivo de um homem temperante deve se harmonizar com a razão, pois o escopo de ambos é ser

---

<sup>116</sup> EN, II, 6, 1106 a, 34-35.

<sup>117</sup> EN, VI, 2, 1139 b, 1-2.

nobre e o homem temperante deseja aquilo que deve, como deve, quando deve. Assim dispõe a razão<sup>118</sup>.

O excesso, a falta e o meio-termo referem-se a sentimentos, paixões e ações. Por essa razão, o meio-termo é justamente o termo médio em relação às paixões e às ações, onde o excesso e a falta são uma forma de erro, e o meio-termo, um modo de correção moral, que reside nos extremos por excesso ou por falta. A virtude moral está associada ao equilíbrio no agir, sendo este aspecto fundamental o que caracteriza a virtude moral. Embora seja uma mediania, com relação ao bem a virtude moral é um máximo, no sentido de ser o ponto mais elevado, pois, com referência ao que é excelente e mais perfeito, ela é um extremo<sup>119</sup>.

Das considerações acerca do hábito e do meio termo, podemos definir a virtude moral: trata-se então de um modo de ser que consiste em um meio-termo determinado pela razão. Em outros termos podemos detalhar: a) trata-se de uma disposição ou modo de ser (hábito) relacionado com a escolha (voluntária) de ações e paixões; b) modo de ser em que consiste num meio-termo (o meio-termo relativo a nós); determinado pela razão – razão graças à qual um homem dotado de discernimento (*phrónesis*) o determinaria<sup>120</sup>.

Certamente, Aristóteles reconhece não ser tarefa fácil alcançar o meio-termo. Este deve ser determinado como o determinaria o homem prudente, o homem de sabedoria prática. Trata-se de buscar a justa medida como o faria o *phrónimos*, uma vez que a virtude requer que a ação seja levada a diante de forma deliberada e por isso é determinada racionalmente e requer um conhecimento prático. A ação humana deve por um lado ajustar o desejo e a razão para que o homem não seja submisso as suas paixões; por outro, é preciso que o *logos* seja correto, pois do contrário não poderá orientar adequadamente o desejo e, pois, a ação.

---

<sup>118</sup> EN, 1119b, 13-18.

<sup>119</sup> EN, II, 6, 1107 a, 9-10.

<sup>120</sup> EN, II, 6, 1107 a, 3.

Agir, orientando-se pelo meio-termo é empreitada dificultosa, o que agrega ainda mais valor ao agir virtuoso. Ocorre que proceder assim em relação à pessoa certa, até o ponto certo, no momento certo e da maneira certa, não é para qualquer um, nem é fácil, e é isso que explica que agir bem é raro, louvável e belo, ressalta Aristóteles<sup>121</sup>.

O meio-termo que caracteriza a virtude moral é estabelecido levando-se em conta as circunstâncias. Nem sempre ele é o ponto central entre os dois extremos; é, antes, o “ponto ideal” para cada caso e em cada circunstância específica. Ocorre que, assim como acontece com a saúde, as matérias que se referem à ação “nada têm de fixo”, o que demanda das pessoas engajadas na ação de examinar em cada caso o que é adequado à situação<sup>122</sup>.

Aristóteles diz: “De dois extremos, com efeito, um induz mais em erro que o outro; por conseguinte, já que atingir o meio-termo é extremamente difícil, devemos escolher o menor dos males”<sup>123</sup>. No entanto, não se trata aqui de escolher a “menos pior” das alternativas em relação a uma ação. O homem, quando dotado da *phrónesis*, a virtude do discernimento que possibilita a boa deliberação, terá muito mais facilidade de levar adiante esta avaliação acerca de como deve ser buscado o meio-termo em cada situação. A determinação do meio-termo não é arbitrária por que resulta da escolha orientada pela *phrónesis*; é, pois, algo discernido. A deliberação que o homem prudente faz para orientar o curso de sua ação obedece à reta razão. Trata-se de uma escolha deliberada<sup>124</sup>, a qual possibilita oferecer razões para agir de uma maneira ao invés de outra numa determinada circunstância.

---

<sup>121</sup> EN, II, 9, 1109 a, 30-35.

<sup>122</sup> EN, II, 2, 1104 a, 11.

<sup>123</sup> EN, II, 9, 1109 a, 39-40.

<sup>124</sup> O homem mostra-se, então, conforme foi dito, ser princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmas; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins. Também não são objeto de deliberação, os singulares; por exemplo, se isto é pão ou se será cozido como deve, pois são de domínio da sensação. Se sempre se tiver que deliberar, ir-se-á ao infinito. O objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto da escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto da escolha deliberada é o que foi discriminado como resultado de deliberação. Cada um para de investigar como agirá quando traz a si-próprio o princípio e dentro de

Adotar o meio-termo como um hábito não é muito fácil, apenas as pessoas que se desviam de forma considerável podem ser censuráveis. São as circunstâncias específicas que permitem ao agente inclinar-se adequadamente mais no sentido do excesso e da falta em busca do meio-termo.

Quanto a dizer até que ponto e em que medida o desvio é censurável é algo difícil de ser determinado racionalmente, como é o caso para todos os objetos percebidos pelos sentidos. Tais precisões são do domínio do individual e a discriminação aliada da sensação. Mas dissemos o suficiente para mostrar que o estado que ocupa a posição intermediária é em todas as coisas digno de nossa aprovação, mas que por vezes devemos pender tanto para o excesso quanto para a falta, pois é deste modo que atingiremos mais facilmente o meio-termo e o que é correto<sup>125</sup>.

Ao observar as dificuldades do agente em determinar o meio-termo da ação, Aristóteles sugere três regras práticas ou condições para atingi-lo: a) “Evitar o extremo mais contrário a ele”; b) estar atento aos “erros para os quais nós mesmos nos inclinamos mais facilmente” mediante a observação “do prazer e do sofrimento que experimentamos” e “buscar o extremo oposto”; c) tomar precaução “contra o que é agradável e contra o prazer, pois essa matéria não julgamos com imparcialidade”<sup>126</sup>.

A compreensão das condições da ação virtuosa e das especificidades da virtude moral, sustentada no critério do meio termo, e da concepção de educação associada a esta pressupõe uma premissa antropológica fundamental: os homens tendem a buscar o prazer e a evitar o sofrimento. A própria virtude moral se relaciona com tais aspectos e aprender a administrá-lo adequadamente está no cerne de toda a educação: “... é por causa do prazer que praticamos o mal e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar o bem. Assim, devemos ser levados

---

si-próprio a parte condutora; pois esta é a parte que escolhe por deliberação. Isto fica também evidente pelas constituições antigas, que Homero contou em poemas, pois os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido por deliberação. Dado que o objeto da escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente ao querer. Fique, assim, dito em grandes linhas o que é a escolha deliberada, sobre que coisas incide e que concerne às coisas que conduzem aos fins (EN III, 1112b 31-1113 a 14).

<sup>125</sup> EN, II, 9, 1109b, 2-8.

<sup>126</sup> EN, II, 9, 1109 a-b, 10.

de um modo ou de outro, desde a mais tenra infância a encontrar no prazer e no sofrimento e que é certo, pois, como observava Platão, nisso consiste a verdadeira educação”<sup>127</sup>. Esta premissa decorre da própria estrutura da alma apetitiva, que se caracteriza por uma tensão permanente entre certa dose de razão e os desejos, e aprender a dosar prazer e sofrimento é chave para a constituição de um bom ou mal caráter. Trata-se de aprender a perseguir ou a evitar determinados prazeres e sofrimentos, assim como de assimilar o modo adequado de persegui-los ou evitá-los, bem como de evitar a agir de maneira errada.

Aristóteles reconhece a tendência em buscar o prazer que acompanha o homem desde sua infância, razão por que não é fácil este desprender-se dela. Cultivar o caráter mediante bons hábitos é uma tarefa exigente, e a proposta aristotélica para educação se apoia na organização dos desejos de modo que as ações boas resultem na obtenção de prazer e as más, em sofrimento. Como os prazeres e o sofrimento não estão determinados de forma rígida pela natureza, podem ser organizados pelo hábito e pela prática bem orientada das ações humanas, pela educação.

Tanto a virtude e a deficiência moral se vinculam a mesma coisa, ou seja, à forma de regular as ações mediante prazer e sofrimento: “... por essa razão devemos necessariamente centrar todo o nosso estudo sobre essas noções, pois essa reação sadia ou viciosa ao prazer e ao sofrimento não resulta indiferente à conduta da vida”<sup>128</sup>. Morrer pela pátria, por exemplo, é doloroso (penoso), mas nobre (nobilitante), por que a coragem é uma virtude. Do mesmo modo, tomar um remédio amargo pode ser penoso (desagradável), mas é bom (vantajoso) para a saúde. Aprender a regular a tendência a buscar o prazer e a evitar o sofrimento é algo que se situa na base da própria concepção educativa de Aristóteles. Se é assim, as escolhas do agente devem orientar-se pela busca do que é correto (o bem), não apenas pelo que é agradável. A escolha não deve orientar-se automaticamente pela busca do prazer e por evitar o que causa dor, mas pela busca do bem, sendo este prazeroso ou não.

---

<sup>127</sup> EN, II, 2, 1104b, 15-20.

<sup>128</sup> EN, II, 3, 1105 a, 7-10.

Mas como podemos descobrir a ação correta, como podemos orientar corretamente o desejo, já que podemos nos confundir tomando o bem aparente como o bem real. Aristóteles coloca que o homem vulgar tende a desejar qualquer coisa ao acaso, sobretudo os bens aparentes. Mas, nem sempre um bem aparente pode ser simplesmente identificado com um bem falso. O bem aparente pode coincidir ou não com o bem real, pode parecer e ser real. O homem sábio (bom) aspira ao objeto de desejo verdadeiro (o bem real). Para este, *parecer bom* tem de ser igual a *ser bom*. O homem sábio reúne condições de julgar corretamente as coisas por saber orientar seu desejo. O homem bom se diferencia dos outros por ter aprendido a perceber o que é correto em cada coisa e se constitui como norma e medida em relação às coisas.

O prazer, assim como o sofrimento que acompanha as ações, é um indício das disposições morais do sujeito e é um elemento que está na base da educação e da formação do sujeito. Aristóteles afirma que o prazer tem ligações muito estreitas com a natureza humana e que é por essa razão que na educação dos jovens utiliza-se o prazer e o sofrimento para guiá-los<sup>129</sup>. Se é um dado fundamental da natureza humana, a educação tem de levá-lo devidamente em conta. Além disso, apreciar as coisas que devemos apreciar e o desprezo para com o que se deve desprezar tem uma enorme importância na formação do caráter, e isso acompanha o ser humano por toda a vida. O modo como se leva adiante esse aprender adequadamente a gostar das coisas certas e a desgostar das coisas erradas tem um grande peso em relação à virtude moral e uma vida bem vivida<sup>130</sup>.

O prazer tem um papel fundamental na vida humana, e a tendência a buscá-lo se desenvolve naturalmente desde a infância e com o tempo ele se enraíza em nossa vida. Segundo Aristóteles, ele tem grande importância por aperfeiçoar as ações e também a vida humana.

---

<sup>129</sup> EN, X, 1, 1172 a, 19-22.

<sup>130</sup> EN, X, 1, 1172 a, 24-27.

Pode-se pensar que todos os homens, sem exceção, aspiram ao prazer, pois todos anseiam por viver. A vida é uma determinada atividade e cada homem exerce sua atividade no domínio e com as faculdades que mais estima. [...] o prazer vem aperfeiçoar as atividades e, por conseguinte, a vida aspirada. É, pois, normal que os homens tendam ao prazer, pois para cada um deles o prazer aperfeiçoa a vida [...]<sup>131</sup>

O prazer intensifica as atividades, e cada classe de coisas é realizada com melhor discernimento e maior precisão pelas pessoas quando essas se dedicam às suas atividades com prazer<sup>132</sup>. O papel do educador é, pois, orientar o educando a executar ações em consonância com determinados atos, pois o habituar-se a praticar determinadas ações virtuosas cria as condições para que, com o tempo, desapareça o sofrimento e este dê lugar ao prazer na prática de tais ações. O prazer tem um papel fundamental para a aquisição da virtude moral. Ele é um meio da ação educativa que complementa o hábito, pois o acompanha e é seu indício. Como a ação mais completa é a que dá mais prazer e agrado, há um momento em que a facilidade em realizá-la e a satisfação que ela gera ao agente fazem desaparecer todo o caráter coativo. Isso faz com que permaneça o hábito na forma de uma disposição permanente.

Aristóteles acredita que isso faria com que o agir mal aparecesse ao sujeito como pouco atraente, contrário à razão e desagradável em sua realização. O prazer atua como motivador das ações humanas e é condição para a eficácia da ação educativa. Diz Lombard:

o processo educativo consiste primeiro em criar os hábitos pelos quais o prazer é colocado a serviço do bem. Esses hábitos, uma vez adquiridos, formam as virtudes morais, cuja prática será um prazer constante. Os meios da educação moral alcançam, assim, seus fins [...]<sup>133</sup>

Aristóteles destaca a importância da atenção e dos cuidados em relação à educação desde a infância. É necessário sensibilizar a criança, desde cedo, para

---

<sup>131</sup> EN, X, 5, 1175 a, 10-18.

<sup>132</sup> EN, X, 5, 1175 a, 24.

<sup>133</sup> Lombard, 1994, p.63.

que reconheça atitudes boas e atitudes más, e que sinta alegria nas boas ações e tristeza nas más.

É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vai além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em situações específicas. Aristóteles conheceu o intelectualismo sob a forma da doutrina socrática de que virtude é conhecimento. Ele reage, enfatizando a importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento. (BURNYEAT, 2010, p.156)

A virtude não é dada pelo conhecimento intelectual, mas é desenvolvida, através do cultivo de bons hábitos. É algo que resulta de uma atividade e de um exercício perseverante, e que não se adquire perante o ensino, mas pela prática. A ética do homem se forma a partir do hábito, e este se adquire primeiro no interior da família e depois na cidade, que legisla tendo em vista a educação correta dos cidadãos (HOURDAKIS, 2011, p.56).

A família e os educadores desempenham um papel fundamental no processo de formação do hábito e de preparação do homem para desenvolver suas potencialidades tendo em vista o melhor. O que o autor aponta é a nossa habilidade de internalizar, a partir de uma gama dispersa de casos particulares, uma atitude avaliativa geral, que não é redutível a regras e preceitos. Ele aponta, em I 4, que os princípios ou pontos de partida necessários (que defendo serem as ideias corretas acerca de que as ações são nobres e justas) não serão acessíveis a qualquer pessoa que não tenha sido criada, segundo os bons hábitos (BURNYEAT, 2010, p.159).

Os bons hábitos aparecem como um pré-requisito para o desenvolvimento das virtudes, como um ponto de partida. Aprendemos a fazer coisas nobres e justas e habituamo-nos à conduta nobre e justa.

[...] em um sentido forte, as emoções têm de estar previamente educadas moralmente para que a razão possa acompanhá-las e lhes dar a reta razão. Como Aristóteles em EN X 1179a23-26, quem não tiver as emoções previamente educadas moralmente não compreenderá o sentido moral de um conselho ou ordem, assim como uma semente não prospera em um

terreno não preparado. Aqui está uma inovação importante de Aristóteles em relação à filosofia ateniense clássica: a razão prática requer algo previamente burilado para poder atuar. É neste sentido que o imperativo moral será para Aristóteles sempre um ajuste, com vistas ao meio termo, das emoções já presentes, um contínuo no interior do qual a razão vai operar as necessárias divisões, mas que precisa pressupor como já dado de modo adequado, sem o que ficaria inane e inativa (ZINGANO, 2008, p.24).

Aprendemos a ser justos, praticando atos justos, aprendemos as virtudes tendo primeiramente exercitado, assim como as outras artes, o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo. (EN,1103 a31) A virtude exige a prática, mas não simplesmente, antes a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e justo. Visto que, a prática do iniciante é que ele se torne virtuoso com pleno conhecimento daquilo que faz, escolhendo fazê-las por elas mesmas. O iniciante está num processo, formando ideias, razoavelmente corretas, acerca da nobreza ou da justiça das ações em que se envolve, e deve seguir um caminho progressivo em direção à conquista de um senso maduro de valores (BURNYEAT, 2010, p.261).

Neste sentido, Aristóteles enfatiza a importância do legislador se preocupar com os meios para a educação dos jovens, para tornarem-se bons e alcançarem a felicidade. É necessária uma preparação para a prática das virtudes. “[...] tal como para o desempenho de cada faculdade ou arte são imprescindíveis uma aprendizagem prévia e um hábito, a prática das virtudes exige o mesmo.”<sup>134</sup>.

A educação, mediante as virtudes, a ser realizada na *polis* tem de ser buscada no âmbito da *práxis*, uma vez que essa se refere à ação e a uma transformação interna do sujeito. A compreensão da ação humana demanda um tipo de racionalidade distinta daquela presente na base das ciências teóricas, já que o agir humano comporta contingências, de modo a requerer um tipo de racionalidade próprio. Por essa razão, o saber prático também não pode ser confundido, e nem reduzido à racionalidade própria, das ciências *poiéticas* que estão na base das atividades produtivas e possuem um sentido instrumental. A ética vincula um tipo de racionalidade específica, a racionalidade da *práxis*, e tem como centro as virtudes. A

---

<sup>134</sup> Pol, 1337 a 15.

formação do sujeito mediante a ação é central para a concepção educativa de Aristóteles. Como a virtude é produto do hábito e, de exercício a ser levado adiante reiteradamente pelo próprio sujeito e não de instrução, a dimensão ética não pode ser inserida de fora para dentro no processo educativo.

Segundo Aristóteles, para que os homens se tornem bons e virtuosos três fatores devem operar de forma integrada: a natureza (*physis*), o hábito (*ethos*) e a razão (*logos*)<sup>135</sup>. A natureza é o que faz alguém nascer homem, com suas potencialidades, e não um animal qualquer; em segundo lugar, o homem necessita nascer com certas “qualidades de corpo e alma” que serão aprimorados por *bons hábitos*. Os hábitos permitem transformar as qualidades para melhor ou para pior, ou seja, para a virtude ou para o vício. Por fim, o homem é o único ser dotado de razão e, por esse motivo, deve usá-la para orientar sua vida. Como a natureza é dada de uma vez por todas ao homem ao nascer, a educação, em sentido mais específico, deve ocupar-se com dois outros fatores, a saber, a formação dos hábitos e o desenvolvimento da razão. O hábito e a razão podem desenvolver as potencialidades que são dadas pela natureza própria do homem. É necessário atualizar, mediante bons hábitos e guiado pela razão, aquelas potencialidades advindas da natureza própria do homem, uma vez que este nasce com a capacidade de adquirir as virtudes e de desenvolvê-las. Essas qualidades são necessárias para que os homens (cidadãos) sejam bem guiados na *polis* pelo legislador. O restante “é obra da educação, pois os homens, aprendem algumas coisas pelo hábito e outras pelo ensino dos mestres”<sup>136</sup>.

Aristóteles defende uma educação pública e destaca a importância do cuidado com cada um que irá se refletir no todo, o fim do indivíduo e da cidade é o mesmo. Existe a preocupação do autor com o tema da correspondência entre educação e vida política, e o meio pelo qual seria assegurada essa correspondência e concordância. A educação é um meio fundamental para que se cumpra esta meta, tanto na família como na cidade. “[...] as prescrições para uma educação que prepara as pessoas para a vida comunitária são as regras produtivas da excelência

---

<sup>135</sup> Pol, VII, 13, 1332 a, 40.

<sup>136</sup> Pol, VII, 13, 1332b, 9-10.

moral como um todo.” (EN,1130b). Mas é a cidade que, com a ajuda dos pais, tentará obter a realização do bem político por intermédio da educação familiar, privada e pública.

Segundo Aristóteles, como a educação deve ser assumida e, como deve ser realizada, é algo que não pode ser ignorado. Podemos responder a questão que levantamos inicialmente, ou seja, “qual o papel da educação na formação do caráter?”, do seguinte modo: sem dúvida podemos afirmar que a educação é fundamental na formação do caráter, e em Aristóteles, ela assume ainda o papel de protagonista no desenvolvimento das virtudes, e ele aponta um caminho através de sua proposta pedagógica e nos diz o que deve ser ensinado aos mais novos, para que possam ser futuros cidadãos virtuosos.

Por certo, haverá uma grande diferença entre formar ou não formar os hábitos corretos desde a infância. A alma de quem aprende deve ser cultivada, primeiramente, por meio de hábitos, os quais permitem ao sujeito aprender a rejeitar ou a querer o que é correto<sup>137</sup>. O hábito tem por base as paixões e é a estas que a virtude moral está relacionada, assim como a verdadeira educação<sup>138</sup>. A educação pelo exercício de bons hábitos é decisiva para a formação de um indivíduo com caráter virtuoso. O cultivo dos hábitos assume primazia no processo educativo justamente por levar o sujeito a aprender a distinguir e a preferir o que é correto em relação ao que não é. As virtudes, do mesmo modo como as artes, são adquiridas mediante sua prática efetiva e reiteradas pelo sujeito. É preciso, afirma Aristóteles, “esforçar-nos por possuí-las e colocá-las em prática”<sup>139</sup>.

### **3.3 A proposta pedagógica**

A partir do diagnóstico da crise educativa grega e da observância da distinção das etapas da educação, seguindo uma prática da tradição pedagógica

---

<sup>137</sup> EN, X, 10, 1179b, 24-26.

<sup>138</sup> EN, II, 2, 1104b, 18.

<sup>139</sup> EN, X, 10, 1179b, 5.

ateniense, Aristóteles estrutura as matérias de ensino e sua pedagogia. Antes da educação, propriamente dita, há a *trophé*, que corresponde ao período que vai de zero até sete anos de vida da criança. *Trophé* significa criação, período em que a criança é alimentada em casa e cuidada pela mãe e onde deve dar-se atenção ao vigor físico com movimentos compatíveis à idade. Dos cinco aos sete anos, as crianças já podiam estar presentes às aulas, que mais tarde seriam frequentadas por elas formalmente<sup>140</sup>. Esse vínculo, no entanto, é passivo. Nessa fase, a criança deverá ter uma alimentação rica em leite, exercitar o corpo, habituar-se ao frio e, até os cinco anos, seu desenvolvimento se dará através de jogos infantis<sup>141</sup>.

Aristóteles leva em conta as características da infância para dividir as etapas da educação, mas deve se considerar que ele define por muitas vezes a infância de maneira negativa, como quando equivale as crianças aos escravos e aos animais, em relação à sua atração por qualquer tipo de música<sup>142</sup>. A infância é entendida como inferior, nela o ser humano está ainda incompleto.

Para o ensino, é necessária a inteligência e não poderá ocorrer antes que a razão esteja desenvolvida de modo satisfatório. Durante a *trophé*, diferentemente, cabe recorrer à coação ou à imitação. A razão e a inteligência são a finalidade do desenvolvimento natural, e elas se desenvolvem com o tempo. A irracionalidade, a vontade e os apetites existem nas crianças desde o seu nascimento, enquanto que o raciocínio e a inteligência só surgem nelas à medida que crescem<sup>143</sup>. E é o desenvolvimento das faculdades, em diferentes momentos da vida, o que indica o tipo de pedagogia a ser adotado. Assim, em primeiro lugar, é necessário que o cuidado do corpo preceda o da alma e, em segundo lugar, deve vir o cuidado relativo ao desejo, porém, o cuidado do desejo deve ter em vista o intelecto e o cuidado do corpo deve ter em vista a alma<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Pol, VII, 17, 1336-b, 35-36.

<sup>141</sup> Pol, VII, 17, 1336-a, 7 e 28.

<sup>142</sup> Pol, VIII, 6, 1341 a, 15.

<sup>143</sup> Pol, VII, 16, 1334b, 25.

<sup>144</sup> Pol, VII, 16, 1334b, 26-29.

A educação pública, a *paideia*, começa após a *trophé* e divide-se em dois períodos, o primeiro dos sete anos até a puberdade, por volta dos 14 anos, e desta até aos 21 anos que é quando se completa a *paideia* e então o caráter coativo dos programas de ensino acaba. O esforço de Aristóteles reside em elaborar um programa geral de formação do cidadão. Pode-se falar, observando o conjunto de tal programa de uma educação passiva e uma educação ativa<sup>145</sup>. Como foi mencionado, até os sete anos, a educação é voltada aos jogos e depende da família, é privada ou pré- escolar, e seu objetivo é a socialização e a aquisição inicial da linguagem. Nessa fase, os estudos e os exercícios forçados não devem ser praticados para evitar deformações.

Os jogos, assim como as histórias e as fábulas, têm o papel de preparar para as ocupações que terão de assumir mais tarde, razão pela qual há necessidade de imitação das tarefas sérias próprias de sua vida futura<sup>146</sup>. O jogo infantil possui uma função educativa, que é a de possibilitar à criança a obtenção de um domínio inicial dos sentidos, dos gestos e do real. Ele facilita a aprendizagem e é concebido como preparação para o esforço, aspecto central da pedagogia ativa. É importante, ter o cuidado de não cansar ao mesmo tempo o espírito e o corpo da criança, pois esse dois tipos de fadiga produzem resultados opostos: assim como a fadiga do corpo é um obstáculo para o espírito, do mesmo modo, a fadiga do espírito é um obstáculo para o desenvolvimento do corpo<sup>147</sup>. O papel da educação passiva é preservar a criança, no período até os sete anos, de más influências e da deformação do corpo por exercícios inadequados para sua fase.

A pedagogia ativa é progressiva, começando aos sete anos, mas até a puberdade deve orientar-se por exercícios leves, evitando dietas e exercícios forçados<sup>148</sup>. O esforço e o exercício estão no centro de todo o estudo e aprendizagem, pois se trata de algo que requer participação pessoal. Aristóteles percebe que não há dúvida de que a educação dos jovens não deve ter o jogo como

---

<sup>145</sup> Lombard, 1994.

<sup>146</sup> Pol, VII, 17, 1336 a, 27-32 .

<sup>147</sup> Pol, VIII, 4, 1339 a, 9-11.

<sup>148</sup> Pol, VIII, 4, 1338b, 11-12/1339 a, 3-4.

objeto, pois jogar não é estudar e o estudo é acompanhado sempre de um esforço penoso<sup>149</sup>.

Os meios para a educação são o hábito e o ensino, conforme é observado na *Ética a Nicômaco*<sup>150</sup>, e ambos supõem o exercício. Assim, também, a aprendizagem da virtude intelectual requer ensino e experiência efetiva, e a aprendizagem da virtude moral resulta os hábitos a elas consoantes. Em ambos há um esforço em direção a construção de si, por si mesmo. Como destaca Lombard, quer se trate de educar pelo hábito, o que remete à imitação, à experiência e à memória, ou pela razão, o ensino propriamente dito, trata-se de tornar o sujeito da educação capaz de dominar e de ultrapassar a diversidade da experiência, o que não é possível senão por uma pedagogia “rigorosa”<sup>151</sup>.

No final do Livro VII (1337 a35-40) da *Política*, o autor faz uma divisão quanto ao período da educação:

- 1º período: (idade do bebê – 0 a 1 ano; pequena infância - dos 2 aos 5 anos; primeira infância- do 5 ao 7 ano);
- 2º período: educação (infância – dos 7 anos ao 14 anos; adolescência – dos 14 anos ao 21 anos);
- 3º período: maioridade (a partir dos 21 anos)<sup>152</sup>.

A família deve propiciar ao indivíduo os cuidados e a orientação necessária para o seu desenvolvimento. Segundo Aristóteles, como os filhos obedecem aos pais por *predisposição natural*, a contribuição da instrução em casa é evidente. Além da afeição e do amor aos filhos, que consideram sua *continuidade natural*, esse zelo natural é observado entre os animais, e varia apenas em relação à espécie. As espécies inferiores se ocupam dos filhotes até o nascimento, enquanto as superiores envolvem-se até a maturidade, como é o caso do homem.

---

<sup>149</sup> Pol, VIII, 5, 1339 a, 27-29.

<sup>150</sup> EN, X, 10, 1179b, 22-23.

<sup>151</sup> Lombard, 1994, p. 90.

<sup>152</sup> A apresentação desta divisão importa-nos com o propósito de destacarmos a preocupação de Aristóteles em todos os momentos da vida do homem.

Aristóteles propõe uma série de medidas para que a educação seja da melhor forma, cujo objetivo é controlar, fazendo tudo o que é humanamente possível ao primeiro dos componentes da educação, a *natureza*, de modo a assegurar as melhores condições possíveis para a formação de cidadãos virtuosos e instruídos. “[...] é evidente que todos aspiram ao viver bem e a felicidade. Alguns podem atingir esse fim; outros, porém, são incapazes de atingi-lo, ou devido a alguma falha da natureza ou devido a alguma falta de sorte”<sup>153</sup>. De certa forma, a educação surge para corrigir aquilo que a natureza não proveu.

O filósofo manifesta a importância da iniciação progressiva das crianças em matéria de educação, orientando cuidados desde a procriação, passando pela atenção especial à mãe<sup>154</sup> durante a gestação, para que a criança nasça saudável e a instrução correta no seio da família (alimentação adequada para a boa formação dos corpos e movimentos adequados a sua idade).

Na fase até os cinco anos, as crianças devem habituar-se ao movimento e afastar-se da preguiça, mas os exercícios não devem ser forçados nem muito penosos. Nesta fase, o jogo<sup>155</sup> pode ser introduzido como uma forma de vivência familiar correta e sadia. Os jogos poderão fazer parte da instrução das crianças, considerando que podem ser imitações de tarefas sérias, facilitando assim os próximos estudos. Juntamente a isto, é destacada a necessidade do conhecimento da literatura, os relatos e contos.

A partir do terceiro período, Aristóteles passa a preocupar-se com o currículo escolar da educação, as orientações, lições e o método didático. Defende uma educação liberal e formadora, mas pelo contexto social e cultural do autor esta educação é dirigida somente aos cidadãos livres, propriamente aos homens, não aos outros componentes daquela sociedade.<sup>156</sup> A meta principal é a instrução dos futuros cidadãos, que farão parte de uma cidade que se pretende perfeita, e que, por

---

<sup>153</sup> Pol, VII, 1332 a 35-40.

<sup>154</sup> Pol, 1335 b, 12.

<sup>155</sup> Pol, 1336 a, 25-30.

<sup>156</sup> “Para Aristóteles o escravo não tem faculdade deliberativa, a mulher tem mas não tem capacidade de decisão, a criança tem capacidade de decisão mas não desenvolvida” (POL, 1260 a 10).

terem pouca idade, ainda não adquiriram os plenos direitos políticos (*ateleis politas*).<sup>157</sup>

Aristóteles propõe uma educação integral (*a paideia*) e que quatro matérias que antes eram ministradas por hábito aos jovens – leitura e escrita, ginástica, música e desenho, que não eram ensinados sistematicamente - sejam objeto de uma legislação. E que a escrita e o desenho deverão ser ensinados aos jovens, pois são úteis e prestam serviço em numerosas necessidades vitais e também podem ajudar as crianças em outros conhecimentos. O aprendizado do desenho possibilita a sensibilização, enquanto homens, e torná-los capazes de apreciar o belo, tanto na natureza quanto na arte. A ginástica deve fazer parte do currículo, porque além de preparar o corpo também cultiva a coragem.

A escolha das disciplinas e dos programas de ensino orienta-se pela utilidade, assim como ocorria nas escolas atenienses. No entanto, a utilidade, aqui, não se pode entender como algo imediatista como o próprio filósofo explica:

[...] é igualmente claro que os jovens devem ser instruídos em determinados conhecimentos úteis, não somente em razão de sua utilidade, mas também por que muitos outros conhecimentos são suscetíveis de serem adquiridos por seu intermédio<sup>158</sup>.

É feita uma distinção entre as matérias que preparam para a vida laborativa e que são necessárias em vista de outros fins e as matérias que não possuem nenhuma utilidade subordinada. O tempo livre (*skholé*) contém em si mesmo o prazer, a felicidade e a bem-aventurança de viver, o que é próprio dos homens livres<sup>159</sup>.

Em algumas disciplinas, existe a dupla utilidade, como a música, por exemplo, que atua como auxílio na formação moral e é fim enquanto se constitui como forma de educação desinteressada, própria dos homens livres. Determinadas

---

<sup>157</sup> “Estes cidadãos são considerados incompletos, as crianças, e os anciões que já foram dispensados de exercer funções cívicas” (POL, 1275 a).

<sup>158</sup> Pol, VIII, 3, 1338 a, 10-13.

<sup>159</sup> Pol, VIII, 3, 1338 a, 22 e 23.

disciplinas devem ser aprendidas e entrar num programa de educação em vista e levar a vida de lazer e esses conhecimentos são fins em si mesmas, enquanto que aquelas que preparam para a vida ativa devem ser vistas como de pura necessidade e como meios em vista de uma outra coisa<sup>160</sup>. A música é incluída na educação, não por ser necessária e útil para alguma ocupação, mas por ter seu fim nela própria à medida que auxilia no desenvolvimento da virtude.

Além do que foi colocado acima, a escolha das disciplinas visa uma formação humana e, através dela, busca o bem viver na *polis*. No caso da música, através da escolha de melodias, ritmos e instrumentos, o aspecto técnico é submetido ao objetivo de educar o cidadão para a virtude, sua finalidade<sup>161</sup>.

Para Aristóteles, a música não deverá ser objeto de simples utilidade, como o estudo profissionalizante, assim como as demais matérias do ensino, isto prejudicaria o desenvolvimento das virtudes, que busca o equilíbrio e a justa medida. Ela deve ser entendida como uma forma de educação, e não apenas vista como necessária de ensiná-la, visando somente à distração, como a maioria das pessoas o faz. Deve ser dada às crianças não porque ela serve praticamente para alguma coisa, nem por que é necessária, mas porque convém a cidadãos livres, que possuam uma formação por natureza reta e sadia. A música é, primeiramente, uma “satisfação natural”, reconhecida por todos independentemente de sua idade e seu caráter, e que contribui para a alegria. Através dos ritmos e harmonias, é uma arte capaz de imitar diretamente paixões como a cólera e a calma, qualidades éticas como a coragem e a temperança. “A tristeza e a alegria que experimentamos através das imitações estão muito perto da verdade desses sentimentos” (EN, 1340 a 25). É capaz de sensibilizar a criança e o jovem para que possam vivenciar sentimentos nobres, fundamentais para o desenvolvimento das virtudes. Aqui, há uma preocupação de um equilíbrio entre as matérias com o olhar voltado a uma pedagogia que proporcione a formação integral do cidadão.

---

<sup>160</sup> Pol, VIII 3, 1338 a, 11-12.

<sup>161</sup> Pol, VIII, 6, 1340a , 5/1341 a, 2.

Deve ser estabelecido o tipo de música adequada a cada idade, e que os jovens aprendam de maneira prática enquanto são jovens, de modo que quando crescerem, após terem abandonado a sua prática, estejam em condições de julgar a boa música e usufruí-la, graças à cultura que adquiriram na juventude. Cabe ao educador escolher as músicas adequadas, em função das características que imitam e das paixões que despertam.

Aristóteles adota a divisão das melodias já feita anteriormente por alguns filósofos em melodias éticas, melodias práticas e melodias entusiásticas, e aprova a separação das harmonias com base na melodia que convém à natureza de cada uma. Sugere que para a educação devem ser usadas as melodias que possuem um caráter ético, como a harmonia dórica, que todos concordam que é de uma natureza séria e valorosa. Segundo Aristóteles, as melodias promovem distração e descanso e, conduzem de algum modo, à virtude e ao cultivo da inteligência. Trata-se do desenvolvimento de uma capacidade que é de natureza desinteressada.

A gramática possui, no entanto, outro tipo de utilidade, as letras são úteis às circunstâncias da vida, como ganhar dinheiro, adquirir conhecimento e para exercer múltiplas atividades na cidade, e condição de todo o ensino. Ela possui uma longa tradição no ensino grego, onde as crianças aprendiam a leitura e a recitar textos. O ensino literário era de grande importância para o grego, pois está no centro da função própria da educação de transmitir a cultura de uma geração à outra.

A ginástica, também é incluída por Aristóteles, como uma das disciplinas de base para a formação do cidadão, ela já possuía uma longa tradição na sociedade grega, além de ser uma matéria de ensino, era também a preparação para a prática de um dever cívico, tanto que nas cidades gregas existiam ginásios de uso público. A educação física é uma parte da educação, que é integral, e não pode ser desenvolvida em uma única direção. “[...] aqueles que submetem as crianças, excessivamente, a exercícios penosos e deixam de lhes instruir nas coisas que precisam saber, tornam eles, na verdade, meros trabalhadores braçais porque formam para a arte de governar cidadãos cuja utilidade é limitada a uma única tarefa

e que, mesmo para esta, se mostram inferiores aos outros [...] <sup>162</sup>. A educação busca um desenvolvimento físico equilibrado e harmonioso, visando o vigor e à saúde.

A música, enquanto matéria educativa, e pelo papel central que tem na educação de crianças e jovens, não pode ser adotada com a lógica de sua dimensão técnica. Mas, é um meio privilegiado de educação e orienta o educando para a virtude, na medida em que o ajuda a formar o caráter, de certo modo, habituando o homem a gostar dos prazeres do bom gosto <sup>163</sup>.

A educação pode ser concebida em Aristóteles como a arte de colocar o prazer a serviço do bem, ela deve orientar os jovens no sentido de equilibrar o prazer e o sofrimento, e a música tem aí um papel de grande importância. O que está na base da dimensão ética da educação é a premissa antropológica de que os homens tendem a buscar o prazer e a evitar o sofrimento. Aristóteles aproxima o prazer musical do prazer das virtudes, ela se constitui num modo de ação sobre a formação moral. Há dois prazeres associados à música: o da distração e o da felicidade, este último através do ensino da música, leva ao cultivo da alma. Para Lombard, Aristóteles elaborou, a partir do ensino da música, “uma reflexão aprofundada sobre o tema, que é essencial à pedagogia geral: os limites da educação; a finalidade da ação educativa; a distinção dos conteúdos e o seu valor em uma formação da totalidade do indivíduo, assume seu pleno significado no estudo da música que apreça como ponto central do livro VIII da *Política* <sup>164</sup>”.

O autor conclui o livro VIII da *Política* com uma constatação, relacionada não somente com a educação musical, mas com os fins que a educação em geral deve perseguir: os fins que deveremos buscar são três: o intermediário, o possível e o conveniente.

Esses fins são realmente três princípios pedagógicos autênticos. Para começar, cada virtude é intermediário entre o excesso e a falta. Ela deverá ser buscada em função da idade, do nível e do caráter de cada indivíduo, e

---

<sup>162</sup> Pol, VIII, 4, 1338b, 33-36.

<sup>163</sup> Pol, , 4, 1339 a, 23-25.

<sup>164</sup> Lombard, 1994, p. 121.

além disso é preciso que seja ensinado o que convém de fato a um homem livre (HOURDAKIS, 1998, p 44).

O que Aristóteles propõe na sua pedagogia é um caminho e, segundo ele, o melhor caminho possível, para uma boa formação do homem, escolhendo o que é de mais nobre e o que proporciona a exortação dos mais altos valores humanos. As ações virtuosas devem ser escolhidas em função delas mesmas.

A escolha a que se chega por deliberação a partir de uma concepção de bem inclui o desejo delas como bens em si mesmas, além de nobres e prazerosas. Aristóteles acrescenta uma condição adicional que tudo isto deve proceder de um caráter firme e imutável, isto é, constitui a segunda natureza do homem virtuoso amar e encontrar seu maior prazer naquilo que ele sabe ser bom. (BURNYEAT, 2010, p.18)

A concepção que a pessoa virtuosa tem, do que é verdadeiramente prazeroso antes estava moldado pelo aconselhamento de seus pais, ou mestre, acerca do bem e, agora, está moldada por sua aceção independente e racional de bem.

O filósofo, em sua época, percebeu profundamente a humanidade, e mesmo identificando uma tendência natural do homem de buscar o bem e evitar o mal, reconhece a dificuldade de se tratar de questões morais. A sua pedagogia, que propõe uma formação integral do indivíduo, tanto do corpo como da alma, preocupa-se com todos os aspectos desta preparação, e o resultado aponta para o homem bom, com um profundo sentimento de comunidade e capaz de ser feliz junto aos seus semelhantes. O bem individual talvez não possa existir sem a administração da família, tampouco sem alguma forma de governo<sup>165</sup>. A família e a cidade, bem como outras formas de sociabilidade, são necessárias para a realização completa da capacidade humana de viver bem.

Mas, para Aristóteles, nem exercícios corpóreos e a arte liberal promovem a completa educação, são apenas estágios preliminares. A verdadeira educação está em trabalhar a filosofia, e este é um privilégio somente do filósofo.

---

<sup>165</sup> EN, VI 9, 1142 a 10.

### 3.4 A responsabilidade moral

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que o *ethos* é o resultado de nossos atos: adquirir-se esta ou aquela disposição ética agindo desta ou daquela maneira. Realizando atos justos adquirimos bons hábitos e o caráter torna-se justo. Ao contrário, agindo de forma intemperante, adquire-se o hábito de ceder aos desejos e tornamo-nos intemperantes. O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social, mas é produto da série de atos que o indivíduo é o princípio. Posso ser declarado autor de meu caráter, como o sou de meus atos: do mesmo modo que meus atos podem ser objeto de um elogio, meu caráter pode ser objeto de louvor.

Vícios e virtudes não são simplesmente traços psicológicos adquiridos, mas tem um significado moral, por que pertencem ao campo do que depende de nós. Cada ato traz uma carga de responsabilidade, a cada ato escolho o que vou ser. Agindo contra a regra que conheço como todo o homem educado, não estou apenas infringindo a regra, consinto em desconsiderar à lei, corro o risco de não saber mais onde está o bem. A ignorância da regra pela criança, impede que se a considere responsável por seus atos, a ignorância do adulto, que é o produto mesmo de uma vida intemperante, ao contrário, acresce a culpabilidade. O homem assume em Aristóteles uma dupla responsabilidade pelo ato e pelo caráter.

Aristóteles faz uma distinção no interior da responsabilidade humana, quando diz: “Não é da mesma maneira que as ações e as disposições são de pleno consentimento: nós somos senhores dos nossos atos, do princípio ao fim..., mas das nossa disposições, só somos senhores do princípio”<sup>166</sup>. O ato depende de mim, mas as consequências indiretas do hábito que assumi não posso antecipar precisamente. Meu caráter me é imputável, por que agindo vou formando meus hábitos, mas enquanto sou senhor de meus atos a cada instante não posso transformar meu

---

<sup>166</sup> EN, III, 5, 1114b 30.

caráter a todo o momento. Desta forma parece que no final de certo tempo o caráter é cristalizado<sup>167</sup> e parece impossível mudá-lo.

Se podemos dizer que o homem é causa de seus atos enquanto agente que consente, não é de fato seu caráter que determina sua decisão, constituindo a verdadeira causa do ato? Para Aristóteles: “Ao injusto e ao intemperante, ser-lhes-ia impossível, no princípio, não se tornarem tais; é por isso que o são com pleno consentimento; mas um vez tornado tais, não é mais possível não sê-lo”<sup>168</sup>. O caráter vai assumindo uma maneira habitual de escolher, e vai perdendo sua flexibilidade inicial, cristalizando de certa forma uma maneira de agir. Assim, o *ethos* sempre nos leva para a mesma direção<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Embora não seja especificamente o foco deste estudo, é pertinente citarmos a posição de alguns comentadores sobre esta discussão. No *De Fato*, Alexandre de Afrodísia tenta solucionar o problema da compatibilidade entre o determinismo e a responsabilidade moral. Para o comentador a virtude e o vício, não podem ser perdidos, ao destacar o fato de que as disposições (*hexeis*), dependem dos que as possuem, por que estava em nosso poder, antes de nos tornarmos virtuosos ou viciosos, não sermos. Depende do homem ser virtuoso ou vicioso mas, ao nos tornarmos desta ou daquela forma, não poderemos mais deixar de sê-lo. Alexandre resolve a aparente contradição entre a responsabilidade moral e a impossibilidade de agir diferentemente, com a chamada “transitividade da responsabilidade” não posso mais agir contrariamente a tal disposição, mas preservo a minha responsabilidade moral, pois coube a mim escolher os atos que construíram a minha disposição.

Comentadores contemporâneos, como Furley e Sorabji, tratam deste problema buscando esclarecer tanto quanto possível esta questão complexa. Para Furley (“Aristotle on the voluntary”), parece existir uma distinção entre os dois períodos da vida de um homem, antes e depois da formação de cada disposição de caráter, pois o caráter é a soma das disposições de um homem. Antes que a disposição esteja formada, o homem está aparentemente em uma posição de agir diferentemente. Uma vez que a disposição esteja formada, isto não é mais possível. Furley avalia, que este primeiro estágio também estaria determinado pelas influências externas que concerne à formação do caráter, como a disciplina imposta pelos pais, pela educação, bem como o ambiente, e que Aristóteles não menciona estas influências, embora saliente “que devemos ser educados desde a juventude a sentir prazer e dor a respeito de objetos corretos; esta é a educação correta (cf.1104b3-13) Nossas ações seriam determinadas no primeiro estágio pela educação, e no segundo pelo caráter.

Em um sentido diverso, Richard Sorabji (*Necessity, cause, and blame*) defenderá uma concepção própria acerca do indeterminismo de Aristóteles, onde procura excluir a necessidade, preservando a causalidade, negando que, no âmbito da ação, Aristóteles possa ser acusado de determinista, já que no livro III da *Ética a Nicômaco* ele argumenta que nossa deliberação não se dá sobre o necessário, mas sobre o que pode ser de outro modo. Para Sorabji as ações voluntárias não são necessitadas, por serem explicitadas por referência a dois conceitos chaves na ética aristotélica: “o que depende de nós” (*to eph’hêmin*) e a origem interna (*arché en hêmin*) de nossas ações: tais conceitos são refratários a qualquer argumento a favor da necessidade (SORABJI, 1980, p.133-134 / FURLEY, 1977, p. 47-60).

<sup>168</sup> EN, III, 5, 1114 a19.

<sup>169</sup> *Ética e Política*, 1998, p 107.

Isto, ainda parece ser reforçado quando se pensa que o “início” lembrado aqui é a infância. O filósofo diz que “não é indiferente ter sido, desde a infância, habituado a ser assim ou de outro modo; antes, é da maior importância, ou melhor, é tudo”<sup>170</sup>. A diferença entre o jovem e o adulto, é que o primeiro “age” para formar seu caráter, enquanto o segundo age a partir de seu caráter com a intenção de realizar fins políticos ou pessoais (ser feliz). Mas, à medida que os fins visados dependem do caráter, as decisões do adulto parecem inteiramente determinadas pela educação que recebeu na infância, numa idade em que o ser humano está em formação. A ideia da imutabilidade do caráter e, em consequência, dos próprios atos, parece então inaceitável<sup>171</sup>.

Porém, este não é o caso, Aristóteles, propõe uma ética que se dirige aos adultos, já educados, e busca esclarecer “como nos tornar bons”<sup>172</sup>, de forma a realizar o fim de todo o homem, a felicidade. A vida moral é um assunto de adultos.

Isto significa que o caráter do jovem, formado pelos hábitos impostos pelo educador, não é ainda virtuoso ou vicioso. A virtude e o vício só se desenvolvem, através dos atos de que só o adulto é capaz, se expressão na vida cívica e militar; somente estes atos dão ao caráter sua qualidade especificamente moral. O que pode ocorrer na juventude é uma prefiguração da virtude futura pelo amor ao belo, pela justeza do gosto ou a nobreza das paixões, entretanto, são as disposições em face das paixões que são o objeto da *paideia*, mais que as ações.

O “princípio” que estava em questão não é, como foi sugerido antes, a infância, mas a entrada da vida adulta, na idade em que se tomam as primeiras decisões e atos. Evidentemente, não podemos negar a influência do caráter adquirido pela educação, mas podemos considerar que, entrando na vida adulta, o homem começa alguma coisa, coloca e busca fins: torna-se o verdadeiro autor de seus atos, responsável por aquilo que faz e por aquilo que é. Há, nesse momento, certa descontinuidade da vida humana. É pela docilidade, ou rebelião, que o jovem

---

<sup>170</sup> EN, II, 1, 1103b 24-25.

<sup>171</sup> Ética e Política, 1998, p 107.

<sup>172</sup> EN, 2, 1103b 28.

adquire boas ou más disposições, em face das paixões, mas é por suas decisões que o adulto adquire vício ou virtude, isto é, um caráter moral<sup>173</sup>.

O hábito cria um peso que só se pode repetir o que já se fez: ao longo do tempo, cada um amplia o que começou melhorando ou piorando. A exigência ética (como nos tornamos bons) veria seu campo de atuação sensivelmente reduzido, visto que estaria reservado àqueles que tivessem começado bem, que muito rapidamente tomaram a boa direção. Quanto aos outros não tão bem formados, poderia-se apenas constatar seus vícios e fraquezas e tentar “gerir” as inconveniências através das leis.

Sem dúvida, a ética de Aristóteles se dirige, primeiro, àqueles que começaram bem sua vida adulta. No entanto, quando observamos mais atentamente suas declarações na *Ética a Nicomaco*, constatamos que a sua posição é mais suave. O período de formação moral não pode carregar o papel de ser fundador da responsabilidade moral. O importante é compreender em que sentido o homem pode agir diferentemente, mesmo este ato sendo raro. Este *pode* tem aqui que ser compreendido segundo as condições da *praticabilidade* de um ato moral – e isto, em termos aristotélicos, envolve fortemente o caráter que o sujeito forjou a si, ao agir em uma direção e não em outra, o fato dessa disposição instalar-se em sequência à repetição desses atos e torná-los como que prontamente disponíveis e ainda mais frequentes. Mas, tudo o que é preciso supor é que, no sentido relevante de *praticabilidade*, aqui, o sujeito pode agir contra a sua disposição, visto que é um ser humano, ainda que nunca venha agir desse modo, por lhe ser custoso demais agir diferentemente.<sup>174</sup>

Segundo Verbeke, Aristóteles é convencido de que a felicidade que coincide com a perfeita moral, é uma questão que depende em tudo do indivíduo, sendo um assunto que envolve conhecimento e escolha. O homem deve descobrir o que é verdadeiramente bom, ou como fim último de suas vidas, ou nas circunstâncias variáveis de cada dia. Os homens podem ser facilmente enganados ou aspirar

---

<sup>173</sup> *Ética e Política em Aristóteles*, 1998, p 110.

<sup>174</sup> *Éticas das Virtudes*, 2011, p 105-106.

coisas que não são realmente valiosas. E neste sentido, Aristóteles dedica uma cuidadosa análise a esta questão, e conclui que a mais elevada felicidade do homem reside no seu desempenho em relação a mais nobre atividade, no qual é a atividade da mente.<sup>175</sup>

Para Aristóteles, o conhecimento intelectual não pode ser separado da experiência sensível e, desta forma, a vida contemplativa não pode existir sem a virtude moral, no qual assegura o domínio da razão sobre as emoções. Julgamentos morais de concreto são muito delicados e requerem não apenas um pouco de conhecimento geral, mas também a sabedoria equilibrada, baseada em prática e experiência. (VERBEKE, 1990, p. 17.)

Se a razão puder operar em condições normais, então o sujeito, por mais determinado que esteja psicologicamente por seus hábitos a agir de certo modo, mesmo assim ele, a cada ação, sempre pode agir diferentemente. É este sentido prático, de poder agir diferentemente, que Aristóteles precisa supor em cada ação que pratica o sujeito para lhe atribuir em pleno grau à responsabilidade moral por seus atos.<sup>176</sup>

Na medida em que a escolha não depende somente do hábito, e sim da persuasão pelo *logos* do discurso racional, a condição parece se realizar, o futuro moral do indivíduo comporta certa abertura, cada um tem alguma margem para mudar seus atos, possibilitando, assim, a mudança de caráter.

---

<sup>175</sup> Moral e Education em Aristotle, 1990, p 16.

<sup>176</sup> Ética das Virtudes, 2011, p 101-102.

#### 4 Conclusão

Nosso estudo sobre a formação das virtudes e a função da educação neste processo nos leva às seguintes conclusões. A *polis* é, sem dúvida, o que ampara e permite o desenvolvimento ético e político do homem, pois sem a estrutura da sociedade e as leis, os homens não sobreviveriam. Para Aristóteles, os homens possuem uma tendência natural a viverem juntos e manifestam um espontâneo senso moral, estabelecem sociedades políticas governadas por leis que demonstram uma intuição comum, mas é necessário que sejam educados e desenvolvam capacidades naturais, através da educação e do convívio social. Uma cidade, conforme o seu conceito, não é uma simples sociedade onde coexistam indivíduos, é uma comunidade na qual participam cidadãos, em vista de viverem juntos em harmonia. E é através do convívio com o outro e da educação que o homem desenvolve suas potencialidades e seus valores mais nobres. É, inicialmente, no convívio familiar que a criança receberá os primeiros cuidados para uma boa formação, o pai deve exercer a autoridade educativa como se ela lhe fosse delegada pela lei, e ele também deve ensinar e desenvolver os valores, conforme o regime em que vive, e não de acordo com seus próprios valores. A responsabilidade da educação é dever da *polis*, e quanto a isto, Aristóteles é claro e categórico, isto é, a educação não deve permanecer como assunto privado, mas deve ser assumida pela comunidade para que possa dar lugar a uma legislação.

A aptidão à vida comunitária encontra na *paideia*, seu fermento essencial. A educação ética da criança é a educação que prepara para a vida política. É por isso que é muito importante para a cidade, que a *paideia* seja conforme o princípio ético da constituição, para que esta missão possa ser cumprida mais perfeitamente. Desse modo, é somente na comunidade política que o sujeito desenvolverá suas virtudes.

Em Aristóteles, o sentido prático da virtude é, na verdade, um entendimento da virtude como um bem. É necessário apreender todas as razões, por que a virtude e a ação virtuosa são sumamente boas para um ser humano, isto é, boa para si e para os demais. Ao adquirir essa sabedoria prática, percebemos que esses sentimentos relevantes tornam-se hábitos plenamente bons e virtuosos. Dessa forma, quando o filósofo declara, na *Ética Nicômaco* (X 9), que nosso propósito, ao longo da investigação, é vir a agir de certa maneira, ele está recordando-nos que o estudo tem o escopo de tornar-nos plenamente bons, ao conferir-nos o almejado entendimento prático da virtude. Mas, para que nos tornemos pessoas dotadas de sabedoria prática, é necessário, primeiramente, adquirir bons hábitos de sentimentos por meio de criação e educação prévias. Esses hábitos iniciais são suficientes para conferir uma atração intuitiva pelo comportamento apropriado e pelos valores a que serve, bem como um repúdio intuitivo aos seus opostos. Sem tais hábitos e sentimentos intuitivos, não conseguimos compreender por que certo comportamento nos é bom e outro ruim, ou não daremos ouvidos, ou não entenderemos, a uma explicação das razões para tal. Assim, o conhecimento da ética e da política adquirido pelas lições de ética é útil para pessoas que tenham hábitos sentimentais prévios. O entendimento filosófico dos valores humanos identifica sutis distinções e perspectivas, a partir das quais, é possível enriquecer e reformar os bons resultados do treinamento infantil nas virtudes.

A proposta pedagógica de Aristóteles promove o homem, desenvolvendo suas potencialidades individuais e, ao mesmo tempo, preparando-o para viver em comunidade, que é propriamente o seu fim. O autor propõe uma boa formação do homem, escolhendo o que é mais nobre e o que proporciona a exortação dos mais altos valores humanos. Neste processo há uma distinção entre o homem jovem, em formação, e o homem maduro, aquele capaz de responsabilidade moral. A concepção que a pessoa virtuosa tem do que é verdadeiramente prazeroso antes estava moldado pelo aconselhamento de seus pais ou mestre acerca do bem, e torna-se agora moldada por sua acepção independente e racional do bem. A educação é tomada como um processo para toda a vida, no âmbito de uma cidade que sustenta e ampara essa educação, principalmente formadora. O cidadão é chamado a obedecer, a dar ordens, a julgar e a participar das atividades sociais e políticas. A educação é um processo contínuo, a partir da natureza em direção ao

hábito, e do hábito em direção à razão, manifesta um antes e um depois. Este movimento se realiza num âmbito institucional com o objetivo de formar a cidade. A importância da educação é percebida desde o início para formar bons hábitos. Há uma aposta na capacidade de instrução do homem honesto, digno e disciplinado, e aponta o fim da cidade, que não é simplesmente a vida, mas a vida justa.

Embora, sua concepção educativa apresente elementos insustentáveis hoje, - como a exclusão das mulheres, dos escravos e dos estrangeiros da *polis* e uma avaliação negativa da infância - existem outros aspectos que possibilitam um retorno produtivo. A formação não é apenas instrução, traz a noção de cultivo de si, de cuidado, orientando à educação permanente e integral, com base em sua participação política, e na justa medida, como princípio da ação educativa. Outro elemento que demonstra a atualidade do projeto aristotélico é a necessidade de uma imposição de limites ao educando.

Observando os problemas de nosso tempo, podemos nos perguntar se o ensino de uma filosofia de como viver, do século V a.c., ainda é relevante. É verdade que o contexto social e cultural que Aristóteles viveu é diferente do nosso, mas os problemas básicos de moral não estão ligados a um período particular, são permanentes. Embora a humanidade tenha evoluído em muitos aspectos, tais questões permanecem.

## Referências

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea (I.Bywater,Ed.)**. Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Cury. 2.ed Brasília: UNB, 1992.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S A Cultural e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. **Política (D. Ross,Ed.)** Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Coleção Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas.Vega,1998.

\_\_\_\_\_. **Política**. (introd., trad. e notas: M.I. Crespo). Buenos Aires: Losada,2005.

\_\_\_\_\_. **La Politique**. (trad. J. Tricot) Paris: Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_. **Les Politiques** (trad. P. Pellegrin). Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Aristotle Politics I and II** (translated with a commentary by T. J. Saunders). Oxford: Clarendon Press, 1995.

**Aristotle Politics III and IV** (translated with a commentary by R. Robinson; with a supplementary essay by D Keyt). Oxford: Clarendon Press. 1995.

\_\_\_\_\_. **Aristotle Politics VII and VIII** (translated with commentary by R. Kraut).Oxford: Clarendon Press. 1997.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Ensaio Introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. (Trad. Marcelo Perine) São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Metafísica** (Ed. Trilíngue por V. G. Yebra).Madrid: Gredos,1987.

\_\_\_\_\_. **Metafísica I e II** (trad.V. Cocco). In: Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

BARNES,J., SCHOFIELD,M. & SORABJI, R. [eds.]. **Articles on Aristotle: ethics and politics**. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.

BITTAR, E., C., B. **Curso de Filosofia Política**. 3. ed., São Paulo, Atlas, 2007.

---

BONDESON, W. **Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change.** *Phronesis*, 19, 1974, 59-65.

BOSTOCK, D. **Aristotle's ethics.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

BROADIE, S. **Ethics with Aristotle.** Oxford: Oxford University Press, 1991.

BURNET, J. **Aristotle on Education,** London, 1928.

BURNYEAT, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles:** textos selecionados (coordenação de Marco Zingano) São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

CENCI, Angelo Vitorio. **Aristóteles e a educação.** Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012.

COOPER, J. **A Comunidade Política e o Bem Supremo.** In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados (coordenação de Marco Zingano) São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

DI MUZIO, G. **Aristotle on improving one's character.** *Phronesis*, 45 (3), 2000p.205-219.

DONNINI MACCIO, M. C. **Educazione e Filosofia in Aristotele,** Torino Loecher. 1979.

DONINI, P.L. **Ethos Aristotele e il determinismo.** Alessandria: Edizioni dell. Orso, 1989.

EVERSON, S. "Aristotle's compatibilism in the Nicomachean ethics". **Ancient Philosophy**, 10 (1), 1990, p.81-103.

FINE, G. "Aristotle on determinism". **The Philosophical Review**, XC (4), 1981, p.561-579.

FURLEY.D.J. "Aristotle's on the voluntary". In: **Articles on Aristotle:** ethics and politics (J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds.) Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 47-60.

GRAYEFF, F. **Aristotle and his School,** London, Duckworth, 1974.

HARDIE, W. F. R. **Aristotle's ethical theory.** Oxford: Oxford University Press, 1968.

HOBUSS, J. (Org.) **Ética das Virtudes.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

HOURDAKIS, A. **Aristóteles e a educação.** Tradução: Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, São Paulo, 2001.

---

---

IRWIN, T.H. [ed]. **Classical philosophy**, vol. 5: Aristotle's ethics. New York: Garland, 1995.

JAEGER, Wemer Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Parreira. 4ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LOMBARD, J. Aristote. **Politique et éducation**. L'Harmattan, 1994.

LORD, C. Education and Culture in the Political Thought of Aristotle, Ithaca, London, Cornell University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. Aristotle's Theory of Education. **An Interpretation of Politics VIII**, Diss. Yale Univ., New Haven, Conn., 1974.

MELE, A. "Choice and virtue in the Nicomachean ethics". **Journal of the History of Philosophy**, XIX (4), 1981, p. 405-423.

MEYER, S.S. **Aristotle and moral responsibility**. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1993.

NATALI, C. **L'action efficace**. Étude sur La philosophie de l'action d'Aristote. Louvain-la-Neuve: Éditions Peters, 2004.

\_\_\_\_\_. **Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?** Analytica volume 8, número 2, 2004.

\_\_\_\_\_. Responsibility and determinism in aristotelian ethics. In: **Le style de la pensée** (Recueil de texts en homage à Jacques Brunschwing; réunis par M. Canto-Sperper et P. Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 267-295.

PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. Tradução: Claudia berliner; revisão técnica Marcos Ferreira de Paula. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PENCE, G. La teoria de la virtud. In: SINGER, P.(Ed.) **Compêndio de Ética**. Madrid: Alianza, 1995. p. 351-359.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1994.

ROBERTS, J. Aristotle on responsibility for action and character. In: **Ancient Philosophy**, 9, 1989, p. 23-36.

SHARPLES, J. W. Responsibility and the possibility of more than one course of action: a note on Aristotle DE CAELO II. 12. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, 31, 1948, p. 69-72.

SHERMAN, N. The habituation of character. In: **Aristotle's ethics**. Critical essays (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 231-260.

---

SORABJI, R. **Necessity, cause, and blame**. London: Duckworth, 1980.

STIRN, François. **Comprender Aristóteles**. Tradução: Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2011.

VERBEKE, Gerard. **Moral education in Aristotle**. Copyright, 1990.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

ZINGANO. **Aristóteles Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tratado de Filosofia Moral. São Paulo: Odysseus, 2008.