

A EDUCAÇÃO COMO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO EM ARISTÓTELES

LENILSON ALVES DOS SANTOS

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO –
UENF
GOYTACAZES – RJ**

**CAMPOS DOS
MARÇO – 2013**

A EDUCAÇÃO COMO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO EM ARISTÓTELES

LENILSON ALVES DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Ramos Esteves.

Coorientador: Prof. Dr. Giovani do Nascimento

A EDUCAÇÃO COMO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO EM ARISTÓTELES

LENILSON ALVES DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem.

APROVADA: 11 de março de 2013.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Paula Mousinho Martins (Dr^a em Filosofia – UFRJ)Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

Prof. Dr. Wanderley da Silva (Dr em Políticas Públicas e Formação Humana – UERJ)Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Giovane do Nascimento (Dr em Políticas Públicas e Formação Humana – UERJ)Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF(Coorientador)

Prof. Dr. Júlio César Ramos Esteves (Dr. em Filosofia – UFRJ)Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF(Orientador)

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e pela constante presença na minha peregrinação terrestre.

A minha família, por ser para mim fonte de amor, de cuidado e de presteza.

A minha grande amiga Carolina Fragoso, que na robusta amizade, tornou-se um sustentáculo para mim.

Ao querido amigo Pe Marco Antônio, pelo incentivo e compreensão.

A todos os demais amigos que enriquecem a minha vida.

À Universidade Estadual do Norte Fluminense, pela oportunidade de fazer o curso.

A Capes, pelo precioso apoio.

A todos os professores do PPGCL, de modo especial a Prof^a. Dr^a. Paula Mousinho.

Ao amigo e coorientador Prof. Dr. Giovane do Nascimento, pela atenção e por ter contribuído com a minha formação acadêmica.

Ao amigo e orientador Prof. Dr. Júlio César Ramos Esteves, pela paciência, pelo carinho, pela preciosa orientação e, sobretudo, pela amizade.

Aos professores que compõem a banca examinadora, de modo especial, ao Prof. Dr. Wanderley da Silva.

“Mais Vale, disse Focílides, a tosca aldeia de pedra – se for bem organizada – do que a desvairada Nínive”.

Focílides

“Assim o homem, livre e educado, se comportará como lei para si mesmo.”

Aristóteles

RESUMO

Para Aristóteles, a *eudaimonia* é o *télos* da vida humana, pois ela é um bem autossuficiente, um bem para além do qual nenhum outro existe. Assim, todo homem, ao agir, estaria buscando a *eudaimonia*. Contudo, ela não pode ser tomada como um bem relativo, pois para Aristóteles a *eudaimonia* é, especificamente, uma forma de vida nobilitante, é um guiar-se bem na vida. Neste sentido, a *eudaimonia* não é um conceito abstrato, mas uma *eupraxia* (boa ação), pois, ao agir segundo o melhor, o homem realiza-a.

Eudaimonia não pode ser um modo de vida nobilitante fora do contexto da *Pólis*, pois a *Pólis*, por ser uma associação autossuficiente, tem a capacidade de oferecer as condições para a realização da mesma. Assim, a *eudaimonia* é concebida por Aristóteles como um modo nobilitante de vida em função do bem comum, i.e. em função da *eudaimonia* coletiva. Neste sentido, a *eudaimonia* é uma atividade da alma em conformidade com a virtude e, também, é uma atividade política. Dessa maneira, a ela é o *télos* da natureza humana entendida no seu duplo aspecto: racional e político.

A *eudaimonia* é o bem mais elevado da vida humana e só pode ser realizado por meio da ação ética. Assim, é imprescindível uma formação ética do homem para a realização dela no contexto da *Pólis*. Dessa maneira, Aristóteles, inserido na sua realidade, observou o comportamento de pessoas e grupos para poder desenvolver aquilo que seria, para ele, o melhor modelo educacional, isto é, um modelo humanitário que conduz o indivíduo à aquisição das virtudes. Neste modelo, a *eudaimonia* só pode ser atingida numa *Pólis* formada por indivíduos virtuosos. O seu modelo educacional não se destina apenas aos indivíduos, mas também a *Pólis*. Assim, o princípio geral norteador da formação humana poderia ser formulado do seguinte modo: o homem deve ser instruído para a cidadania e, portanto, deve ser instruído para as virtudes. Enfim, o *télos* da educação é cultivar o homem para que ele possa viver de forma virtuosa na *Pólis*.

ABSTRACT

For Aristotle *eudaimonia* is *the telos* of human life because it is a very self-sufficient, one possession beyond which there is no other. Thus, every man to act would be seeking *eudaimonia*. However, it can not be taken as a relative right because for Aristotle *eudaimonia* is specifically a way of ennobling life, it is a guided property in life. In this sense, *eudaimonia* is not an abstract concept, but an *eupraxia*, therefore to act according to the best, man performs *eudaimonia*.

The *eudaimoniaca*n not be an ennobling way of life outside the context of *Polis*, because it is a self-sufficient association, *Polis* has the ability to provide the conditions for the achievement of *eudaimonia*. Thus, *eudaimonia* is designed in such an Aristotle ennobling way of life due to the common property, ie, depending on *eudaimonia* conference. In this sense, *eudaimonia* is an activity of soul in accordance with virtue, and also it is a political activity. Thus, *eudaimonia* is the *telos* of human nature understood in its dual aspect: the rational and the political.

The *eudaimonia* is the highest property of human life and can only be achieved through ethical action, thus a man's ethical formation for the realization of *eudaimonia* is essential in the context of *Polis*. Thus, Aristotle, inserted into his reality, observed the behavior of individuals and groups in order to develop what would be, for him, the best educational model, ie a model humanitarian who leads the individual to the acquisition of *eudaimonia*. In this model, *eudaimonia* can only be reached in a *Polis* formed by virtuous individuals. Its educational model is not intended only to individuals but also to *Polis*. Thus, the general guiding principle for human development could be formulated as follows: the man must be educated for citizenship and therefore should be instructed to the virtues. In the end, the *ergon* of education is to cultivate the man so that he may live virtuously in *Polis*.

EN – Ética a Nicômaco

Meta – Metafísica

Part. Na. – Partes dos Animais

Phys – Física

Pol - Política

INTRODUÇÃO.....	12
1 A <i>EUDAIMONIA</i> COMO <i>TÉLOS</i> ESPECIFICAMENTE HUMANO.....	16
1.1 O Método Aplicável à Ética.....	16
1.2 Natureza do Bem.....	19
1.3 O <i>ergon</i> humano e a <i>Eudaimonia</i>	23
1.4 Correntes interpretativas do termo <i>Eudaimonia</i>	25
1.4.1 <i>Eudaimonia</i> como <i>Téleion</i> (completo).....	28
1.4.2 <i>Eudaimonia</i> como <i>Autarkeia</i> (autossuficiência).....	31
1.5 A <i>Eudaimonia</i> como Bem de Segunda Ordem.....	36
2 NATUREZA E <i>TELEOLOGIA</i> DA <i>PÓLIS</i> E SEUS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS...40	
2.1 A formação da <i>Pólis</i> na História Grega.....	41
2.2 A noção de Natureza de Aristóteles.....	44
2.2.1 A tese da excelência da <i>Pólis</i> e do seu caráter englobante.....	47
2.2.2 A tese do caráter natural da <i>Pólis</i>	52
2.2.3 A tese do homem como animal político.....	55
2.2.4 A tese da precedência da <i>Pólis</i> em relação aos indivíduos.....	58
2.3 Elementos constitutivos da <i>Pólis</i>	64
2.3.1 Relação Homem-Mulher.....	64
2.3.2 Relação Senhor-Escravo.....	66
2.3.2.1 Argumento da natureza.....	68
2.3.2.2 Argumento da capacidade de mandar e de obedecer.....	69
2.3.2.3 Argumento da natureza racional.....	70
2.3.2.4 Argumento da diferença física.....	71
2.3.3 Conceito de Cidadão e critério da cidadania.....	72
2.3.4 A amizade como liga da vida coletiva.....	77
3 A EDUCAÇÃO COMO ATIVIDADE HUMANA EM FUNÇÃO DA <i>EUDAIMONIA</i>	81
3.1 O caráter ético da Educação.....	84
3.1.1 Os hábitos como primeira forma de educação das crianças.....	90

3.1.2 As virtudes <i>dianoéticas</i> como virtudes educativas para o conhecer e para o agir.....	98
3.2 O caráter Político da Educação.....	107
3.2.1 O <i>ergon</i> essencial do Legislador.....	110
3.2.2 As leis como pedagogia moral.....	114
3.3 <i>Praxiologia</i> da Educação.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

INTRODUÇÃO

A educação, sem dúvida nenhuma, é um tema de grande importância para a vida humana. Ela está relacionada com a necessidade de construção do ser humano e do mundo que o cerca. Assim, é por causa da singular importância da educação para o desenvolvimento humano, que se pensa ser relevante uma investigação acerca da natureza do processo educativo. Contudo, apesar de ser objeto de pesquisa de inúmeros estudiosos, a temática não se esgota em nenhuma vertente. Por isso, a presente pesquisa pretende investigar a natureza do processo educativo desenvolvido por Aristóteles e apresentar, em linhas gerais, os princípios de uma educação comprometida com a *eudaimonia* humana.

Esta pesquisa surgiu a partir de uma preocupação com os princípios norteadores do processo educativo. No ano de 2004 comecei minha trajetória como professor e, imediatamente, comecei a preocupar-me, mais diretamente, com o processo educativo. Contudo, a preocupação não destinava-se às pedagogias educativas, ou seja, aos métodos, mas ao *télos*, finalidade, da educação. Assim, voltava-me para a questão do para que educar. Todavia, a inquietação estava alojada na questão da finalidade do processo educativo e, ao mesmo tempo, estimulava-me a encontrar uma alternativa para os processos educativos vinculados mais aos meios do que ao *télos* da educação. Por causa desta inquietação, debrucei-me nas ideias éticas e políticas de Aristóteles para tentar sanar a inquietação quanto à finalidade nobre do processo educativo.

Aristóteles nasceu em Estagira, na Calcídia, no ano de 384 a.C., foi professor e fundador de uma escola, Liceu. Sua teoria sobre a educação chegou-nos de maneira fragmentada e esparsa. Para compreender um pouco mais sobre sua pedagogia é fundamental que se investigue duas obras escritas por ele: a **Ética a Nicômaco** e **A Política**. Nestas duas obras encontrar-se-á os princípios norteadores da formação segundo Aristóteles. De maneira geral, pode-se dizer que o que é apresentado na **Ética a Nicômaco** nos possibilitará falar dos princípios pedagógicos para a virtude e, na **Política**, poder-se-á encontrar as bases para um processo educativo de inserção do indivíduo na *Pólis* (comunidade política). Desse modo, a investigação acerca do processo educativo, segundo Aristóteles terá como objeto de análise essas duas obras.

O processo educativo, de acordo com Aristóteles, é desenvolvido a partir das seguintes questões: de que maneira poderá o homem tornar-se virtuoso, contribuindo para a vida política de sua cidade? Como o homem poderá realizar a sua própria *eudaimonia* na *Pólis*? Pode-se antecipar que Aristóteles, inserido na sua realidade, observou o comportamento de pessoas e grupos para desenvolver aquilo que seria, para ele, o melhor modelo educacional, isto é, um modelo humanitário que conduziria o indivíduo à *eudaimonia* na *Pólis*. Neste modelo, a *eudaimonia* só pode ser atingida numa *Pólis* formada por indivíduos virtuosos. O seu modelo educacional não se destina apenas aos indivíduos, mas também a *Pólis*. O objetivo de Aristóteles ao relacionar ética, política e educação foi desenvolver princípios gerais norteadores da ação humana, a fim de que o homem pudesse agir sempre em conformidade com o que é bom para si e para a *Pólis*. Estes princípios são oriundos de uma investigação acerca do melhor modelo de vida e do como realizá-lo.

Segundo Aristóteles, a educação deve formar o homem em todas as suas dimensões para uma vida virtuosa e feliz no seio da *Pólis*. Contudo, esta educação não pode ser um projeto pessoal, ela deve ser uma ação desenvolvida por um projeto político comprometido com o melhor modelo de vida. Portanto, a educação não pode ser um processo que não vise a um *télos* (fim) nobre, em outras palavras, a educação não pode deixar de considerar o para quê educar para poder saber como educar. Assim, a *teleologia* será algo indispensável para a elaboração de um projeto político educacional. Esta preocupação com a teleologia da educação, presente no pensamento de Aristóteles, parece colidir com os projetos educacionais que estão mais preocupados com os meios, com a técnica, do que propriamente com o *télos*.

Ao investigar um pensador tão distante, temporalmente, do nosso contexto educacional, poderíamos ser questionados acerca da relevância da pesquisa de Aristóteles para os nossos dias; assim como, de um modo mais geral, deste pensador para um programa de pós-graduação em Cognição e Linguagem, pautado na interdisciplinaridade dos saberes. O objetivo deste trabalho é sugerir que os princípios da pesquisa ética, política e educacional de Aristóteles podem clarificar as trevas de todos os processos educativos que não sabem o para quê educar e nem como educar. Nesse sentido, sugerir-se-á, como Dante na Divina comédia, que Aristóteles é um mestre, ou seja, que ele ainda tem muito a ensinar.

O pensamento ético, político e educacional de Aristóteles foi muito desvalorizado após a Idade Média, e ficou por quase três séculos abandonado. Todavia, o pensamento ético, político e educacional de Aristóteles foi desenvolvido num contexto de uma crise de valores

oriunda de uma crise educacional. Por isso, a contemporaneidade, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, revisitou o pensamento de Aristóteles para poder apresentá-lo como uma via alternativa para repensar a vida humana, os valores, a boa convivência, a responsabilidade e, sobretudo, para repensar a possibilidade de uma vida feliz coletivamente, opondo-se às tendências de uma vida feliz isoladamente. Dessa maneira, a partir da segunda metade do século XX, a ética das virtudes de Aristóteles torna-se objeto de estudo de muitos pensadores que procuraram nos conceitos de pluralidade de bens, de bem final, de *teleologia* (finalidade), de natureza, de *práxis* (ação), de *phronesis* (prudência), etc, uma inspiração para a criação de novos paradigmas. Entre estes pensadores pode-se elencar Heidegger, Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Wilhelm Hennis, Karl Heinz Ilting, etc. Esta revisita à ética aristotélica deu impulso a criação do neo-aristotelismo, sobretudo, o alemão. Este neo-aristotelismo é uma espécie de Aristoteles-Renaissance. Voltado para essa ideia, ele assumiu a empreitada de reabilitar a filosofia prática de Aristoteles numa época de crise de valores absolutos.

O pensador, Aristóteles, não é um cadáver que tenta-se ressuscitar, pelo contrário, busca-se apresentar suas ideias, para que possam servir de alternativa para re-pensar a vida humana e o papel que uma comunidade política deve assumir para promover as condições necessárias para a realização da *eudaimonia* coletiva.

Aristóteles é, por natureza, um pensador interdisciplinar, pois para ele as diversas áreas do saber deveriam estar interligadas. O seu sistema filosófico, conhecido como *corpus aristotélicum*, não é um sistema de partes desconexas; pelo contrário, este sistema revela um nexo entre todas as formas de saberes. Esta unidade dos saberes está em concordância com o princípio aristotélico, segundo o qual as partes devem ser consideradas na sua relação com o todo e, assim, as partes serão melhor compreendidas na medida em que o todo é compreendido. Portanto, o *corpus aristotélicum* revela a interdisciplinaridade dos saberes. Assim, pode-se pensar que, tanto a temática deste trabalho como o nosso pensador, estão em sintonia com as exigências do programa de pós-graduação em Cognição e Linguagem, ao qual esta pesquisa está subordinada.

A pesquisa, por versar sobre três áreas distintas e interligadas, está estruturada em três capítulos, nos quais pretende-se mostrar os princípios gerais desenvolvidos por Aristóteles na **Ética a Nicômaco** e na **Política**, que visam à efetivação da *eudaimonia* (felicidade) humana no contexto da vida coletiva, i.e., no contexto da *Pólis*. Contudo, estes princípios gerais não

são meras teorias, mas teorias que devem tornar-se práxis e, para tanto, é necessária, à formação humana, uma práxis educativa voltada tanto para o *télos* da vida humana como para o *télos* da *Pólis*.

No primeiro capítulo, **A EUDAIMONIA COMO TÉLOS ESPECIFICAMENTE HUMANO**, buscar-se-á compreender em que consiste ser feliz. Ainda, apresentar-se-á a *eudaimonia* como o bem mais elevado para a vida humana, e, ao propô-la como *télos* da vida humana, o primeiro capítulo também apresentará o percurso feito por Aristóteles para chegar à afirmação segunda a qual todos os homens buscam-na. Também, neste capítulo, apresentar-se-á as divergências interpretativas do termo *eudaimonia* para que se possa assumir uma determinada interpretação.

No segundo capítulo, **NATUREZA E TELEOLOGIA DA PÓLIS E SEUS ELEMENTOS CONTITUTIVOS**, pretende-se apresentar a formação da *Pólis*, tanto para a cultura grega como para Aristóteles, apresentando seu processo de evolução natural e, também, mostrar que neste processo a *Pólis* é o seu estágio final. A temática deste capítulo está circunscrita ao horizonte de uma sociedade natural, resultante da deliberação de homens livres que compreenderam que a natureza aponta para a necessidade de uma associação que transcenda a mera manutenção da vida. Esta associação torna-se condição fundamental para a realização da *eudaimonia*. Todavia, como a *eudaimonia*, para Aristóteles, não é algo abstrato, mas ação ética, e esta ação constitui a própria vida humana, é imprescindível uma investigação acerca dos elementos que são indispensáveis para a efetivação dela no contexto da *Pólis*. Por isso, investigar-se-á a importância da *Pólis* e de seus elementos constitutivos para a efetivação da *eudaimonia*.

No terceiro capítulo, **A EDUCAÇÃO COMO ATIVIDADE HUMANA EM FUNÇÃO DA EUDAIMONIA**, pretende-se-á desenvolver o processo educacional aristotélico mostrando a sua relação com a ética e com a política. Neste capítulo, a educação será apresentada como uma arte de construção do homem que tem por protagonistas a *Pólis* e o próprio homem. A educação será, então, apresentada como um processo de formação integral do homem para viver de forma virtuosa no seio da *Pólis*.

Finalmente, a pesquisa estruturada pelos três capítulos pretende mostrar que a relação de interdependência entre ética, política e educação é uma relação vital e por isso não pode ser negligenciada. Logo, a construção do homem feliz e da cidade feliz depende de um

processo educativo, constituído por um projeto político, que vise formar o homem virtuosamente para a cidadania.

1A EUDAIMONIA COMO TÉLOS ESPECIFICAMENTE HUMANO

A Ética de Aristóteles está fundada na noção de *eudaimonia*¹ (εὐδαιμονία). Por isso, é de suma importância investigar o que é *aeudaimonia* e em que ela consiste. De antemão, podemos dizer que se trata de um dos conceitos mais complexos de Aristóteles.

Neste capítulo, pretende-se abordar o problema da *eudaimonia* em Aristóteles, posto que a compreensão de vários pontos da **Ética a Nicômaco** depende de como se interpreta a *eudaimonia*. Contudo, antes de prosseguir no propósito de apresentar a *eudaimonia* como *télos* (fim) especificamente humano, pensa-se ser necessária uma breve abordagem acerca do método utilizado por Aristóteles para investigar os diversos bens para a vida humana e, principalmente, o bem mais elevado.

1.1 O Método Aplicável à Ética.

Aristóteles conferia grande importância ao saber rigoroso e necessário, por isso, Wolf afirma que “Aristóteles ainda se encontra, em última instância, na tradição do conceito grego de saber”². Contudo, Aristóteles bem sabia que este tipo de conhecimento só era possível quando se tratava de objetos invariáveis, i.e. objetos eternos e necessários. Obviamente, trata-se do conhecimento demonstrativo, no qual os princípios são universais e possuem exatidão nas suas conclusões.

Nas ciências, que possuem um objeto delimitado, que pode ser definido, essa ciência busca explicitar a essência desse objeto, de outro modo, busca desvelar suas leis. Todavia, há ciências que se destinam a objetos que estão no patamar das mudanças, das variações. Assim, o método utilizado por elas não pode buscar o rigor das ciências dos objetos que não variam como é o caso da matemática. As ciências práticas – Ética e Política – não possuem um

¹¹ Muitos estudiosos da *Ética a Nicômaco* traduziram o termo *eudaimonia* por felicidade. Contudo, o termo *eudaimonia* não corresponde exatamente ao nosso conceito de felicidade. A *eudaimonia* para Aristóteles é uma atividade do bem viver ligada ao agir bem. Assim, a *eudaimonia* é um movimento humano que está articulado com o viver e dirigir-se bem. O nosso conceito de felicidade resguarda a ideia de acaso, de sorte, ou seja, a felicidade pode ser alcançada pela sorte; isto é muito estranho ao pensamento aristotélico. Por isso, optamos por não traduzir o termo *eudaimonia*, mas apenas transliterá-lo.

² Cf. WOLF, U. **A Ética a Nicômaco**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo, Ed Loyola, 2010, p. 55.

objeto delimitado; o que elas procuram definir não é um objeto físico, mas uma palavra. Nesse sentido, o grau de exatidão nestas ciências não seria elevado. Dessa maneira, “é atribuído a Aristóteles a visão de que a ética não precisa de um método rigoroso, que ela apresenta por direito uma certa *inexatidão*”³ (grifo nosso).

A inexatidão própria das ciências que versam sobre objetos mutáveis não significa que elas não possuem credibilidade. Aristóteles acentua no início da *Ética a Nicômaco* que há diversas ciências e, por conseguinte, diversas finalidades. Sendo assim, há diversos graus de exatidão para as diversas ciências em suas diversas finalidades. “Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza”⁴. Cada uma das ciências possui um objeto próprio, método próprio e, por tudo isso, possui grau de exatidão distinto. A matemática possui grau de exatidão muito diferente do das ciências voltadas para objetos que sofrem variações. A matemática possibilita enunciados necessários, já as demais ciências possuem enunciados prováveis e verossímeis.⁵

O grau de exatidão de uma ciência depende do objeto que esta investiga e do interesse do conhecimento, ou seja, ao modo de se orientar na investigação, pois “o geômetra busca investigar o *quid* da linha, pergunta por sua essência, quer encontrar, portanto, uma exata definição dela; para o objetivo que deve buscar o carpinteiro não é necessário esclarecer em que consiste o ser-linha da linha”⁶. Como há diversos interesses no processo investigativo, há também graus de exatidão diferentes. Logo,

não se pode *aspirar* à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões [...] os homens instruídos se caracterizam por buscar a *precisão* em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador *demonstrações* rigorosas⁷ (grifos nossos).

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles tem por objetivo explicar a situação concreta de decisão, isto porque o fim da investigação de sua ética não é o conhecimento, mas a ação (*práxis* / *πραξις*). Se o interesse de Aristóteles fosse apenas fundamentar conceitos ou criar

³ WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômacos de Aristóteles**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 57.

⁴ ARISTÓTELES, **Ética a Nicômacos**, trad. Mário da Gama Kury, São Paulo: UNB, 2002, 1094 a..

⁵ Cf. Wolf, op cit, p. 58.

⁶ Idem p. 59.

⁷ EN 1094 b.

princípios universais morais, esta ética não teria o mesmo grau de exatidão que a ética teórica e prática desenvolvida por ele. No esboço feito por Aristóteles, no início do Livro I da *Ética a Nicômaco* acerca da *eudaimonia*, ele valorizou as opiniões como instrumento de conhecimento, assim, a princípio, ele faz um levantamento acerca das opiniões sobre a *eudaimonia* com o objetivo de chegar a um consenso entre elas. Contudo, não se trata de unir as varias opiniões numa definição, mas de investigar as razões presentes nestas opiniões, *buscando certa coerência entre a opinião e o fato*. Não obstante, não ser possível uma exatidão em relação ao objeto nas ciências práticas, de modo especial na ética, pois a *eudaimonia*– teor da ética - não é um objeto no sentido físico, mas uma palavra, há uma exatidão quanto ao interesse do conhecimento, pois Aristóteles não apenas assume opiniões sobre a *eudaimonia*, mas, também, investigara essas opiniões para poder definir o que seja a *eudaimonia*. Assim, ele se move dentro de uma ciência⁸.

Aristóteles não fez uma investigação sem obedecer às regras da ciência. Todavia, resguardadas as diferenças que há entre as ciências, pode-se dizer que a ética de Aristóteles caracteriza-se como *ciência da ação e seu grau de exatidão está em conformidade com o seu objeto e com o seu interesse em relação ao conhecimento*. O método utilizado por ele é o dialético, i.e., método de argumentação que parte de opiniões geralmente aceitas por todas as pessoas, ou pela maioria, ou pelas mais eminentes. Contudo, a maneira de se chegar à verdade neste método consiste em testar as opiniões nos fatos concretos. Uma outra maneira consiste em apresentar todas diferenças conceituais, demonstrando assim que a aporia é apenas aparente.

Segundo Wolf, *ininfra cit*, o método dialético oferece certo grau de exatidão, pois ele segue regras que ajudam a definir e a fundamentar os objetos investigados. Contudo, em relação aos objetos das ciências práticas, o saber continua inexato, pois seu objeto não é um objeto físico, ou um objeto imutável, mas uma palavra.

O método dialético deve *obedecer* a certas *regras* (consistência, diferenciação conceitual, etc) e seus resultados, seguramente, não são inexatos no mesmo sentido de inexatidão atribuído por Aristóteles à ética. Com efeito, a dialética é empregada na metafísica, que está às voltas com entes imutáveis⁹ (grifos nossos).

⁸ Idem p. 61.

⁹ Wolf, op cit, p. 62.

Para Aristóteles, o método dialético deve começar pelos bens que são familiares, ou seja, deve começar pelas opiniões sobre eles, “é plausível, então, que devemos começar pelas coisas evidentes para nós”¹⁰; o que é evidente na ética não pode ser objeto de demonstração, por isso, ele é evidente em relação ao sujeito e a validade desta evidencia é conferida pela experiência, ou melhor, pela opinião confrontada pelo fato. Dessa maneira, o método dialético começa pelo empírico e suas conclusões não podem ser à maneira dos princípios universais e necessários. A conclusão é dada em linhas gerais, pois a natureza do assunto permite apenas isso¹¹. Logo, “devemos buscar em cada classe de coisas a precisão compatível com o assunto, e até o ponto adequado à investigação”¹².

1.2 Natureza do Bem

O Livro I da *Ética a Nicômaco* é uma investigação acerca da finalidade das ações humanas. Para Aristóteles, todas as ações visam algum bem. É o que se lê:

Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, *visam* algum *bem*; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as *finalidades*; algumas são *atividades*, outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidade distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades”¹³ (grifos nossos).

A frase inicial da *supra cit* parece ser trivial, pois dizer que toda ação visa a algum bem não acrescenta nenhuma informações substancial sobre o bem. Todavia, a relação entre ação e bem, entre atividade e fim, resguarda a ideia de *ergon*¹⁴, função, pois o bem visado é o bem pertencente a um determinado *ergon*. Assim, o bem da medicina é a saúde, da construção a casa e assim por diante. Dessa maneira, a investigação acerca dos bens é feita a partir do *télos* de cada atividade humana.

¹⁰EN 1095 b.

¹¹Cf. EN 1094 b.

¹²EN 1098 a.

¹³EN 1094 a.

¹⁴ Este termo significa função, a função própria de uma coisa. Contudo, ele será melhor trabalho no segundo capítulo da nossa investigação, quando tomaremos a ideia de *ergon* vinculada ao que acontece com as partes de um organismo humano.

A partir da ideia teleológica da *práxis*, buscar-se-á saber se há um bem mais elevado, fim último para as ações e, se há, como deve ser buscado. A princípio, *o bem que deve ser buscado pela ética não é um bem formal ou um bem em si* como defendia Platão. Para este filósofo há uma forma eterna, imutável e universal para todas as coisas. A busca por saber é a busca por essa forma. Assim, as formas, sobretudo, da bondade, justiça, verdade e beleza, existiriam, em Platão, mesmo se nenhum ser humano existisse ou pensasse nelas. “Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este”¹⁵.

As formas para Platão são arquétipos que existem independentes da mente humana, e todas as coisas, que são cópias dessas formas, não são relevantes para o conhecimento, contudo, as coisas, que são cópias, devem se comunicar com os arquétipos e o conhecimento destes dão sentido às cópias. Aristóteles ouviu, certamente, estes ensinamentos na Academia de Platão por mais de vinte anos, porém distanciou-se deste ensinamento e começou a compreender que o bem possui diversas acepções, o que inviabiliza a possibilidade de o bem ser uma substância, i.e. de haver um bem em si. *Para Aristóteles, o rompimento com a ideia da forma de Platão era algo absolutamente necessário*, por isso, ele preferiu sacrificar os laços de amizade em nome da defesa da verdade que para ele estava acima da própria amizade¹⁶. Assim, conclui Aristóteles:

[...] obviamente ele não pode ser algo universal, presente em todos os casos e único, pois então ele não poderia ter sido predicado de todas as categorias, mas somente de uma. Além disso, já que há uma ciência única das coisas correspondentes a cada Forma, teria de haver uma única ciência de todos os bens; mas o fato é que há muitas ciências, mesmo das coisas compreendidas em uma categoria única [...].

A concepção de bem em Aristóteles possui um fundo essencialmente empírico. Trata-se da concepção de um fim palpável, atingível, tangível por uma *práxis*.¹⁷ A intelecção da natureza deste bem não procede de uma forma universal, mas do bem já realizado na vida daqueles que são considerados sábios. Assim, para Aristóteles, a ética não tem o escopo de encontrar a forma do bem, mas de investigar a natureza do bem aplicável nas variações das circunstâncias; então, o que ele busca é um bem atingível.

¹⁵ PLATÃO, **Fédon**. Trad. de Jorge Pallikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro, Ed Ediouro, 12ª ed, 2002, p. 84.

¹⁶ Cf. EN 1096 a.

¹⁷ Cf. WOLF, op cit, p. 41.

Acontece o mesmo em relação à *Forma* do *bem*; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separadamente e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo *atingível*¹⁸ (grifos nossos).

Para Aristóteles, o conhecimento deste bem atingível tem grande influência sobre a vida humana. Neste sentido, como arqueiros que visam a um alvo, Aristóteles visou o bem mais elevado para as ações humanas¹⁹. Como dito, os bens são diversos no mundo humano, pois como as atividades humanas são diversas, assim também devem ser os bens, fins dessas atividades. Esse bem plural é *oagathon*, i.e. apenas um bem, mas o que Aristóteles, como arqueiro, está visando é o bem maior e, neste caso, já não é mais o *agathon* que é visado, mas o *aristhon*, i.e. o melhor bem.

Para saber algo sobre esse bem, Aristóteles examinou algumas opiniões, as mais difundidas ou as, aparentemente, as mais razoáveis.²⁰ Segundo ele, “devemos começar pelo o que é evidente, mas as coisas são evidentes em duas acepções: algumas o são relativamente a nós, outras o são absolutamente. É plausível, então, que devemos começar pelas coisas evidentes para nós”²¹. Assim, a investigação deve começar pelo que é dado imediatamente, pelo o que é familiar. A investigação sobre a natureza do bem supremo deve ser feita a partir da primeira evidência, a relativa a nós, a *dóxa* (opinião) e caminhar para *uma compreensão em absoluto*. Como visto, o método que vai conduzir essa investigação é o dialético, pois trata-se da investigação que começa pela *dóxa*.

Como fôra dito, Aristóteles constatou que há muitas finalidades para as ações humanas, assim, também, deve haver muitos bens. Entretanto, deve haver um bem maior (*aristhon*), aquele para o qual todos os outros estão destinados. Todavia, sem a existência deste bem maior, haveria uma infinidade de bens²² que resultaria num *regressus in infinitum*²³. Deve-se, portanto, ter um bem que sirva como fim para os outros, de forma que os bens menores não sejam buscados em si mesmos, mas em função deste bem maior.

¹⁸EN 1097 a.

¹⁹Cf. EN 1094 a.

²⁰EN I 1094 b.

²¹EN 1095 b.

²²EN 1094 a 2.

²³ O *regressus in infinitum* consiste em buscar a motivação do bem, o porquê um determinado bem foi realizado. A pergunta vai se estendendo até chegar ao vazio, pois se os bens não são motivados pela eudaimonia, e não sendo eles fins últimos, mas meios, a busca pela sua motivação chega ao vazio, pois sempre um bem que é meio

Aristóteles faz uma pergunta que revela o intuito de sua ética: “Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento deste bem?”²⁴. A pergunta revela que o conhecimento deste bem, do bem maior (*aristhon*), é algo imprescindível à vida humana, pois, se toda ação humana tende a um bem, e este é múltiplo, deve haver um bem que em função dele todos os outros sejam hierarquizados. Conhecer este bem maior incide em uma vida de qualidade, pois a *eudaimonia* depende do conhecimento deste bem e das ações realizadas em sua função.

Determinar o que é este bem equal a ciência capaz de investigá-lo, será a empreitada assumida por Aristóteles. Este bem é próprio da ciência *imperativa*, para a qual, a Ética é propedêutica, ou seja, é próprio da Política²⁵. Pode-se dizer que o filósofo insere a ordem de uma ética pessoal, a que visa o *agathon*, em uma ordem geral pautada na realização do bem maior, o *aristhon*. Dessa maneira, *a ação humana é posta no âmbito social como ação cuja finalidade deve ser a realização deste bem*. “A ciência política legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem”.²⁶ Este poder arquetônico da ciência política é capaz de fazer com que os diversos *télos* (fins) das ações particulares estejam em função de um *télos* maior, ou seja, de um *télos* coletivo. Como será visto no terceiro capítulo desta investigação, essa subordinação só é possível por meio de uma educação ética que visa a formar os indivíduos para a vida coletiva.

Investigar-se-á a natureza do bem supremo para se compreender como ele é possível de ser alcançado no âmbito social. Nesse sentido, o presente capítulo pretende ancorar, conceitualmente, os capítulos seguintes que buscarão compreender a relação de interdependência entre ética, política e educação. Tal relação é imprescindível para a construção da *eudaimonia*. Assim, será desenvolvido, neste capítulo, uma compreensão da *eudaimonia*, para em seguida atribuir à política e à educação a responsabilidade de realizar essa *eudaimonia* no âmbito privado e social.

para outro bem precisa se remeter a um bem anterior que também é meio. O *regrssus in infinitum* é uma *reductio ad absurdum*, pois sem um *télos* para os bens, todo o desejo será vazio e vão (Cf. EN 1094 a). Segundo Martins, “a única maneira de nos libertarmos da cadeia “irracional” de fins que se transformam, sucessivamente, em meios para alcançar outros fins, é admitir que existe um bem supremo que é o fim último de toda ação humana. É fim último porque é procurado por si mesmo e por mais nada (MARTINS. A.M. A doutrina da Eudaimonia em Aristóteles. Coimbra, Hvmánitas, Vol XLVI, 1994, p. 183).

²⁴EN I 1094 a 2.

²⁵ Cf. Ibidem.

²⁶ EN I 1094 b.

Aristóteles definiu o bem mais elevado como *eudaimonia*. Entretanto, ele chegou a essa identificação a partir de um certo acordo geral, pois a maioria dos homens identificam o bem mais importante com a *eudaimonia*. Dizer que o bem supremo é ela não parece resultar nenhuma dificuldade, em nenhuma aporia, pois parece ser realmente um bem a que todos buscam. *A dificuldade se instaura no momento em que nos perguntamos em que consiste sermos 'felizes'*, ou seja, sobre o conteúdo da *eudaimonia*. Aristóteles identificara a *eudaimonia* com o viver bem e ir bem²⁷, ou seja, com o bem guiar-se, o que reclama uma ética. Contudo, além da necessidade de explicitar este conteúdo da *eudaimonia* será, também, necessário dizer as condições fundamentais para a sua realização (que será investigado nos capítulos segundo e terceiro da pesquisa). Para tanto, primeiro buscar-se-á saber o que é a *eudaimonia*, i.e. saber o seu conteúdo, para depois compreender as condições de sua possibilidade.

1.3 O Ergon Humano e a Eudaimonia

O escopo de Aristóteles no primeiro Livro da **Ética a Nicômaco** foi o de chegar a uma definição *stricto sensu* da *eudaimonia*. Como falado anteriormente, há um consenso geral que a *eudaimonia* seja o bem mais elevado para a vida humana²⁸, contudo, há divergências quanto o seu conteúdo, por isso, diz Aristóteles que “a maioria das pessoas não sustentam opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo mais óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias²⁹. Para chegar à definição da *eudaimonia*, Aristóteles partiu das opiniões, das mais relevantes, ou seja, as dos sábios – pessoas consideradas felizes, e estas devem ser confrontadas com os fatos para poder se tornar um conhecimento válido.

Mas apesar de tais afirmações serem de certo modo convincentes, a verdade em assuntos de *ordem prática* é percebida através dos *fatos da vida*, pois estes são a prova decisiva. Devemos então examinar o que já dissemos, submetendo nossas conclusões à prova dos fatos da vida; se elas se harmonizarem com os fatos devemos aceitá-las, mas se colidem com eles devemos imaginar que elas são meras *teorias*³⁰ (grifos nossos).

²⁷ EN 1095 a.

²⁸ Cf. Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ EN 1179 a.

A definição de *eudaimonia* deve ser de tal forma verdadeira que os fatos da vida não podem negá-la. Assim, a definição não pode ser uma teoria, mas uma teoria prática, ou seja, uma elevação da práxis ao âmbito conceitual. Nesse sentido, definir *eudaimonia* significa olhar para a vida dos homens considerados ‘felizes’. Então, olhando para a vida destes homens, Aristóteles definiu-a como “atividade conforme a excelência”³¹. Pode-se dizer que esta definição é *lato sensu*, pois revela de modo geral que a *eudaimonia* é uma forma de vida, uma atividade, em conformidade com as disposições humanas, entretanto, com as disposições trabalhadas, ou seja, com as virtudes. Aristóteles retira desta definição outra com sentido mais restrito: “o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem”³² (grifos nossos). Assim sendo, a *eudaimonia* não é identificada a nenhum bem palpável, mas todos os bens devem estar destinados a ela. Assim, na condição de ser uma atividade, ela se caracteriza mais com um movimento do que propriamente um lugar determinado, assim, ela é um guiar-se bem em função do melhor bem, do *aristhon*.

Contudo, Aristóteles observou que dizer que a *eudaimonia* é um bem supremo parece um truísmo³³, ou seja, uma definição tola. Esta definição precisa ser respaldada em algo que seja, absolutamente, irrefutável. Ainda para Aristóteles, o bem reside no *ergon*, na função, pois ele é imprescindível da função, assim, o bem dos olhos é a visão, do artista é a beleza, da medicina a cura, do flautista o som perfeito, etc. Se o bem reside no *ergon* e todas as coisas que possuem movimento têm um *ergon* próprio, é preciso saber qual é o *ergon* específico do homem para poder saber o bem que reside neste *ergon*. Assim, para que a definição de *eudaimonia* seja respaldada, “é preciso primeiro determinar qual é a função do homem”³⁴.

Os homens possuem diversas funções, pois são capazes de realizar diversas atividades. Contudo, deve haver um *ergon* propriamente humano, um *ergon* que o distingue de todos os outros animais. Segundo Aristóteles, a vida poderia ser tomada como um *ergon* propriamente humano, porém isso colide com o fato de que os animais, os vegetais, etc, também têm vida³⁵. Então, *o propriamente humano não é o viver, mas o bem viver (eu zen)*.

³¹ EN 1098 b.

³² EN 1098 b.

³³ Cf. EN 1097 b.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Cf. Ibidem.

Contudo, o bem viver é uma atividade só possível pelo patrocínio do *lógos*, pois este bem viver pressupõe escolhas, pressupõe fazer um caminho.

Então se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar. [...] afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que *pressupõem o uso da razão*, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações³⁶ (grifos nossos).

O ergon do homem é, então, um certo modo de vida, um modo de vida elevado, pois exige o bom uso da razão; um modo de vida que é orientado para o melhor, um modo de vida que consiste em viver praticando ações nobilitantes. Se o bem reside no *ergon* e se o *ergon* humano é essa forma de vida, então, “o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência”³⁷. Assim, o bem do homem que está em estreita harmonia com o seu *ergon* é o viver de forma nobilitante, e isso não é um ato, mas um movimento que perdura por toda a vida, pois trata-se de um exercício ativo das virtudes em função do melhor. Logo, a *eudaimonia* é uma atividade dos homens que buscam realizar seu *ergon*, e nesse sentido, que buscam realizar a si mesmos.

Para uma compreensão maior do conceito de *eudaimonia*, é de suma importância ater-se às diversas compreensões deste termo, oriundas de diversos estudiosos da **Ética a Nicômaco**. Serão apresentadas as principais correntes interpretativas do termo *eudaimonia* e, por conseguinte, associar-se a uma delas para poder desenvolver investigação.

1.4 As Correntes interpretativas do Termo *Eudaimonia*

O termo *eudaimonia* apresenta uma certa ambiguidade na *Ética a Nicômaco*, pois no Livro I, ela pode ser interpretada como sendo um bem inclusivo, já no Livro X, ela passa a ser interpretada como um bem dominante. Portanto, a ambiguidade consiste em interpretar *aeudaimonia*, ora, como um bem que engloba todos os bens, ora, como um bem final, autossuficiente, que deve ser buscado em si mesmo. No livro I, a *eudaimonia* é *posta ao lado de outros bens, o que resulta na valorização dos bens exteriores para uma vida feliz*. No livro

³⁶ EN 1098 a.

³⁷ Ibidem.

X, ela ganha um sentido mais exclusivista, dominante. Neste livro, a *eudaimonia* é sinônima de contemplação, vida dos primeiros princípios, das primeiras causas.

Para Aristóteles, toda ação humana visa a um bem³⁸ e, o bem ao qual a ação, produtora de felicidade, deve visar, tem que ser o melhor, o mais perfeito, o autossuficiente. Este bem deve mover a ação humana; como falado, ele é a *eudaimonia*. Mas, como esse bem pode ser interpretado? Como esse bem, conhecido, pode ser vivenciado?

Também, como arqueiros que visam a um alvo, alguns teóricos visaram a uma interpretação da *eudaimonia* que corroborasse com o projeto ético de Aristóteles, ou seja, definir o bem e apontar os meios para a sua realização. Os vários teóricos da Ética a Nicômaco apresentam a *eudaimonia*, ora como bem inclusivo ora, como bem dominante. Há uma ambiguidade que envolve o conceito de *eudaimonia*, e as correntes inclusivista e dominante salientam essa ambiguidade. Contudo, busca-se mediações entre essas duas correntes, pois acredita-se que a *eudaimonia* seja um bem norteador da ação humana e, ao mesmo tempo, um bem alcançado pelo homem comum.

Um artigo de Hardie, intitulado “The final Good in Aristotle’s Ethics”, publicado em 1965, apresentou duas teses distintas para a compreensão do Livro I e X da EN. Em relação ao livro I, a passagem decisiva é a seguinte:

Já que há evidentemente mais de uma finalidade, e escolhemos algumas delas (por exemplo, a riqueza, flautas ou instrumentos musicais em geral) por causa de algo mais, obviamente nem todas elas são finais; mas o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um o mais final dos bens será o que estamos procurando. Chamamos aquilo que é mais digno de ser perseguido em si mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa chamamos de mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa, e portanto chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais³⁹.

Deste texto advêm as seguintes questões: A *eudaimonia* é um bem que engloba outros bens? Ou, a *eudaimonia* é um bem excludente, único e universal? Para poder apresentar as

³⁸ Cf. EN I 1094 a.

³⁹ EN I 1097 a

duas teses (inclusivista e dominante) que interpretam de forma diferente a *eudaimonia*, deve-se, também, considerar a seguinte passagem do livro X da *Ética a Nicômaco*:

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente uma parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que esta atividade é a contemplativa⁴⁰.

Segundo Hobuss, o artigo de Hardie apresenta duas concepções a respeito da doutrina do fim supremo. Uma que, a partir do texto do livro I 1097 a 7 da *Ética a Nicômaco*, entende o fim supremo como inclusivo, e outra que, a partir do texto do livro X 1177 a 7 da mesma *ética*, entende o fim supremo como algo dominante.⁴¹ A tese inclusiva defende que o fim supremo não é algo excludente, mas que ele é constituído de outros bens, no sentido em que o indivíduo buscaria alcançar seus mais importantes objetivos, a realização de seus desejos, tão plenamente quanto possível, ordenando-os harmonicamente. A busca dos bens que estão no âmbito da *eudaimonia* e, que por ela são organizados, constitui a *eudaimonia* perfeita segundo a tese inclusiva. *Neste caso, a eudaimonia seria um fim de segunda ordem, pois seria buscada por meio de outros bens que, também, seriam fins*(ela visa a uma harmonia na busca de outro bem mediante a razão). Um exemplo para isso seria a saúde, fim em si mesmo, e todos outros fins que estão à saúde: a boa alimentação, o exercício físico, a cura, tudo isso é fim, bem em si mesmo, mas que realizam o *télos* mais desejado e mais final, a saúde.

A eudaimonia, na tese inclusivista, não é um agregado de bens de primeira ordem, mas uma harmonização deles na medida em que, o que está em questão não é o aspecto quantitativo dos bens, mas o qualitativo, isto é, os bens harmonizados. No texto que serve de base para a tese inclusivista(EN I 1097 a 7), Aristóteles fala de diversos bens, entretanto, o mais final é o mais desejado, aquele que, a partir dele, nada mais pode ser desejado. Assim, há um bem final norteador da ação humana, entretanto esse bem, procurado por Aristóteles, não é do tipo universal, formal. Os bens podem ser bens em função de si ou em função de outro.

⁴⁰ EN X 1177 a 7.

⁴¹ Cf. HOBUSS, João. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Ed. Universitária, 2002, pg 18.

Uma outra questão possível de ser levantada em EN I 1097 a 7 é a questão da perfeição da atividade. A tese dominante vê essa perfeição como a própria capacidade da *eudaimonia* ser autossuficiente, ou seja, nada além dela pode ser desejado como melhor.

A tese da *eudaimonia* como bem dominante propõe que ela seja um bem à exclusão de todos os bens. Ai, inevitavelmente, ela é compreendida como *sophia*, ou seja, uma atividade da sabedoria teórica.

Um dos defensores da tese inclusivista foi J.L. Ackriil, porém ele defende um inclusivismo maximalista. Do lado da tese dominante tem a defesa de Robert Heinaman com seu artigo “Eudaimonia and Selfsufficiency in the Nicomachean Ethics”.

A partir das duas teses levantadas por Hardie, diversos teóricos se gladiaram para tentar uma solução interpretativa para os textos em questão. Alguns deles sugeriram que há dois termos chaves para a compreensão da *eudaimonia*, são eles: *téleion*⁴² (perfeito ou completo) e *autarkeia* (autossuficiência). Segundo Heinaman, estes termos necessitam ser clarificados. Seguindo a proposta de clarificação dos termos de Heinaman, apresentar-se-á esses termos.

1.4.1 *Eudaimonia* como *Téleion* (completo).

Heinaman parte do princípio de que Aristóteles não tinha a intenção de estabelecer uma divergência entre os livros I e X da EN. Eis a sua posição:

Muitos comentadores concordam, e eu assumirei, aqui, que Aristóteles não intenta nenhuma divergência na concepção dos livros I e X. No livro I Aristóteles promete que, mais tarde, ele discutirá tanto a vida teórica como uma candidata para a *eudaimonia* (1096 a), bem como providenciará uma concepção mais específica da *eudaimonia*⁴³.

⁴² O termo *téleion* pode fornecer duas interpretações. Uma que o toma como sinônimo de completo. Nesse caso, a *eudaimonia* teria necessidade do exercício de todas as virtudes. Esta é a tese defendida por Ackrill e constitui uma tese maximalista, ou um inclusivismo radical. A outra interpretação toma *téleion* como uma forma de atingir o seu fim. Essa é a interpretação de Heinaman, que faz a leitura do perfeito como *sophia*.

⁴³ Cf. HEINAMAN apud HOBUSS, op cit, p. 27.

O que Heinaman defende é que a *eudaimonia* apresentada no livro I é um projeto de vida feliz que será coroado no livro X, quando essa é caracterizada como vida contemplativa. Dessa maneira, não haveria conflito entre os dois livros, mas complementariedade de tarefas.

Retomando a ideia de virtude perfeita, levantada por Aristóteles, no livro I 1097a na **Ética a Nicômaco**, Heinaman começa a investigar o significado dessa virtude perfeita. Se for tomada a virtude perfeita no livro I, em paralelo com a virtude perfeita do livro X, pode-se dizer que essa virtude é o saber teórico, a contemplação. Assim, ficaria claro que um livro serve de propedêutico para o outro. Todavia, para Zingano, o “mais perfeito refere-se ao duplo funcionamento: a virtude moral aperfeiçoa a disposição natural, a virtude intelectual aperfeiçoa a virtude moral natural”.⁴⁴ Neste sentido, o perfeito é uma atividade inerente ao ato de uma virtude sobre a outra, ou seja, a disposição natural é aperfeiçoada pelas virtudes morais e intelectuais, transformando-se em virtude natural, natural não enquanto algo dado, mas natural enquanto acréscimo à natureza. Este acréscimo por sua vez é oriundo do hábito e do ensino.

A perfeição, ou virtude perfeita, é a virtude que inclui em seu modo de ser, modo de se realizar, a apreensão de razões. Trata-se da virtude que acompanha cada ato decisório, conferindo a ele as razões do porque agir ou não agir de um determinado modo. A perfeição refere-se apreensão racional das causas da ação. Assim, a virtude perfeita não é uma virtude em detrimento de outras, mas um modo de ser da virtude moral em detrimento de outro modo seu de ser⁴⁵.

Seguindo a concepção de Zingano, pode-se conceber que a perfeição tem uma dimensão qualitativa, pois o que está em questão é o modo de ser da virtude, ou seja, apreensão racional do agir, quanto mais compreensão, mais perfeita é a virtude. Assim, a perfeição é a realização do bem acompanhada da virtude intelectual prática (*phronesis*).

Contrariamente à tese da virtude perfeita de Ackrill, que é quantitativa, e à tese de Heinaman, que toma “perfeito” por saber teórico, compreender-se-á “perfeito” não como a inclusão na *eudaimonia* de todas as virtudes, de todos os bens, como se a *eudaimonia* fosse perfeita porque tem todos os bens. Nem tampouco, a visão de Heinaman que põe a virtude perfeita fora da vida humana. Aristóteles, ao buscar o bem supremo, não buscava um bem inatingível pelo ser humano comum, pelo contrário, o bem buscado deveria ser o bem

⁴⁴ ZINGANO, Marco. **Estudo de Ética Antiga**. São Paulo, Discurso Editoria, 2007, p. 85.

⁴⁵ Cf. Zingano, op cit, p. 84.

praticável.⁴⁶ Dessa maneira, a virtude perfeita deve ser a virtude concernente aos bens praticáveis, a virtude concernente àquilo que é desejável por si mesmo. Essa virtude não pode ter uma forma única, pois o agir humano ocorre segundo muitas formas, muitas finalidades e, dessa maneira, o mais perfeito refere-se ao conduzir-se bem, tendo em vista a *eudaimonia*.

A *eudaimonia*, na tese dominante, não é considerada como um todo constituído de partes. Se fosse assim, as partes que supostamente constituiriam a *eudaimonia* – ação, moral e contemplação – seriam perseguidas em vista dela, não de si mesmas. Tomando *téleion* como algo completo, isso resultaria em grave problema, pois estas virtudes, que supostamente constituem a *eudaimonia*, seriam como que algo que é fim em si mesmo, fim completo, pois, enquanto partes seriam partes completas. Nestas partes completas, fim nelas mesmo, a *eudaimonia* seria um composto de partes completas, e assim, fim último e o mais desejável. Isso faz pensar que, qualquer adição de partes completas à ela, tornaria-a mais desejável por conta dessa adição, pois toda adição torna mais desejável a *eudaimonia*. Isso é insustentável na tese dominante.

A forma de conceber *téleion* como completo entra em confronto com a afirmação aristotélica segundo a qual: “mais perfeito é aquilo que é desejável por si mesmo, mas nunca em função de outra coisa, pois tem valor em si mesmo, só em si mesmo”.⁴⁷ Portanto, *téleion*, como completo, pode ser concebido como aquilo que é mais perfeito e desejado por si mesmo e não por outra coisa qualquer. O perfeito como completo é aquilo que é fim em si mesmo, nunca um meio. Nesse sentido, se a tese inclusivista toma “completo” por fim e, não por meio, ela é sustentável.

O termo *téleion*, tomado como completo, é problemático, mas também, tomado como fim último, como contemplação, é, também, problemático, pois, o perfeito é perfeito por si mesmo, não carecendo de nada, não sendo um composto é algo de tal forma perfeito que é autossuficiente. Se assim for, qual é o valor dos vários bens existentes na vida humana? Essa perfeição não estaria no nível humano, pois ela é ato constante. *A vida humana é movimento e este não comporta apenas ato, mas, também, potência*. Donde, a virtude perfeita parece ser o movimento de perfeição das próprias virtudes, tal como sugerido por Zingano.

Na tese inclusivista, o *téleion* é interpretado como completo também em relação às partes que estão em função de um fim, ou seja, o *téleion* diz respeito aos diversos fins da vida

⁴⁶Cf. EN 1097 a 6.

⁴⁷EN 1097 a.

humana, às diversas virtudes que estão em vista de um fim. Entretanto, esses fins seriam *télosem* si mesmos, partes completas da *eudaimonia*. O defensor dessa tese, Ackrill, sustenta a necessidade de todas as partes, de todas as virtudes, para poder alcançar a *eudaimonia*. Trata-se de uma tese inclusivista maximalista.

Como uma objeção à tese inclusiva maximalista tem a própria condição do ato de viver, poisonde se encontraria um ser humano dotado de todas as virtudes completas que constituiriam a *eudaimonia*? Como Aristóteles mostra o que é ser ‘feliz’, apontando para os homens que, na compreensão da maioria, são ‘felizes’, não parece ser possível que esse homem real tenha, de fato, todas as virtudes. Por conseguinte, se não é possível a existência no homem real de todas as virtudes, não seria também possível a vida ‘feliz’ a este homem. O livro I aponta para o contrário, pois, para Aristóteles, a *eudaimonia* é uma atividade possível a todo animal dotado de *lógos*. Assim, a *eudaimonia* é movimento, uma ação do homem racional.

No livro X, o bem final é chamado de vida contemplativa. A questão primordial, nesse livro, é saber em que consiste a vida contemplativa. Será essa vida feliz porque nela os homens viveriam como deuses, ou seja, sem nenhuma necessidade de bens exteriores? Parece que essa questão será, razoavelmente, respondida, na medida em que, o fosso entre a vida prática – vida que se desenrola num mundo inacabado, mutável, marcado pelo risco decisório – e vida contemplativa – vida dos princípios, das causas primeiras, do imutável, for de alguma forma minimizado. A vida humana será ‘feliz’ na medida em que ação e contemplação forem articuladas. Ao apontar para o homem ‘feliz’ – o *phónimos* – será que Aristóteles não observou, nele, essa harmonia, esse *mésón*?

1.4.2 A *Eudaimonia* como *autarkeia* (autossuficiência)

Para Aristóteles, a *eudaimonia* é um bem autossuficiente, pois ele não necessita da adição de nenhum bem para que seja mais desejável. Será que isso significa que ela é a contemplação mencionada no livro X da EN? A *autarkeia*, a exemplo do *téleion*, foi interpretada de forma diferente pelas correntes inclusiva e dominante. Obvar-se-á o que Aristóteles fala sobre *autarkeia* e depois como essas correntes interpretam esse termo. Diz Aristóteles:

Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é auto-suficiente. Quando falamos em auto-suficiência não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social. [...]auto-suficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não carecer de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade; a demais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa considerada boa em relação com outras – se fosse assim ela se tornaria obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem totalmente maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam as ações⁴⁸.

Para os defensores da tese dominante, o conceito de *autarkeia* não implica que a *eudaimonia* contenha todos os bens, isto é, que não necessite de mais nada. A questão fundamental para se compreender este termo é a questão se a *eudaimonia* pode ou não receber adição de bens, sem que com isso, ela deixe de ser o bem mais desejáveis e, portanto, final.

Para Heinaman, defensor da tese dominante, na passagem acima, Aristóteles simplesmente afirma que, sendo a *eudaimonia* o mais perfeito dos bens em si mesmo é, da mesma forma, o mais desejável dentre eles. Assim, não existiria nenhuma possibilidade de adicionar algum bem à *eudaimonia*, pelo simples fato de que tal circunstância resultaria num conjunto de bens mais desejável, pois o bem mais desejável, segundo Aristóteles, é sempre o bem maior⁴⁹.

A *eudaimonia* seria o bem mais desejável porque ela é o bem qualitativa e quantitativamente o mais perfeito e o mais autossuficiente. Nesse caso, a vida contemplativa não seria mais perfeita pela adição de bens, mas adicionando a ela bens, ela seria mais desejável, isso não por causa da adição, mas pelo fato de que ela é um bem em si mesmo, o bem mais elevado. Como se vê, a tese dominante não nega a adição de bens à *eudaimonia*, mas nega que ela seja final e mais desejável pelo fato da adição. A autossuficiência da *eudaimonia* é negação de qualquer tipo de carência nela. Portanto, os bens podem ser adicionados a ela, não porque ela tenha carência deles, mas porque ela criou as condições para recebê-los.

⁴⁸EN I 1097 b.

⁴⁹ Cf. HOBUSS, op cit, pg 49.

A tese dominante vai sugerir dois conceitos de *eudaimonia*, um conceito de segunda ordem – a vida prática – e outro, de primeira ordem – a *eudaimonia* perfeita e autossuficiente. Ao buscar a vida mais perfeita, os indivíduos seriam capazes de viver de forma feliz e, até mesmo, na ausência dos bens exteriores. Já os indivíduos que apenas vivem a vida prática necessitariam muito mais dos bens exteriores, por isso, sempre careceriam de alguma coisa. Isso impede a realização da *eudaimonia* perfeita.

Mas para a atividade *contemplativa* as pessoas *não necessitarão* de recursos externos, pelo menos com vistas ao exercício desta atividade; pode-se realmente dizer que de certo modo os *recursos exteriores* são *óbices* à contemplação, embora seja verdade que, sendo *criaturas humanas* e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conforme à excelência moral, e assim *necessitarão de recursos exteriores para viverem* a sua vida como criaturas humanas⁵⁰ (grifos nossos).

A tese dominante não nega a possibilidade de adição de bens à *eudaimonia*, mas nega, com toda veemência, que eles sejam fins absolutamente necessários. De qualquer forma, a interpretação que essa corrente dá aos termos *téleion* e *autarkeia* não está desatrelada da compreensão da contemplação no livro X da *Ética a Nicômaco*.

A tese inclusiva sugere duas possibilidades para a questão da adição de bens à *eudaimonia*. Uma que defende a necessidade da *eudaimonia* receber todos os bens que são fins das diversas atividades humanas, assim como, receber a adição de todas as virtudes. Trata-se de uma tese inclusiva maximalista ou compreensivista. Há também entre os inclusivistas, os que defendem a adição de bens à *eudaimonia*, mas não necessariamente todos os bens ou de todas as virtudes. Estes são os moderados.

A tese inclusivista sustenta que Aristóteles não toma a *eudaimonia* como um bem excludente, pois os fins das ações são diversos, as ações humanas não são todas da mesma espécie. Assim, há fins próprios para as ações produtivas, para as ações práticas e, da mesma forma, para as ações contemplativas.

Assim, a vida humana é movida por vários fins e é preciso encontrar nela os mais desejáveis e completos. Alicerçada nesta compreensão da vida humana, a tese inclusiva moderada vai propor que a *eudaimonia* seja de fato o bem norteador de todas as ações humanas, porém, ela deve englobar todos os outros bens, que são fins nobilitantes e, por conseguinte, devem ser desejados e buscados pelos homens. Nesta tese, a *eudaimonia* não é

⁵⁰EN 1178 b.

um bem formal universal, mas um bem que se realiza na ação humana. Eis o porque Aristóteles partiu da observação da vida daqueles que eram tidos como felizes, para poder dizer o que é a felicidade.

No livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles vai chegar à conclusão de que a vida conforme a excelência moral, a vida mais perfeita, é a vida comparável à dos deuses e essa vida seria, demasiadamente, elevada para o homem. Entretanto, os homens deveriam se esforçar para agir em conformidade com ela, valorizando a parte mais elevada que os constituem, i.e. o intelecto.

A atividade intelectual, que é contemplativa.....será a felicidade completa para o homem, se lhe for agregada toda a duração de uma vida, pois nada que seja inerente à felicidade pode ser incompleto [...].Mas uma vida como esta seria demasiadamente elevada para o homem, pois não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo divino estivesse presente nele [...]⁵¹.

Contudo, o mundo humano é diferente do mundo dos deuses, enquanto no mundo humano os homens fazem seus negócios, agem no patamar do risco, da avaliação, do cálculo; no mundo dos deuses não há ação, não há risco, pois eles de nada necessitam, pois “não seria ridículo imaginar que os deuses fazem contratos, restituem coisas recebidas em depósito e assim por diante”⁵². Assim, não há movimento no mundo dos deuses, pois lá não há carência. Neste sentido, essa felicidade é perfeita na sua inteireza, mas a felicidade da via absolutamente contemplativa não se aplica ao mundo dos homens, ao mundo da contingência, das escolhas deliberadas no risco.

Aristóteles fez uma distinção entre os dois tipos de vida, uma marcada pela carência - a humana - e outra totalmente autossuficiente - a dos deuses. Apesar do homem, por meio da alma racional, poder se assemelhar aos deuses, ele está vivendo num mundo humano. Nesse sentido, os bens exteriores são importantes e indispensáveis para o homem, pois eles se destinam às carências humanas. Assim, *a eudaimonia não é o prazer, as virtudes, o entretenimento ou qualquer bem, mas estes bens hierarquizados por ela constituem a eudaimonia humana. A eudaimonia perfeita é a dos deuses, mas enquanto humanos, poderemos ter a eudaimonia mais perfeita ao nível da natureza humana. Pois,*

⁵¹EN 1178 a.

⁵²Pol 1178 b.

A felicidade perfeita é uma atividade contemplativa⁵³. *A felicidade perfeita é aquela comparada (Comparável) a dos deuses.* Mas, sendo criaturas humanas, necessitamos também de bem-estar exteriores, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa⁵⁴ (grifos nossos).

Contudo, as pessoas que sabem guiar-se pelas sendas das virtudes não necessitam de muitos bens exteriores para serem felizes, pois a sua disposição moral permite que ela seja plenamente realizada como ser humano, na medida em que, se orienta na vida pelo que é melhor, pelo que é nobilitante. É o que se lê:

Nem por isto, porém, devemos pensar que as pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem ser sumamente felizes sem bens exteriores; com efeito, a auto-suficiência e a ação não pressupõem excessos, e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar, porquanto mesmo com recursos moderados é possível agir de conformidade com a excelência⁵⁵.

Finalmente, assumir-se-á para a pesquisa a interpretação da tese inclusivista moderada da *eudaimonia*, porque acredita-se que ela melhor compreende a *eudaimonia* proposta por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Contudo, não se negará que a melhor vida seja a contemplativa, mas como o próprio Aristóteles afirma, “a vida contemplativa como vida mais perfeita e autossuficiente é elevada demais para o homem”. Portanto, como arqueiros que miram o alvo, a *eudaimonia* fôra mirada por Aristóteles e fôra apresentada como uma atividade especificamente humana que se faz na *Pólis*, por meio do empenho de uma vida virtuosa, na qual os verdadeiros bens não óbices para a consecução da *eudaimonia*, pelo contrário, servem de estímulos para os homens continuarem vivendo em função do melhor fim(*télos/ τέλος*) da vida humana, ou seja, da *eudaimonia*. Nesse sentido, ela será assumida, nesta pesquisa, como um bem de segunda ordem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ EN 1179 a.

⁵⁵ Ibidem.

1.5 A *Eudaimonia* como Bem de Segunda Ordem

Como fôra dito, a tese inclusivista defende que a *eudaimonia* não é um bem excludente, pois ela comporta diversos outros bens. Entretanto, ela não é um bem ao lado de outros bens, i.e. mais um bem; ela, na realidade, é composta por estes bens. Ela é o bem perfeito e autossuficiente, o que faz com que todos os outros bens relacionem-se com ela na condição de ser subalternos. É neste sentido, que a *eudaimonia* é um bem de segunda ordem, pois ela é um composto de vários bens hierarquizados a partir dela mesma. A juízo de Hobuss, ela é constituída pelo conjunto destes bens.

Operar com um conceito de segunda ordem é da natureza da *eudaimonia*, como um bem que, embora não conte no mesmo nível destes bens, na realidade é constituída pelo conjunto destes bens, (em dois aspectos: conjunto constituído de classes de bens, e de bens particulares no interior de cada classe)⁵⁶.

A pergunta acerca dos diversos bens que podem estar presentes na *eudaimonia* é uma pergunta acerca do conteúdo mesmo da *eudaimonia*. Como visto, o conteúdo dela, o seu *strictu sensu*, é um modo de vida, um modo de vida nobilitante, o que exige o exercício das virtudes para o seu acontecer. Contudo, o modo de vida, conteúdo da *eudaimonia*, requer para o seu acontecer a existência de vários outros bens. Todavia, a possibilidade da existência destes bens menores na *eudaimonia* não retira dela o status dela ser o bem mais perfeito (*téleion*), nem de ser o bem autossuficiente (*autarkeia*), pois se estes bens estão na *eudaimonia* é porque ela é capaz deles, o que faz com que ela seja um modo de vida realizada em conjunto com os vários bens que estão na rota dela, como bens que são em si mesmos meios para a *eudaimonia*.

Para Aristóteles, existem três tipos principais de vida: “a do prazer, a política e a contemplativa”⁵⁷. É preciso analisar esses tipos de vida para saber se eles fazem parte da *eudaimonia* ou são óbices a ela. A maioria das pessoas identifica a *eudaimonia* aos prazeres e acham que ao realizá-los estão realizando a si mesmas; outras pessoas identificam a

⁵⁶HOBUSS, *opcit*, p. 118.

⁵⁷EN 1105 b.

eudaimonia as honrarias, mas também se enganam a esse respeito. Assim, Aristóteles diz que:

Podemos dizer, com enfeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar (a dos prazeres), o tipo de vida político, e o terceiro a vida contemplativa. A humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais [...].

Assim, a vida voltada ao prazer - a buscada pela maioria das pessoas - é identificada à *eudaimonia* pelas pessoas que não possuem formação, ou seja, que não foram educadas para desejar o que se deve desejar; são pessoas que vivem uma vida escrava⁵⁸. Contudo, quando o prazer é guiado pelo *lógos*, aí entra a *eudaimonia*, pois ela é um tipo de vida que não exclui o prazer. O prazer está diretamente ligado ao elemento irracional da alma⁵⁹, por isso o *lógos*, quando atua sobre esse elemento, o prazer torna-se algo em função da *eudaimonia*.

Quanto à vida política, a vida participativa, muitos consideram que a honra é a *eudaimonia*. Contudo, Aristóteles rejeita essa possibilidade, pois “as honrarias dependem mais daqueles que as concedem que daqueles que as recebem”⁶⁰. Desse modo, a *eudaimonia* não pode ser identificada com aquilo que não depende da pessoa receber. *Ela é um modo de vida especificamente humano porque cabe somente a ele realizá-la*, o seu *ergon* é a realização da *eudaimonia*. Assim, ela não pode estar na dependência da sorte nem de um título outorgado por alguém. Contudo, a honra proveniente de uma vida ética é um bem importante para ela. Esta honra, portanto, é uma honra política, pois trata-se de ser honrado pelo exercício do viver bem em coletividade.

A vida contemplativa, como visto, é um modo de vida elevado para o ser humano⁶¹, contudo deve ser um modo de vida aspirado, uma vez que este modo de vida é semelhante aos dos deuses. Todavia, o homem enquanto está sujeito à vida prática, ele não pode alcançar essa vida contemplativa, mas pode aproximar-se dela. Quando o homem usa bem o que de melhor ele tem, o intelecto, ele está próximo deste modelo de vida. Assim, a vida dos deuses é impossível aos humanos, mas temos em nós algo de divino e quando se vive segundo esse elemento divino, a vida torna-se a mais agradável possível.

Então, se o *intelecto* é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana.

⁵⁸ Cf. WOFF, op. cit., p. 35.

⁵⁹ No capítulo terceiro essa afirmação será desenvolvida.

⁶⁰ EN 1096 a.

⁶¹ Cf. EN 1179 a.

Mas não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanos, pensar em coisas humanas, e sendo *mortais*, a pensar no que é mortal; ao contrário, devemos tanto quanto possível agir como se fôssemos *imortais*, e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois embora esta nossa parte melhor seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo o resto⁶² (grifos nossos).

Esta parte do melhor que há em nós é o intelecto e o homem não pode viver a vida sem ser guiado por essa sua melhor parte, assim, “para o homem a vida conforme ao intelecto é a melhor e a mais agradável; já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é a mais feliz”⁶³. A *vida segundo o intelecto não é uma vida hedonista*, mas uma vida dos verdadeiros prazeres, i.e., uma vida em que os prazeres são oriundos das boas escolhas e dos bens que são nobilitantes. É nesse sentido que a vida prática deve se voltar para o intelecto, pois os homens devem agir em obediência àquilo de melhor que há neles. Logo, a vida *eudaimônica* consiste em viver *proaireticamente* (fazendo as boas escolhas) e por meio da unidade entre desejo e intelecto. Deste modo, o homem realiza os desejos refletidos e subordinados à *eudaimonia* e sentem prazer na realização destes desejos.

Segundo Aristóteles, *as pessoas que vivem em função do melhor são ‘felizes’ em todos os momentos da vida*, e elas não necessitam de muitas coisas para serem ‘felizes’, pois mesmo nas adversidades conseguem ser ‘felizes’, e elas estão de tal forma vivendo uma vida nobilitante que isso constitui o mais agradável e o mais prazeroso para elas⁶⁴. Estas pessoas agem de forma tão nobilitante diante das adversidades que essas ações são portadoras de *eudaimonia* do princípio ao fim, pois elas sabem fazer o melhor com aquilo que dispõem; como diz Aristóteles, “o bom sapateiro faz o sapato mais requintado possível do couro que lhe dão⁶⁵”. Dessa maneira, o homem *eudaimônico* é aquele que é capaz de fazer o melhor com poucas coisas, principalmente com poucos bens.

Em suma, *a eudaimonia é um bem de segunda ordem, pois muitos outros bens estão presentes nela e por ela são hierarquizados*. Contudo, “todos os bens podem estar nela presentes, no mínimo como uma hipótese, como uma possibilidade, embora não como uma condição *sine qua non*”⁶⁶, pois a *eudaimonia* deve ser um bem buscado em si mesmo, e se os

⁶²EN 1178 a.

⁶³Ibidem.

⁶⁴Cf. EN 1100 b.

⁶⁵EN 1100b.

⁶⁶HOBUSS, op cit, p. 123.

outros bens são dignos de escolhas é porque eles estão em sua rota. Logo, a *eudaimonia* é um modo de vida nobilitante que não necessita de muitos bens para o seu acontecer.

Tendo investigado o conteúdo da eudaimonia apresentado por Aristóteles, será preciso investigar, também, as condições para a sua realização. Nos próximos capítulos da investigação, buscar-se-á saber em que sentido a *eudaimonia* é um bem realizável na *Pólis* e, finalmente, investigar as razões dela ser o *télos* do projeto político educacional de Aristóteles.

2 NATUREZA E TELEOLOGIA DA *PÓLIS* E SEUS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

Na **Política**, Aristóteles continuou seu projeto iniciado na **Ética a Nicômaco**, o de apresentar o bem mais elevado para a vida humana. “Aparentemente ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas numa cidade [...]”.⁶⁷ No final do Livro X da **Ética a Nicômaco**, Aristóteles anunciou seu projeto político, que será desenvolvido na **Política**, “examinar as instituições que preservam ou destroem as cidades”.⁶⁸ No início dessa obra, ele construiu sua aceção sobre a *Pólis*⁶⁹, sua natureza e seu *télos*, fim. Não se trata apenas de uma investigação acerca da natureza e do *télos* da *Pólis*, pois Aristóteles foi além, ele aponta a *Pólis* como condição fundamental para a felicidade humana. Assim, ao clarificarmos a natureza e o *télos* da *Pólis*, na **Política**, estar-se-á, também, tentando compreender em que medida a *Pólis* é este tipo de condição fundamental para a felicidade.

No primeiro Livro da **Política**, Aristóteles investigou a evolução das diversas formas de associações humanas. Para ele, toda associação humana é o resultado de um impulso natural que conduz os homens à vida coletiva. Neste Livro, Aristóteles investigou as diversas formas de associações humanas, começando da mais primitiva - a família - chegando a mais completa – a *Pólis*. Ele também apresentou o seu método investigatório, “...decompor o conjunto até chegar a seus elementos mais simples”⁷⁰; trata-se do método analítico. Assim, a investigação focaliza a vida social, a vida comunitária (*koinonia* / *κοινωνία*), como a vida que exprime o impulso natural dos homens em direção aos outros, como o modo de vida mais perfeito, já que possibilita ao homem atingir a sua perfeição.

⁶⁷ EN 1094 a.

⁶⁸ Cf EN 1181 a.

⁶⁹ A palavra *Pólis* foi traduzida de diversas maneiras pelos estudiosos da Política de Aristóteles. Ela foi traduzida como: cidade-estado, comunidade, Estado, comunidade política, etc. Barker, por exemplo, na obra **The Political Thought of Plato and Aristotle**, optou por traduzi-la como *State* (Estado). Acharmos que a tradução da *Pólis* como Estado não é muito conveniente, pois podemos confundir a aceção aristotélica como o sentido de Estado moderno, sobretudo, dos contractualistas. Para evitar possíveis ambivalências semânticas, vamos utilizar o termo *Pólis* com o sentido de ser uma comunidade política que possui uma causa natural e um *télos* definido. Desse modo, iremos transliterar o termo *Pólis*.

⁷⁰ Pol 1252 a.

Como apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, a *eudaimonia* é o bem autossuficiente; já neste segundo capítulo, será visto que a *Pólis*, como resultado do processo evolutivo das associações mais simples, é um corpo político dotado de autossuficiência, pois ela, na sua estrutura sócio-política, é capaz de fornecer as condições para a realização da atividade da *eudaimonia*.⁷¹ Como será visto, essas condições englobam condições morais e materiais. Para Aristóteles, a *Pólis* é diferente das outras comunidades ou associações, tanto no âmbito quantitativo (ela engloba todas as outras comunidades ou associações), como no qualitativo (ela é o desfecho de um processo natural que inclui cooperação humana). Assim, ela é a melhor forma de associação, pois é um composto oriundo de um impulso natural.

Para a compreensão do singular significado da *Pólis* para Aristóteles, será preciso partir do ponto de que ele próprio partiu, ou seja, olhar para o processo de formação das associações e comunidades de acordo com o método analítico genético. Examinando esse desenvolvimento, Aristóteles compreendeu que há um impulso natural⁷² como causa do seu acontecer. Neste sentido, a *Pólis* é natural, porque é o coroamento de um processo natural que fez acontecer a primeira forma natural de associação, a família.

A definição da *Pólis*, como a comunidade mais perfeita, está vinculada ao *télos* dessa comunidade, pois ela é a mais perfeita, porque tende ao *télos* mais perfeito, o bem viver. Como só ela possui esse *télos*, depreende-se que somente ela pode englobar todas as outras formas de associações. Da mesma forma, somente ela pode fomentar a práxis humana para que seja virtuosa, somente ela pode oferecer a todos os cidadãos as condições para realizarem sua natureza, pois ela é por excelência o espaço cívico, o espaço para a vida feliz.

Antes de se investigar a natureza e o *télos* - fim - da *Pólis* segundo Aristóteles, acredita-se ser necessária uma breve investigação acerca da formação da *Pólis* na História Grega, para poder ter clareza sobre a concepção aristotélica da mesma.

2.1 A formação da *Pólis* na História Grega

⁷¹ Cf. EN 1098a.

⁷² Esse impulso não é mecânico, ele é guiado por um *télos*.

De acordo com Coulanges, no início da formação da *Pólis*, está a família e esta é uma espécie de sociedade. Cada família, no início do processo de formação da *Pólis*, possuía uma identidade fortemente religiosa, “pois tinha os seus deuses, e o homem só conhecia e adorava às divindades domésticas”⁷³. A princípio, a família surgiu a partir de uma associação entre marido e mulher em vista da procriação e do atendimento às necessidades cotidianas. O elemento religioso amalgamava a família. Como cada família tinha seu deus, a religião era algo doméstico. Apesar das famílias, por força religiosa, não poderem se unir, às vezes, elas descumpriam essa norma e acabavam se unindo para a celebração de um culto maior, um culto comum. Em virtude disso, muitas famílias acabavam se associando, pois viam também outros benefícios advindos dessa associação, como a segurança mútua, o atendimento às necessidades materiais, etc. Esse novo grupo, que surgia da união de algumas famílias, era chamado de *fratria*. Contudo, “essa associação só foi possível mediante o alargamento da ideia religiosa”⁷⁴. Essas famílias, associadas a partir do alargamento da ideia religiosa, erigiam um altar a uma divindade comum, o que facilitava a associação.

Nas *fratrias*, havia cerimônias de admissão de novos membros: “o jovem ateniense era apresentado por seu pai, que jurava ser ele seu filho.”⁷⁵ A *fratria* podia recusar admitir novos membros. Se não fosse filho legítimo de membros da *fratria*, o candidato não era admitido, o mesmo acontecendo com os estrangeiros. Os aceitos eram admitidos por meio de uma cerimônia religiosa pública; assim eles se tornavam membros da comunidade. Contudo, não bastava nascer de pessoas legitimamente pertencentes à *fratria*, era preciso ser admitido. Havia nas *fratrias* uma espécie de eugenia, onde os considerados não saudáveis eram recusados.

Cada *fratria* possuía seu sistema administrativo independente, um chefe que era, a princípio, responsável pela celebração dos sacrifícios, uma assembleia, o poder deliberativo, etc., podendo promulgar decretos.⁷⁶ Desse modo, cada *fratria* era um sistema formado a partir de várias famílias, dotada de um governo próprio e, em muitas delas, de um legislativo e de um judiciário.

Do mesmo modo que as famílias se associaram para formarem as *fratrias*, as *fratrias* se associaram para formar as tribos. “As tribos, como as *fratrias*, tinham assembleias e

⁷³ COULANGES, Fustel de. **A cidade Antiga**. São Paulo, ed Martins Fontes, 2000, p. 124.

⁷⁴ Coulanges, op cit, p 124.

⁷⁵ Coulanges, op cit, p 125.

⁷⁶ Cf. Coulanges, op cit, p 126.

promulgavam decretos, a que todos os seus membros deviam submeter-se”⁷⁷. Assim como as *fratrias*, elas continuaram sendo um corpo independente.

Por sua vez, as tribos vieram associar-se entre si formando a *Pólis*. Essa associação ocorria de duas maneiras: de forma voluntária ou como resultado da força de uma tribo sobre outra. De uma maneira ou de outra, as tribos associaram-se para formar a *Pólis*. Contudo, a *Pólis* não surgiu de uma hora para outra.

Assim a sociedade humana, nesta raça, não se expandiu à maneira de um círculo que se alastrasse paulatinamente de um lugar a outro, mas, ao contrário, pela junção de pequenos grupos, já constituídos há muito tempo. Muitas famílias formaram a fratria, muitas fratrias a tribo e muitas tribos a cidade⁷⁸.

Na *Pólis*, essas diversas tribos, apesar de associadas, mantinham a sua identidade. Contudo, na *Pólis*, elas formavam um corpo maior e visavam a um ideal maior; por isso, elas eram governadas por uma autoridade comum e celebravam um culto comum. A *Pólis* torna-se uma espécie de confederação: “assim, a cidade não é um agregado de indivíduos, mas uma confederação de muitos grupos já anteriormente constituídos e que a cidade deixa subsistir”⁷⁹.

Como forma final da associação humana, a *Polis* possuía uma atribuição maior do que meramente satisfazer às necessidades cotidianas. Com efeito, ela possuía uma atribuição mais espiritual, i.e. uma atribuição intelectual e moral. Esta já estava presente na tribo, mas, na *Pólis*, ela está presente em escala maior, tanto quantitativa como qualitativamente. Ela é um sistema completo, oferecendo os mecanismos para uma boa vida. Por ser autossuficiente, a *Pólis* é capaz de realizar plenamente a natureza humana, especialmente a parte mais elevada dessa natureza, a parte racional.

A Grécia antiga era formada por várias *Poleis* (plural de *Pólis*). Ela não era uma unidade política isolada, mas existia entre outras *Poleis*; cada uma em si mesma, uma sociedade e economia completa, sendo, por conseguinte, independentes e autogovernadas. As *Poleis* eram pequenas, tanto em número de habitantes como em extensão. Atenas, a maior, era excepcional, pois sua população era aproximadamente de 250.000 habitantes. De fato, a maioria das *Poleis* era bem menor tanto em extensão quanto em população. Cada *Pólis* tinha

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Coulanges, op cit, p 135.

⁷⁹ Coulanges, op cit p 136.

sua forma própria de governo. Contudo, havia elementos comuns entre elas, por exemplo, mulheres, escravos e estrangeiros não podiam participar de sua vida política. Em outras palavras, nas *Poleis*, a cidadania era prerrogativa de poucos. Nas *Poleis*democráticas, as leis eram feitas por uma assembleia de cidadãos, e não por um corpo de representantes em tempo integral; a política era exercida por uma junta formada com um quadro rotativo de membros. As contendas, os crimes e os julgamentos políticos eram todos decididos por júris de cidadãos, e não por juízes profissionais⁸⁰.

Aristóteles investigou 158 constituições das *Poleis* com o objetivo de analisar deficiências comuns a elas. Dessa pesquisa histórica e empírica, surgiu seu pensamento político, que plasmou a ideia de uma *Pólis* ideal que serviria de meta e padrão de julgamento para as deficiências das constituições vigentes. Contudo, essa *Pólis* não era algo abstrato; ela reunia diversas características das boas constituições e dos bons costumes, sendo, ao mesmo tempo, o resultado de uma investigação sobre os melhores meios para realizar a boa vida. Dito de outro modo, a *Pólis* aristotélica não se enquadra exatamente em nenhuma *Pólis* real. Porém, Aristóteles era de opinião de que sua ideia de *Pólis* seria realizável. O pensamento político de Aristóteles foi copilado por seus discípulos e reunido numa obra denominada **Política**.

Para Aristóteles, a *Pólis* é a condição fundamental para a vida feliz, já que ela essa condição, precisa-se saber o que é essa comunidade, saber porque ela é essa condição fundamental. No primeiro capítulo do Livro I da **Política**, Aristóteles desenvolveu sua concepção acerca da natureza e teleologia da *Pólis*. Para uma melhor compreensão da temática, esse primeiro capítulo da **Política** será dividido em quatro teses. Contudo, antes de apresentar as teses, examinar-se-á a noção de natureza desenvolvida por Aristóteles. Estando essas quatro teses articuladas com a noção de natureza é imprescindível uma maior clareza acerca dela.

2.2 A noção de Natureza de Aristóteles

⁸⁰Cf. NICHOLSON, P. **O pensamento Político de Platão à Otan**. Trad. de Talita Macedo Rodrigues. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1989, p 32.

A noção de natureza de Aristóteles é destinatária de muitas críticas advindas dos pensadores modernos. Para muitos, a noção de natureza de Aristóteles retardou o progresso científico por muito tempo. A crítica se volta para uma suposta compreensão de natureza, por parte de Aristóteles, como sendo uma espécie de teleologia universal que domina em absoluto o cosmo. Tratar-se-ia de um finalismo engessado, onde a natureza de forma quase que espontânea conduz o mundo a um *télos*. Não se pretende desenvolver as críticas à noção de natureza de Aristóteles, nem tão pouco combatê-las. Pretende-se, apenas, mostrar que a noção de natureza de Aristóteles é algo polissêmico e assim salientar que não procede, em absoluto, de Aristóteles uma noção de natureza unívoca, pois em cada processo da natureza há uma compreensão distinta da própria natureza, ou seja, há uma compreensão de natureza na física, outra na biologia e sobretudo, outra na ciência das coisas práticas.

Segundo Höfle, “a natureza é, para Aristóteles, meramente uma palavra coletiva, o conteúdo mesmo de todos os objetos e processos, inclusive das regularidades que os determinam, nas quais há automovimentos”⁸¹. A afirmação de Höfle está alicerçada nas diversas acepções de natureza encontradas nas obras de Aristóteles, principalmente na *Met* XI 1070 a, *Phys* I 192b, *Cael.* II 301 b. A natureza é concebida nessas passagens como matéria (*hylé*), princípio originário das coisas (*arque*) e como movimento. Na **Política**, a natureza é concebida por Aristóteles como movimento teleológico, “a natureza nada faz sem um propósito”⁸². Para Lopes, “a natureza é ela própria determinação teleológica, e não um princípio de movimento aleatório, digamos, desordenado”⁸³. Dessa forma, a natureza envolve *télos* e movimento, enquanto *télos*, ela determina, mas enquanto necessita de movimento, ela supostamente efetivará seu *télos*.

Há uma natureza específica das coisas físicas e outra específica das coisas que envolvem ação. Aristóteles dá o exemplo do movimento das pálpebras para explicar a oposição entre natureza (*physis*) e escolha (*proaíresis*). O movimento que está contido nas pálpebras possui a função de proteger os olhos, contudo, trata-se de um movimento involuntário. Este movimento é involuntário em vistas de um bem⁸⁴. O movimento que está na origem das escolhas não é o mesmo que está na origem das coisas físicas. O movimento das escolhas envolve voluntariedade, investigação, decisão. Portanto, a natureza que está no início do processo das coisas físicas, não é a mesma que está no início do processo das coisas

⁸¹HÖFLE, Otfried. **Aristóteles**. Porto Alegre, Artmed, 2008, p 104.

⁸²Pol 1253 a.

⁸³ LOPES, Marisa. **O Animal Político**. São Paulo, Esfera pública, 2008, p 55.

⁸⁴ Cf. *As Part.* An. II 657b in Lopes, op cit, p 55.

que envolvem *proáíresis*. A natureza que está no processo das ciências práticas – Ética e Política -, não é uma natureza que opera com leis absolutamente determinantes. Assim, o movimento natural presente nestas ciências não é um **automovente** em absoluto.

Examinando o processo de formação das associações em Aristóteles, encontrar-se-á uma natureza não unívoca como causa deste processo. Com isso, quer-se dizer que a natureza que está no início do processo da formação das associações possui conotações diferentes. Enquanto no processo da formação da família a natureza se aproxima da natureza física, que tem leis internas determinadas, pois o homem é conduzido à mulher por um impulso determinantemente natural em vistas à procriação; na *Pólis* é diferente. Ela é o resultado de um processo natural não no mesmo nível que na família; o seu processo envolve *proáíresis*, pois ela é um tipo de associação efetivada não entre partes diferentes, mas entre iguais, pois ela é um tipo de associação efetivada por homens livres. Nesta associação, o *lógos* faz parte do movimento. Sendo o *lógos* um dote natural, ele é uma espécie de movimento inserido no movimento da natureza. Dessa forma, o movimento natural das ciências práticas não é um **automovente**, pois o *lógos* é uma força natural que faz o movimento natural acontecer.

Finalmente, pode-se dizer que a *Pólis* não é uma espécie de substância absolutamente natural, no sentido de ser da mesma natureza das coisas físicas, pois se fosse dessa natureza, ela teria sido investigada na **Física** por Aristóteles. Ela faz parte das coisas humanas, está na esfera das coisas que dependem de *proáíresis*. Assim, a *Pólis* existe por natureza porque é o melhor fim, ela permite ao homem realizar-se como homem e não o permite ser como “uma peça isolada do jogo de gamão”⁸⁵. É tão verdade que a constituição da *Pólis* é algo que envolve natureza e o movimento do *lógos*, que Aristóteles diz que “o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos foi o maior benfeitor”⁸⁶. A partir daí, pode-se compreender que o *télos* da *Pólis* não é a vida em conjunto dos indivíduos, mas “ela é uma comunidade de clãs e povoados para uma vida perfeita e independente, e esta em nossa opinião é a maneira feliz e nobilitante de viver”⁸⁷. Nesse sentido, a parte racional do homem é capaz de fazer da vida comunitária não apenas um estar juntos, como acontece com os animais inferiores. O homem, pela capacidade racional, é capaz de fazer da vida coletiva um modo de vida perfeita, ou seja, uma vida que envolve virtude, sobretudo a justiça e a amizade. Assim, os homens reconheceram que é nessa comunidade que eles podem realizar, de forma excelente, a sua

⁸⁵Pol 1253 a.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷Pol 1281 a.

natureza política. Por isso, os homens livres se associaram; souberam discernir o melhor modelo de vida para si e para os seus. Esse modelo de vida é natural porque foi a natureza quem o fez; ele era um germe potencial, mas fôra os homens quem atualizaram essa potencialidade natural. Portanto, este movimento é natural em duplo sentido, num é consequência de um impulso natural, noutra é realização de um *lógos* que também é natural.

A partir dessa compreensão da natureza que envolve movimento para fazer acontecer aquilo que está em germe nela mesma, examinar-se-á a *Pólis* como um tipo de movimento natural que envolve o movimento do *lógos*. Para tanto, deve-se, agora, prosseguir com as quatro teses retiradas do Livro I da **Política**, que visam apresentar a natureza e o *télos* da *Pólis*.

2.2.1 A tese da excelência da *Pólis* e do seu caráter englobante

Nesta tese, a *Pólis* é vista como um tipo de associação perfeita que visa a um bem autossuficiente, o bem mais elevado para a esfera coletiva, trata-se do bem comum. A ela possui a finalidade mais elevada dentre todos os tipos de associações, pois ela é o espaço de realização da natureza humana e, ao mesmo tempo, espaço de realização do bem autossuficiente que Aristóteles investigara, na **Ética a Nicômaco**, e apresentara como sendo a *eudaimonia*. A excelência da *Pólis* – ser um espaço privilegiado para a realização da natureza humana, assim como, para a realização do *télos* mais elevado da vida humana - revela que ela é um tipo de associação diferenciada e autossuficiente, pois ela é o tipo mais elevado de associação e, por conseguinte, o mais completo. Isso porque a *Pólis* visa não ao um bem qualquer, mas ao melhor dos bens.

Vemos que toda cidade é uma espécie de associação, e toda associação se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as associações visam algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política⁸⁸.

⁸⁸Pol1252a.

A *Pólis* não é um tipo de associação como o são outras comunidades (como a família e a aldeia), mas é uma forma superior e excelente de vida comunitária. Ao dizer que “toda comunidade se forma com vistas a algum bem”, Aristóteles revela a estrutura ontológica de toda associação - sua finalidade. Nela, o bem visado em cada ação particular não esgota-se na consecução desse bem, pois vivendo **na***Pólis* e **pela***Pólis*, todos os indivíduos agem em função do mais importante de todos os bens. Dessa maneira, a *Pólis* visa ao bem coletivo, da mesma maneira que suas partes.

A *Pólis* tem por *télos* o bem mais elevado e isso a distingue dos outros tipos de associações, pois estas se constituem meramente com vista a algum bem. Podemos dizer que a *Pólis* é a causa final de um processo teleológico natural, pois ao começar pela forma mais simples de associação – a família - para chegar a forma mais complexa e perfeita – a *Pólis*, Aristóteles nos põe diante de um processo natural que culmina no melhor modelo de vida, a coletiva. Dessa maneira, assim como a árvore é a causa final de um processo que começa na semente, no sentido em que ela é aquilo para o qual a semente tende naturalmente, a *Pólis* é apresentada por Aristóteles como causa final, em direção à qual todas as associações e comunidades mais simples tendem. Esse tender revela uma espécie de teleologia natural.

Sendo a *Pólis* a causa final de todas as outras comunidades e associações, ela envolve tanto a busca de algum bem, como do bem mais elevado e que engloba os demais. O princípio segundo o qual todas as associações, enquanto processos naturais que tendem a um *télos* mais elevado, visam a algum bem, está em perfeita sintonia como o princípio segundo o qual todas as ações humanas visam a um bem. O bem é tanto o *télos* movedor da vida coletiva, como das ações. Assim, “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”⁸⁹.

Este “algum bem” buscado nas ações não pode ser autossuficiente, pois, às vezes, são meios para outros bens ou fins mais altos. Desse modo, a empreitada de Aristóteles é investigar o bem autossuficiente ao qual todos os outros estão subordinados e que deve mover a vida particular, assim como a coletiva. Este bem é, por natureza, o *télos* da *Pólis*. Dessa maneira, a excelência da *Pólis* diz respeito a uma autossuficiência, a um bem último. Para além da *Pólis*, não existe nenhuma outra comunidade, ela é a culminação de um processo natural que visa à realização do bem autossuficiente, o bem-viver. Assim, a autossuficiência

⁸⁹ EN 1094 a.

da *Pólis* é correspondente à autossuficiência do bem viver. Resulta daí que a *Pólis* é a comunidade autossuficiente que patrocina as condições necessárias para a realização do bem autossuficiente.

Sendo o bem aquilo a que todas as ações visam e, como há muitas ações, há também muitos bens. Na **Ética a Nicômaco** esse bem fôra investigado e apresentado não como um bem único, mas como uma plurivocidade de bens, hierarquicamente ordenados com vistas a um bem final, que é a *eudaimonia*. Se na **Ética** esse bem fôra investigado e analisado, na **Política** são apresentadas as condições de realização desse bem. Assim, passa-se da investigação das condições da felicidade no âmbito individual para as condições da felicidade no âmbito coletivo.

A **Política** é o desenrolar e o coroamento da investigação acerca da felicidade iniciada na **Ética**. Ela aponta que o *télos* da vida humana só será plenamente realizado na *Pólis*. Nessa comunidade política, não há separação entre partes e todo, ou melhor, não há uma concepção da parte fora do todo. Do mesmo modo, não há separação entre *eudaimonia* individual e *eudaimonia* coletiva. O horizonte teleológico das ações dos indivíduos será o mesmo que o da *Pólis*.

A *Pólis*, vista a partir da sua excelência – espaço de realização do fim mais elevado da vida humana – não pode ser concebida como um tipo de associação que visa apenas a assegurar a sobrevivência dos cidadãos. Da mesma maneira, ela não é concebida como mera soma de partes, como se ela dependesse da união de todas as partes para ter sua excelência. A *Pólis* é antes uma associação natural, pois todos os homens possuem um impulso natural para a associação. Como a natureza nada faz em vão, a *Pólis* não é algo que dependa da deliberação⁹⁰ dos indivíduos para ser o que ela é. Ela é, por natureza, um tipo de vida que plenifica a natureza humana uma vez que ela permite ao homem realizar a sua própria natureza.

A *Pólis* é um campo ampliado das formas de associação mais simples, pois ela atende à condição natural de ser para todas as partes uma comunidade autossuficiente que, a exemplo da *eudaimonia*, não constitui um meio para se chegar a algo mais elevado, ela é o

⁹⁰Essa afirmação precisa ser qualificada. Mais adiante veremos que a *Pólis*, apesar de ser o resultado de um impulso natural, é oriunda, também, de uma espécie de acordo entre os homens livres. Assim, há deliberação livre no processo de formação da *Pólis*.

fim de um impulso natural que conduz os indivíduos a viver uma vida política⁹¹. Nesta vida, os homens percebem que podem desenvolver suas aptidões naturais, que podem viver de forma mais natural e autossuficiente.

A *Pólis* não é somente o resultado da volição dos homens, como se ela fosse um pacto, ela é o desenrolar da sua própria natureza. Entretanto, a natureza da comunidade política necessita de um pacto entre os homens, não para a sua criação, mas para o seu desenvolvimento pleno. Dai a concepção da *Pólis* como um **artefato**⁹² humano. Seguindo o movimento da natureza, como numa *techne*, o homem realiza um produto que é natural e, também, “artificial”. *A natureza está para esse produto como aquela que permite receber os acréscimos humanos* e, ao mesmo tempo, como aquela que define a sua própria finalidade. O homem seria para a natureza da *Pólis* uma espécie de artista que, executa ações para desvelar aquilo que já estava na sua natureza. Assim, como o artista traz à luz aquilo que estava na natureza de uma pedra, os homens, por meio de suas ações, por meio do *lógos*, trazem à luz aquilo que já estava na própria natureza da *Pólis*, isto é, ser espaço cívico do bem viver.

Compreendida como resultado de um jogo, ou combinação de um impulso natural e de um artefato humano, a *Pólis* nos oferece uma largueza do conceito de natureza. A natureza que impulsiona os homens em direção aos outros não é a mesma que impulsiona os animais inferiores a uma vida coletiva. O que distingue a natureza política dos homens para viver em

⁹¹ A *Pólis* é um tipo de associação racional, associação que envolve *lógos* e não apenas afeto, afinidade, pois o impulso natural para a associação, compreendido a partir do *lógos*, revela as vantagens de uma vida coletiva.

⁹² A palavra artefatos na compreensão de Aristóteles é diferente do sentido dado por Hobbes no início do *Leviatã*. Para Aristóteles os artefatos são produtos da ação humana, é uma espécie de *techne*. Para ele a “técnica imita a natureza” (Phys I 194 a). Segundo Höfle, “não se deve entender essa afirmação num sentido normativo e restrito, como se apenas se pudesse construir os constructos já conhecidos na natureza” (HÖFLE, Otfried. *Opcit*, p 104). Assim, a arte imita a natureza no sentido que ela nada faz sem a natureza. Isso não significa que a arte é uma imitação da natureza como se ela fosse uma mera reprodução da mesma. A arte relaciona-se com a natureza, a sua estrutura provém da natureza. Os artefatos procedem de um impulso interno na natureza, mas possui o potencial para a modificação. Contudo, a modificação é algo previsível na natureza. “Com base no sofista Antífon, Aristóteles ilustra a diferença entre objetos da natureza e artefatos com um experimento de pensamento: enterra-se um cavalete de madeira e imagina-se que, no decurso, brote dele um rebento. A partir dele não surgiria o que as crianças esperam ao enterrar sementes de ameixa, uma árvore de cama ou uma nova cama, mas apenas madeira” (HÖFLE, Otfried. *Opcit*, p 105). Com isso, o artefato é uma ação humana em sintonia com a natureza. É nesse sentido que falamos da *Pólis* como uma espécie de artefato humano. Essa concepção de artefato diverge da de Hobbes. Enquanto para Aristóteles o homem é um animal político e isto por causa da ordem natural, para Hobbes a sociabilidade do homem é um artefato contrário à natureza. Para ele os homens não vivem em cooperação natural, como as abelhas ou as formigas. O acordo entre os homens para viverem em sociedade, isto por causa do instinto de preservação, é artificial. Assim, o artefato na visão de Hobbes é um movimento contrário à natureza. Por conseguinte, a *Pólis* seria, para ele, um artefato absolutamente artificial, “porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (HOBBS. **O Leviatã**. São Paulo, Ed Abril, 1997, p 5).

coletividade de um simples gregarismo é a sua capacidade racional, que os capacita a encontrar a causa e finalidade desse modo de vida coletiva. Além disso, a *Pólis* permite aos homens se engajarem em uma obra comum, de partilharem os mesmos valores e objetivos, de ascenderem de uma simples associação a uma vida autossuficiente. Neste desenrolar da natureza está o desenrolar da própria existência humana.

Diferentemente dos tipos de associações entre os animais inferiores, como as abelhas, as formigas, etc, a *Pólis*, em sua excelência, não é um mero agregado de pessoas que não se reconhecem como partes vivas de um todo. Se a associação humana fosse do mesmo nível da dos animais inferiores, os homens seriam, como os animais inferiores, apenas dotados de capacidade de emitir ruídos, com a função de expressar apenas dor e prazer. *Os homens, ao contrário, são dotados de uma linguagem, de uma capacidade para exprimir conceitualmente que se deve fazer e o que não se deve fazer*, isto é, é dotado de um discernimento, de uma sabedoria prática que, o permite perceber o que é justo e nobilitante. Pode-se dizer que somente o homem é capaz de conhecimento prático e de inserir esse conhecimento na práxis de uma vida política. Em outras palavras, o homem é capaz de *bonumfaciendum, malumquevitandum*⁹³. Somente os homens possuem essa capacidade⁹⁴.

A *Pólis* possui a peculiar capacidade de englobar diversas associações, e esta capacidade resulta da sua própria condição de ser uma espécie de impulso para a aglomeração, pois ela é por natureza pluralidade⁹⁵. Ela aglomera famílias, aldeias, particularidades, interesses e, sobretudo, os diversos projetos de vida reunidos pelo *télos* do bem comum. A pluralidade que constitui a *Pólis* não é uma pluralidade de partes fechadas, de partes que realizam um certo solipsismo, mas, ao contrário, a pluralidade constitui um todo harmônico, pois este todo é um todo de partes que partilham os mesmos valores, os mesmos objetivos, que têm uma obra comum a ser realizada, isto é, a *eudaimonia*.

Esta peculiar capacidade englobante da *Pólis* permite fazer uma metáfora com o corpo vivo, pois esta comunidade é uma espécie de organismo vivo⁹⁶. Esta metáfora mostra a

⁹³ Pode ser traduzido como: o bem deve ser feito, o mal deve ser evitado (cf. EN I 1094a).

⁹⁴ Cf. Pol 1253 a.

⁹⁵ Cf. Pol 1261a 20.

⁹⁶ A *Pólis* sendo comparada a um organismo vivo não quer dizer que ela é um ser vivo. Como lembra Vergnières, comparação não é identificação. A natureza da comunidade política pode ser esclarecida pelo modelo do ser vivo sem ser definida como a de um ser vivo. Os gêneros dos seres vivos para Aristóteles são: as plantas, os animais e os homens. Dessa maneira a comparação entre comunidade política e organismo vivo, é apenas metáfora, já que, a comunidade política não é um organismo vivo como os organismos vivos apresentados pela biologia. (Cf. Vergnières, op cit, pp 153-154).

relação entre o cidadão e a *Pólis*, entre as associações simples e a mais elevada. A *Pólis* é comparada a um corpo, no qual, as partes são vivas, pois somente no corpo, as partes realizam a sua função, seu *ergon*. Separadas do corpo, as partes perdem seu *ergon*, pois o que realmente difere o ser vivo de um ser morto, é que o ser vivo é capaz de realizar seu *ergon*, o ser morto não. Assim, as partes vivas são aquelas que realizam no corpo o seu *ergon*. As partes interagem entre si, seguem seu *ergon* próprio em função de um todo. Portanto, como a função das partes no corpo não pode fazer sentido fora do corpo, os cidadãos, da mesma maneira, não podem ter existência fora da *Pólis*.

A concepção biológica da *Pólis* permite compreender que todas as partes que compõem essa comunidade estão nela como resultado de uma condição natural e como *ergon* da boa vida. Para Aristóteles, essa comunidade é formada por diversas partes e cada uma delas possui seu *ergon* próprio que permite o bom funcionamento do todo. Assim, a *Pólis* é formada pela massa das pessoas ligadas à produção de alimentos – agricultores – pela classe dos artífices, dos comerciantes, pela classe deliberativa, pelos soldados⁹⁷, etc. Contudo, Aristóteles chama a atenção para não se cair no erro de Sócrates, que acreditava que todas essas partes eram para satisfazer as necessidades materiais da vida. Na verdade, todas essas partes estão em função de um fim mais elevado⁹⁸. Este fim é a vida do próprio corpo, ou seja, é a plena realização das partes no ato da vivência com o todo.

A concepção biológica da comunidade política revela um impulso natural para a aglomeração harmônica das partes. *Esta harmonia é oriunda da realização do télos da vida comum*. Este *télos* envolve amizade, pois a amizade é a liga da vida coletiva⁹⁹. Como não há um solipsismo, um sujeito afirmado em si mesmo, isolado dos outros, a amizade funciona como forma de construção de uma vida coletiva, onde cada parte encontra-se unida em vistas de um mesmo *télos*. Neste sentido, a excelência da comunidade política e sua capacidade englobante necessitam da amizade para fazer da associação humana a forma mais elevada e autossuficiente de vida.

2.2.2 A tese do caráter natural da *Pólis*.

⁹⁷ Cf. Pol 1291a.

⁹⁸ Cf. Pol 1291b.

⁹⁹ Mais a frente voltaremos a esse ponto de forma mais detalhada e usaremos a amizade como amalgama da vida política.

A natureza (*physis*) é para Aristóteles uma causa que move as coisas em direção ao seu *télos*. Ela também é causa das diferenças entre as coisas, por exemplo, da diferença existente entre a pedra e a água, ou entre o que manda e o que obedece, etc. É, pois, por causa da natureza que cada coisa é o que é. A natureza não é apenas causa que determina a essência das coisas, mas também é aquela que determina o *télos* de todas as coisas¹⁰⁰. Assim, todas as coisas que são, são por natureza e por natureza destinam-se a um propósito, a um *télos*.

O conceito de forma (*eidos*), muito utilizado por Aristóteles na **Física**, pode ser aplicado à natureza, pois ela é o fim de cada coisa. Barrera argumenta que a forma possui um aspecto finalístico e que esse aspecto está presente desde o momento da geração das coisas. Com efeito, ele explica que

a forma é fim, e o fim é a forma: a forma de uma árvore é o fim da árvore, já desde o seu vir ao mundo como semente. Este aspecto finalístico da forma é especialmente evidente na ordem natural, ou pelo menos nas coisas submetidas a processos de geração e crescimento¹⁰¹.

Como a árvore, num processo natural, é a forma (fim) da semente, a semente é árvore em potência, pois resguarda de forma potencial todos os elementos constitutivos da árvore. Analogamente, a *Pólis* existe em potência nas formas de associação mais simples e

¹⁰⁰No século Va.C., em Atenas, iniciou-se um debate entre duas vertentes acerca da origem das coisas: a vertente do naturalismo (*physis*) de um lado, e de outro do convencionalismo (*nomos*). Para os naturalistas a natureza é o princípio (*arché*) de todas as coisas, principalmente dos valores morais. Para convencionalistas (*nomos*) o que está como princípio para as coisas é a convenção, o acordo. O pressuposto dos naturalistas é que existem coisas e ações que possuem um elemento imutável como sua força originária, que é a natureza. Este elemento é inerente a todas as coisas que existem, assim como os valores, possibilitando valores universais. Em oposição, para o convencionalismo todas as coisas são mutáveis, resultado de uma decisão ou conversão coletiva. Os sofistas eram reconhecidos como convencionalistas. Os sofistas defendiam que não há um elemento imutável inerente às coisas ou às ações. Para eles as coisas são o que são devido a um acordo, e este é oriundo de uma determinada circunstância, necessidade. Em suma, segundo eles não haveria valores universais que resultam de acordos entre os homens, são criações humanas.

Platão, no **Crátilo**, desenvolveu um diálogo entre as duas teorias rivais no que diz respeito à correção dos nomes. Enquanto Crátilo sustenta que cada coisa tem um nome correto, que lhe cabe por natureza, para Hermógenes, o nome das coisas procede da convenção, do acordo entre as pessoas de uma determinada comunidade. Sócrates é evocado neste diálogo e assumiu o papel de purificador destas vertentes, mostrando o que cada uma tem de acerto e erro.

No que tange especificamente a controvérsia sobre os nomes, Aristóteles é claramente um convencionalista. Com efeito, ele diz De Interpretatione (16 a 19) “que um nome é um som falado dotado de significado por convenção”, e explica mais adiante que, “por convenção”, ele quer dizer que “nenhum nome é naturalmente um nome, mas só quando se tornou um símbolo” (16 a 27-). Mas no que tange as questões de Ética e Política, ele assume a defesa do naturalismo, como veremos a seguir.

¹⁰¹ BARRERA, Jorge Martínez. **A Política em Aristóteles e Santo Tomás**. Rio de Janeiro, ed Sétimo selo, 2007, p. 67.

elementares, sendo o fim delas. Desse modo, a *Pólis* é a forma das associações, ela é o desfecho ou culminação do dinamismo evolutivo das associações. A concepção da *Pólis*, como forma do processo evolutivo e natural das associações, permite compreender que ela é aquilo em vista do qual todas as associações existem. Essa ideia está ancorada na concepção aristotélica de autossuficiência da *Pólis*. Neste sentido, as comunidades que estão no início desse processo evolutivo estão destinadas a uma finalidade, a *Pólis*.

O Estagirita, por meio do método analítico, pôs em relevo esse dinamismo evolutivo das associações mostrando que o processo tem seu início na associação familiar e que evolui até chegar à *Pólis*. Este método, habitualmente usado por Aristóteles,¹⁰² permitiu que o processo seja analisado do começo ao fim. Essa análise mostra que a *Pólis* é oriunda de um processo natural, já presente na primeira forma de associação, a família. Para Aristóteles, a natureza nada faz em vão, o que ela produz possui uma finalidade¹⁰³. Assim, a família foi gerada pela natureza em vista da *Pólis*, e esta é aquilo em função da qual a primeira existe.

A finalidade (a forma) está contida na natureza como causa movente, que faz com que cada coisa possa ser o que é. Partindo deste pressuposto, pode-se dizer que não há acaso no dinamismo natural das coisas, principalmente das coisas humanas¹⁰⁴, pois tudo aquilo que é, é por natureza, possui um fim, um propósito. Assim, a *Pólis* não existe por acidente, ela é natural, pois ela é a forma final a que visa à primeira forma de associação, ou seja, a família, que é absolutamente natural.

Toda *cidade*, portanto, existe *naturalmente*, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio *final*, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família¹⁰⁵ (grifos nossos).

Desse modo, o dinamismo evolutivo das associações, que começa na família, tendo como forma intermediária a aldeia, chegando à *Pólis*, aponta para a existência de um impulso natural presente nestas formas de associações. Segundo Aristóteles, é a natureza que conduz o homem em direção à mulher para formar a família, como também conduz, as famílias umas em direção às outras para formar as aldeias. Desse modo, analogicamente é de se esperar que

¹⁰²CfPol1252a.

¹⁰³CfPol 1252b.

¹⁰⁴ Como foi visto com exceção da linguagem.

¹⁰⁵Pol 1253 a.

Aristóteles defende que esse processo evolutivo natural aproximaria as aldeias entre si constituindo a *Pólis*. Assim, as diversas aldeias foram conduzidas a uma união resultando na *Pólis*.

A sociedade constituída por diversos pequenos povoados forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida, principalmente, da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades. Ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. Diz-se, então, que os diferentes seres, que se acham integrados na natureza, quando atingem todo o desenvolvimento que lhes é peculiar, atingem, assim, seu *télos* natural..

Como visto, o caráter natural da *Pólis* é comparado à própria natureza das coisas naturais (*physis*), pois, assim como tudo na natureza segue um curso natural que traz em si mesmo princípio e fim, a *Pólis*, também seria, em analogia, uma espécie de coisa natural. Entretanto, não há nela, espontaneidade natural, ou seja, as coisas se desenrolam na *Pólis*, não pela passividade dos indivíduos, mas pela ativa participação de cada um na consecução do bem comum. A cidade é uma associação natural construída pela vontade e inteligência dos seus indivíduos.

2.2.3 A tese do homem como um animal político.

As teses anteriores buscaram fundamentar a natureza da *Pólis*. Esta tese do homem como um animal político busca fundamentar uma natureza humana universal. A questão sobre a natureza humana encontra-se no centro do pensamento aristotélico, “mas não é tratada de modo unificado e tampouco há uma única resposta sobre no que consiste”.¹⁰⁶ Contudo, o sentido que ela recebe na **Política** é de uma natureza universal e, ao mesmo tempo, de uma natureza de diferenciações. A natureza que faz o homem ser um animal

¹⁰⁶ Marcondes Danilo, **Natureza Humana em Movimento**. São Paulo, Paulus, 2012, p. 24.

político é universal, e a que faz um homem ser um escravo é uma natureza que comporta variação.

Para Aristóteles, tanto os homens de natureza política como a própria *Pólis* possuem uma mesma gênese: a natureza. Assim, o homem foi feito para a *Pólis* e a *Pólis* para o homem.

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal político, e um *homem* que por *natureza*, e não por mero *acidente*, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o “sem clã, sem leis, sem lar” de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é *ávido* de combates)¹⁰⁷, e poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão¹⁰⁸ (grifos nossos).

É preciso saber que tipo de homem é esse que possui uma natureza política. Aristóteles está falando não do homem em gênero (homem, mulher, crianças, escravos), mas está falando em sentido restrito, ou seja, aquele que é dotado de *lógos*, que é capaz de decisão. Assim, é o *lógos* que possibilita o homem participar da vida política, isto é, viver em comunidade, tomar decisões em conjunto com seus concidadãos.¹⁰⁹ Portanto, a natureza humana universal é uma natureza política.

Barrera salienta que a **Ética a Nicômaco** é um tratado escrito para eles, os legisladores, e não é totalmente esotérica nem totalmente exotérica.¹¹⁰ Isso significa que a **Ética**, propedêutica para a **Política**, não se destina a todos os homens, mas aqueles que são capazes de alcançar a perfeição do caráter, neste caso, os legisladores, os homens livres. Portanto, a natureza política não é a natureza do povo em geral, pois ela diz respeito àqueles que são capazes de legislar. Sendo uma obra destinada aos que são capazes de legislar, a **Ética**, assim com a **Política**, propõem algo de universal no sentido de *télos*, pois homens, mulheres, crianças, escravos, igualmente, possuem uma natureza capaz de vida coletiva, mas a natureza também realiza diferenciações, e, neste sentido, há um *télos* próprio para as

¹⁰⁷ Podemos dizer que nessa afirmação há uma aproximação entre Aristóteles e Hobbes, pois para Aristóteles o homem fora da comunidade política é uma espécie de animal jogado aos instintos, até mesmo ao instinto de selvageria, pois a sua natureza de animal político não estaria desenvolvida. Assim, esse homem fora da sociedade é alguém “ávido de combates”. Para Hobbes o homem também fora da sociedade é uma espécie de animal selvagem. Todavia, a comunidade política para Aristóteles é algo natural, já para Hobbes é algo artificial (agradeço ao orientador pela sugestão).

¹⁰⁸ Pol1253a.

¹⁰⁹ Cf. Marcondes, *opcit*, p. 27.

¹¹⁰ Barrera, *opcit*, p.71.

mulheres, escravos, crianças e homens livres. Estes últimos, por meio da participação política, asseguram aos demais uma certa participação na vida comunitária, pois os homens livres legislam sobre si mesmos (sobre iguais) e sobre os inferiores (os diferenciados)¹¹¹.

O homem que renega a sua natureza, seja ela de mando ou de obediência, torna-se algo que está entre um degenerado, pois acredita não precisar de clãs e nem de leis, ou de um deus, pois é clã e leis para si mesmo. Por outro lado, os que vivem isolados por acidente, como por exemplo, os perdidos em uma ilha, não renegam a natureza, apenas estão temporariamente privados da realização dela. Os homens de natureza política são os homens livres. Estes possuem o elemento racional que possibilita uma vida de participação nos assuntos de natureza política da *Pólis*.

Uma consideração de suma importância a ser levantada na tese do “homem como animal político” é que o homem não vive em sociedade apenas por causa da conveniência desse tipo de vida, ou seja, por causa das trocas, da procriação e da conservação, em outras palavras, não apenas em vista da satisfação das necessidades básicas. Antes, o homem vive em sociedade por causa de sua constituição natural, que o impele a viver com o outro, o que leva à realização e à satisfação da sua natureza em plenitude. A natureza incumbiu-se de capacitar o homem para a vida coletiva. Esta vida distingue-se da vida coletiva de alguns animais inferiores, como, por exemplo, a vida social das abelhas. Pois, enquanto a natureza humana é aprimorada, lapidada, em função de uma boa vida, a natureza dos animais inferiores permanece sem alteração, sem melhoria. O homem é capaz de discernir, o homem livre é capaz de autonomia, de fazer da linguagem algo pleno de sentido, de significações, principalmente, é capaz de práxis refletida. O homem é o único ser que é capaz de uma linguagem comunicativa do que é nobilitante, do justo, do belo etc.

Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada fez em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela também foi concedida aos outros animais. [...] o que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto [...] ¹¹².

¹¹¹ Cf. Pol 1255 b.

¹¹² Pol I 1253a7-19.

O homem, como ser social para Aristóteles, é um ser que só vive plenamente na companhia dos outros, um ser que só se efetiva como realmente humano na convivência comunitária. Dessa maneira, a natureza humana¹¹³ insere o indivíduo no espaço social para a realização de um *télos*, qual seja, a vida feliz. Vergnières expressa essa ideia da seguinte maneira:

O homem como ser social sempre já ligado aos outros como parceiros de relação ou membros de comunidade; pode-se dizer que, desde a origem, os seres humanos experimentam as vantagens materiais e afetivas que a companhia dos outros traz¹¹⁴.

2.2.4 A tese da precedência da *Pólis* em relação aos indivíduos.

Esta tese está alicerçada na compreensão do todo como superior às partes. Como visto na tese da excelência da *Pólis* e do seu caráter englobante, Aristóteles faz uma analogia entre a *Pólis* e o corpo vivo, trata-se da sua compreensão biológica da *Pólis*. No mesmo sentido, ele vai compreender a relação dos indivíduos com ela como uma relação similar à das partes, i.e. dos órgãos, com o corpo vivo. Essa relação permite compreender que os indivíduos só podem ser concebidos como tais na relação com a *Pólis*. Assim como as partes possuem um *ergon*, finalidade, no corpo, os indivíduos também possuem um *ergon* na *Pólis*. O *ergondo* indivíduo é a construção da vida boa na *Pólis*, e o *ergonda* *Pólis* é oferecer as

¹¹³ Para efeito de esclarecimento, salientamos que o sentido de natureza humana tomada por Aristóteles, não coincide com o sentido atribuído por Hobbes ou Rousseau. Para estes, a natureza humana é a condição em que se encontra o homem antes de entrar na sociedade política, isto é, a condição de selvageria, em tal sentido, a natureza se opõe a civilização, isto é, a cultura. Para os contractualistas a sociedade é um arranjo criado para manter a vida dos indivíduos, porém, ela é artificial. O homem primitivo para Rousseau vivia unicamente para satisfazer as suas necessidades, por isso, ele era feliz. A felicidade consistia em satisfazer as suas necessidades. Este homem é autossuficiente, pois constrói sua existência no isolamento das florestas, satisfaz as suas necessidades de alimentação e sexo sem maiores dificuldades. No Capítulo VI Do Contrato Social, Rousseau afirma que: como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservação senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto. (Cf. Rousseau, Jean-Jacques, **Do Contrato Social**. Os Pensadores, São Paulo, Ed Abril, 1978, p. 31).

¹¹⁴ Cf. VERGNIÈRE, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**, São Paulo, Paulus, 1998, p 151.

condições para a realização desta vida. Dessa maneira, indivíduos e *Pólis* constroem conjuntamente, uma vida de qualidade, uma vida nobilitante, uma vida feliz.

Na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve ter precedência sobre as partes; com efeito, quando todo o corpo é destruído pé e mão já não existem, a não ser de maneira equívoca, como quando se diz que a mão esculpida em pedra é mão, pois a mão nessas circunstâncias para nada servirá e todas as coisas são definidas por sua função e atividade (...) ¹¹⁵.

Os indivíduos fora da *Pólis* seriam como uma mão decepada de um corpo, como a escultura de uma mão, ou seja, uma mão sem função, sem *ergon*, típico e próprio da mão humana. Eis porque Aristóteles afirma que “a mão nessa circunstância para nada servirá”, pois, fora do corpo, ela perde sua função, seu *télos*. O mesmo se pode compreender do indivíduo, pois, fora da *Pólis* para nada ele servirá, ou seja, não cumprirá seu *ergon* próprio. Nessa circunstância, o indivíduo é similar “a uma peça isolada do jogo de gamão”¹¹⁶, ou seja, uma peça que repudia a aproximação de outras, que não se integra ou, pior ainda, como já dizia Homero, um indivíduo “ávido de combates”; nas palavras de Aristóteles, tal indivíduo “destituído de qualidades morais [...] é o mais impiedoso e selvagem dos animais”¹¹⁷. O indivíduo isolado é um indivíduo que não realiza a sua natureza de *zoonpolitikón*. Como visto, este indivíduo seria um deus ou uma besta, ou seja, um não-humano; seria aquele que não careceria da companhia do outro por ser ou bem autossuficiente, ou bem pela incapacidade de reconhecer necessidades morais. Assim, há duas concepções em Aristóteles para o indivíduo que não viveria na comunidade política: ou seria ele similar a um deus, ou a uma besta. Qualquer uma das duas concepções está em referência à negação, por parte do indivíduo, da natureza, neste caso da natureza política do homem.

O conhecimento da natureza dos indivíduos só é possível através da *Pólis*, pois sendo ela um todo completo, autossuficiente, e *télos* final ou fim último de todas as formas de associação, tem o poder de revelar a natureza de cada indivíduo que a compõe. Para

¹¹⁵Pol1253a.

¹¹⁶Idem.

¹¹⁷ Aqui encontramos um ponto de aproximação entre Aristóteles e os teóricos do estado de natureza na filosofia política moderna, como, por exemplo, Thomas Hobbes. Este ponto de aproximação diz respeito ao estágio inicial do homem, ou seja, antes de estar na *Pólis*, pois, tanto para Aristóteles como para Hobbes, neste estágio, o homem está propenso ou inclinado para a guerra. Contudo, a solução dada por eles a essa questão foi divergente, pois, para Aristóteles, este estágio cessa quando o homem segue o impulso natural para se associar na *Pólis*, ao passo que, para Hobbes, o homem supera esse estágio erigindo algo artificial, o Estado, o Leviatã (Cf, HOBBS. *O Leviatã*. São Paulo, Ed Abril, 1997, p 18). Agradeço a sugestão do orientador.

Aristóteles, a “natureza de cada coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa”.¹¹⁸ Assim, a natureza das partes é o seu próprio estágio final, e o estágio final de cada parte, sua finalidade, chega ao acabamento na *Pólis*. Decorre daí que a *Pólis* é o espaço de desvelamento da natureza dos indivíduos. Contudo, não se trata de uma natureza apenas como força originária das coisas, mas também, como uma natureza finalística, teleológica. A união de finalismo com a natureza propicia a Aristóteles uma compreensão de um todo que não acarreta a inutilidade das partes, pois todas as partes estão no todo como condição para se atingir um fim, e este é natural a cada parte.

Em conformidade com isso, está claro que, para Aristóteles, a *Pólis* precede os indivíduos, pois, assim como o corpo precede as suas partes, i.e. seus órgãos, também a *Pólis* precede os indivíduos. Os indivíduos não são autossuficientes, umavez que o seu *ergon* só pode ser exercido na *Pólis*. É, pois, a *Pólis* que é autossuficiente e, nesse sentido, os indivíduos necessitam dela, por condição natural, para realizar a sua natureza política.

É claro, portanto, que a *Pólis* tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é autossuficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma *Pólis* por ser um animal selvagem ou um deus¹¹⁹.

Ora, “precedência” pode ser dito em pelo menos dois sentidos: em sentido temporal e em sentido ontológico¹²⁰. Aristóteles claramente reconhece o sentido temporal da precedência da *Pólis* em relação aos indivíduos, uma vez que eles nascem no interior da *Pólis*. Contudo, o sentido que interessa a ele é o da precedência ontológica da *Pólis* em relação aos indivíduos. Isso significa que o ser ou essência dos indivíduos depende da sua inserção na *Pólis*. Com isso, não é o aspecto da temporalidade que dá a *Polis* a precedência sobre os indivíduos, mas a sua própria constituição ontológica, ou seja, sua capacidade natural de aglomerar os indivíduos e de ser para eles *télos* final. Poder-se-ia dizer, seguindo o método analítico genético, que a *Pólis* depende de suas partes componentes: aldeia, família, em última análise, dos indivíduos, para ser o que ela é. Dizer isso significa afirmar que as partes teriam precedência sobre a *Pólis* da mesma forma que no corpo vivo as partes teriam precedência

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Pol. 1253 a.

¹²⁰ Pode ser dito também em sentido lógico.

sobre ele. Contudo, “quando o corpo é destruído pé e mão já não existem”¹²¹, pois as partes precisam do corpo para exercer seu *ergon*, já o corpo continuaria existindo mesmo se algumas de suas partes fossem destruídas. A *Pólis*, portanto, precede os indivíduos da mesma forma que o corpo vivo precede suas partes.

A precedência da *Pólis* em relação aos indivíduos deve ser compreendida como uma questão de subordinação natural, pois os indivíduos devem estar subordinados a *Pólis* para bem exercer sua natureza política. Contudo, ela na condição de ser um todo completo, é, também, um todo complexo, pois é formada de partes que não possuem uma mesma identidade. Entretanto, pela força da natureza, as partes se subordinam entre si, gerando um todo harmônico. Este todo não é o resultado da fusão de suas partes, como se fosse uma agregação, mas é um todo constituído por uma natureza que já está presente nas partes, de modo que o todo já subsiste de alguma forma nas partes.

O finalismo da vida dos indivíduos se identifica com o finalismo da *Pólis*, já que, esse indivíduo não é um bruto, um degradado, nem um deus; ele está na esfera da necessidade. Para Aristóteles, o indivíduo não é um autárquico, a natureza o constitui como naturalmente dependente do outro. Cada indivíduo constitui uma parte do todo, porém, o todo vem antes das partes, sejam elas, indivíduos, associações particulares e naturais, como a família e a aldeia¹²². Para Hourdakís, a *Pólis* aristotélica inaugura a concepção de unidade orgânica de vida comunitária¹²³. Nesta concepção, a *Pólis* não aniquila o indivíduo e nem funde em si todas as partes, tornando-as amórficas, pelo contrário, as partes são conservadas em suas peculiaridades. Portanto, o que se compreende dessa unidade orgânica é que ela não é uma unidade efetivada por forças externas a ela, mas pelas forças imperativas da natureza existentes nas partes que compelem para a unidade, para a associação.

Para Barker, na obra *The Political Thought of Plato and Aristotle*, a *Pólis* na concepção aristotélica depende de uma doutrina acerca da associação. Esta não é uma associação artificial, mas natural, que unifica os membros que compõem essa associação, por meio de um *télos* comum. Este *télos* será a categoria formal, genuinamente aristotélica, que permitirá uma compreensão da importância da *Pólis* para o desenrolar da natureza do indivíduo. Como lembra Barker, essa associação não é uma união de iguais, como por exemplo, a associação

¹²¹ Pol 1253 a.

¹²² Cf. Idem.

¹²³ Cf. HOURDAKIS, Antoine. **Aristóteles e a Educação**. Ed Loyola, São Paulo, 2001, p20.

entre o homem e a mulher. Trata-se de um tipo de associação pluralizada, formada por diversos tipos de homens.

The elucidation of Aristotle's view depends upon an understanding of the full doctrine of "association". An association must be composed of men diverse indeed in kind (and this, we shall see, is of the essence of association), but yet so far alike as to be fairly equal: for master and slave cannot form an association. Each of these diverse, yet like and equal elements possesses his own specific advantage; and each naturally exchanges his own advantage, which his neighbor needs for his neighbour's, which he needs himself. Differentiation, and a consequent exchange, are therefore of essence of association¹²⁴.

A essência da associação é, pois, a diferença existente entre os indivíduos, diferenças naturais, como: homem-mulher, escravo-senhor, etc. A diferença não é um problema para a *Pólis*, uma vez que ela favorece as condições para as trocas, sejam elas de ordem material, cognitiva ou ética. A natureza dela, como visto, é essa capacidade englobante das diversas capacidades específicas, e, ao mesmo, a capacidade de harmonizar os indivíduos, tornando-os um corpo cooperativo e conciso. Barker apresentou a educação como um instrumento eficaz para garantir a harmonia das associações. Posteriormente, será analisado o papel da educação para a boa vida na *Pólis*.

Em relação às diferentes partes que estão no processo de associação, tem-se por exemplo, as partes diferentes e inferiores, mulheres e escravos. A família, a primeira forma de associação é formada a partir da "dupla união do homem com a mulher, do senhor com o escravo"¹²⁵. A mulher é inferior ao homem por natureza, assim como o escravo é inferior ao senhor, porém escravos e mulheres não estão no mesmo patamar de inferioridade, e essa diferença é uma imposição da própria natureza¹²⁶. Como disse Barker, a essência da associação é a diferença, e esta é natural. Desse modo, a família é composta por partes naturalmente diferentes, "cuja finalidade é o atendimento das necessidades quotidianas"¹²⁷. As aldeias, por sua vez, são formadas por muitas famílias, por muitas partes diferentes, "cuja finalidade é a utilidade comum, mas não quotidiana"¹²⁸. Como se vê, as finalidades das associações são diferentes, no caso da família e da aldeia, mas as vantagens oriundas das

¹²⁴BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Dover Publications, INC. Mineola, New York, 2009, p.232.

¹²⁵Pol 1252 b 9.

¹²⁶Cf. Pol 1252b 1.

¹²⁷ Pol 1252b 9-15.

¹²⁸ Pol 1252b 16-20.

trocas dessas associações nutrem as partes. Porém, a nutrição é secundária, pois o que é primário é a união, pois esta sim é natural.

Ao falar da *Pólis* como um composto de pequenas aldeias, Aristóteles fala de uma sociedade completa, de uma sociedade desenvolvida, ou seja, de uma sociedade que é capaz de consolidar o seu *ergon*, a vida feliz. Esta sociedade é a mais completa não porque ela promove todos os meios necessários à vida dos indivíduos, mas por ela ter atingido o fim proposto pela própria natureza.

Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis por que toda cidade se integra na natureza, pois a própria natureza que formou as primeiras sociedades. [...] A natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas¹²⁹.

“A natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas”, pois ela está na gênese de tudo que existe como causa eficiente, mas também, está como causa final para todas as coisas. Isso equivale dizer que, cada parte que compõe a *Pólis* é capacitada pela natureza para ser um elemento indispensável ao funcionamento do todo. O *télos* das partes não é assumido, escolhido, mas um *télos* inerente no próprio ato de ser, ou seja, não é uma aquisição, mas algo inato à natureza. Assim, as partes realizam seu *ergon* no todo e o todo torna-se imprescindível às partes.

A *Pólis* é condição fundamental para a *eudaimonia* de suas partes porque ela é um tipo de associação organizada, liderada, governada. Seu governo não é do tipo familiar, pois é um governo alternado. Esse governo tem por obrigação desenvolver a natureza dos indivíduos para que sejam virtuosos segundo a natureza. Dessa maneira, a *eudaimonia* torna-se um bem-viver no convívio social. “A *Pólis* é apta a criar as condições da felicidade para o homem no sentido mais pleno do termo, isto é, o bem-viver”¹³⁰. Ela possui todos os mecanismos para criar as condições da felicidade para as suas partes, ela possui: governo, legislação, tribunal; tem condição de satisfazer as necessidades cotidianas e não cotidianas dos indivíduos, sejam elas, materiais, espirituais e intelectuais. Além de tudo isso, a *Pólis* possui a autossuficiência, o que a coloca no mesmo nível da *eudaimonia*.

Em suma, o homem que é por natureza um animal político, isto é, feito para viver numa *Pólis*, só pode realizar o seu fim nessa comunidade política. Dessa maneira, o homem

¹²⁹ Pol 1252b 30-35.

¹³⁰ BERTI, E. **Perfil de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012, p.187.

só atingirá seu *ergon* na *Pólis*. As partes compreendem essa necessidade natural, seja de modo direto ou indireto, de estar nela. Elas se reconhecem na *Pólis*, pois ela não é para elas um “leviatã”, algo abstrato, pelo contrário, ela faz parte da vida de cada parte, pois ela é o acabamento da natureza de todas as partes. Portanto, as partes se reconhecem na *Pólis*, vivem o modo de vida de uma comunidade política, e por isso, não se veem aniquiladas no todo.

2.3 Elementos constitutivos da *Pólis*

A *Pólis* é constituída de diversos elementos que se integram para promover o bem comum. Para Aristóteles as partes componentes da *Pólis* são: a família – compreendida como aquela que é composta das relações entre homem-mulher, pai-filhos, senhor-escravos (estes estão na esfera dos bens animados); as aldeias – junção de diversas famílias; os cidadãos – homens livres aptos para o exercício da capacidade deliberativa – os que legislam. Contudo, há um outro elemento imprescindível à vida comunitária que é a amizade política, aquela que envolve justiça. Partindo das partes mais simples às mais complexas, serão apresentados alguns elementos constitutivos da *Pólis*.

2.3.1 Relação Homem-Mulher

Esta relação está na origem do processo associativo das partes que compõem a *Pólis*. “As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir sem o outro”¹³¹. Esta união é a união entre o homem e a mulher. Assim, resulta da afirmação aristotélica que o homem não se une a sua mulher por convenção, mas pela força da natureza. Como todas as coisas visam a um bem, a um *télos*, esta união também visa a um bem, à procriação, à conservação da espécie.

[...] a união da mulher e do marido para a perpetuação da espécie (isto não é o resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como nos outros animais e nas plantas, há um impulso natural no sentido de querer deixar depois de um indivíduo um outro ser da mesma espécie [...])¹³².

¹³¹ Pol. 1252b.

¹³² Idem.

Segue o impulso natural o homem que se une a mulher tendo em vista a procriação. Dessa maneira, o homem não se une a mulher apenas porque eles têm uma natureza que os impulsiona em direção um do outro, mas, sobretudo, porque eles possuem um *télos* comum. Já, na primeira forma de associação, estão presentes uma natureza como causa eficiente e final, por isso, essa associação será o protótipo da associação maior, a *Pólis*.

A associação entre homem e mulher é um tipo de associação entre diferentes, entre seres naturalmente distintos. Contudo, o que é distinto está unido por um *télos* comum. A mulher é, por natureza, inferior ao homem, isso não só no aspecto físico, mas também, na capacidade de comandar a si mesma e, por conseguinte, a casa. Neste sentido, a mulher usufrui os benefícios da relação com homem, ou seja, ela é uma subordinada, uma comandada; o que a faz um elemento de importância para além da procriação. A sua natureza lhe permitiria ser comandada.

De acordo com Aristóteles, a “natureza de cada um, do homem e da mulher, foi disposta pela providência (*prokonometai*) divina em vista de sua comunidade”.¹³³ Em primeiro momento, a natureza dispôs homem e mulher para a vida da casa (*oikos*) e, depois para vida da casa maior, a *Pólis*. Em relação a essa comunidade política, o homem exerce papel de cidadania, pois é capaz de discernir, já a mulher participa da cidadania em decorrência do seu marido, ou seja, o marido pela capacidade de mando e a mulher pela capacidade de obediência. Assim, o marido insere a mulher no contexto social.

A mulher é um ser livre¹³⁴ e possui uma capacidade importante para a *Pólis*, isto é, a capacidade de “deliberar”. Contudo, a mulher delibera em função da autoridade do marido, pois esta não é uma deliberação autônoma, o que a deixa inapta para o comando. Assim afirma Vergnières:

A alma feminina seria, pois, incontinente por fraqueza e sua inferioridade seria mais moral que intelectual; é permanecendo subordinada a uma autoridade masculina que ela poderia encontrar a força de fazer o que tem a fazer. É por isso que o lugar da mulher não é no corpo político (o soberano), mas no espaço doméstico, onde pode realizar sua tarefa natural, pôr no mundo e educar seus filhos, assim como manter o lar sob o controle do esposo¹³⁵.

¹³³ Aristóteles. **Economia** I, 3, 1343b, in Vergnières, opcit, p. 172.

¹³⁴ Ao considerar a mulher como um ser livre, Aristóteles não está referindo-se a mulher em âmbito geral. A mulher livre é a ateniense, pois as mulheres barbaras são semelhantes aos escravos (cf. Pol 1252b).

¹³⁵ Vergnières, op cit, p. 172.

As mulheres não se equiparam aos escravos, pois mulheres e escravos são de naturezas diferentes. *Elas participam mais diretamente da vida social que os escravos*, pois enquanto os escravos são totalmente dependentes do senhor para realizar seu *ergon*, as mulheres possuem uma certa “autonomia”, pois elas possuem uma capacidade intelectual e moral bem maior que os escravos. Nesse sentido, as mulheres são capazes de crescimento, tanto moral como intelectual. É por isso, que deve haver uma legislação própria para a educação das mulheres, sobretudo, para a educação moral. A participação da mulher na comunidade política não é uma participação de comando, mas de obediência. Entretanto, o fato de ser comandada não significa ser passiva no ordenamento, elas possuem capacidade intelectual para compreender os benefícios da ordem e, portanto, elas acatam a ordem de forma reflexiva. O que não acontece com os escravos. Por isso, as mulheres podem ser educadas em virtude de uma legislação.

2.3.2 Relação Senhor-Escravos.

A casa constitui a primeira comunidade (*koinonia*), ela é formada pelo marido, mulher, filhos, escravos (bem animado) e por bens inanimados. Essa primeira forma de comunidade é constituída por elementos que são indispensáveis para a sua existência. A relação marido-mulher é uma relação teleológica, pois a procriação é o *télos* dessa relação, mas, também, é uma relação que precisa de outra relação para a sua subsistência; trata-se da relação entre senhor e escravos. Aristóteles, ao falar desta primeira comunidade, fala também das coisas que são verdadeiramente importantes para a sua funcionalidade. O escravo é um elemento imprescindível para a constituição da casa. Nesse sentido, “a família é composta de escravos e pessoas livres”¹³⁶. O escravo não é um apêndice na família, ele constitui a família. Ao lado da necessidade da relação entre marido-mulher, para constituir comunidade, está o escravo como elemento pertencente a esta relação.

Segundo Aristóteles, os bens são elementos importantes para a família, pois a vida boa, que é o *télos* para todos os homens, não será realidade sem a aquisição dos bens necessários à vida cotidiana. “Sem o mínimo necessário à existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem”¹³⁷. Assim sendo, o escravo é um tipo de bem necessário à existência da família. Contudo, o escravo não é um bem ao lado de outros bens, ou seja, o

¹³⁶ Pol 1253b.

¹³⁷ Idem.

escravo não é um mero instrumento para patrocinar a sobrevivência da família. Ele é membro da família, é uma espécie de “funcionário” doméstico.

O escravo é um instrumento vivo, pois tudo aquilo que é auxiliar na manutenção da vida é um instrumento. Entretanto, o escravo não é um instrumento para a produção (*poiesis*), mas para a ação, pois ele é um auxiliar em relação aos instrumentos da ação (*práxis*). Aqui, Aristóteles faz uma distinção de suma importância acerca do *télos* do escravo. Ele distingue o escravo, instrumento auxiliar, de outros instrumentos, como por exemplo, de uma lançadeira de tecer, esta é apenas um meio para um fim que está fora dela, qual seja: o tecido; já o escravo é um meio que em si possui um *télos*, a sua finalidade lhe é inerente e, portanto, a sua realização como escravo, está no seu próprio ato de agir como escravo. Assim, a ação realiza o ser do escravo. Os outros instrumentos possuem o seu *ergon* não em si mesmos, mas na sua utilização. O *ergon* dos instrumentos para a produção é dependente do seu manejo, já o *ergon* do escravo está em referência a sua própria essência.

Sendo a “vida ação e não produção”¹³⁸, é algo que tem valor em si mesma, pois a produção possui valor mediante um outro que a valore. Neste sentido, a vida à qual se destina os homens é a melhor vida, isto é, aquela que tem valor em si mesma, a que é autossuficiente. Esta vida é um composto, pois ela carece de muitos bens, os chamados bens necessários à vida. O escravo é um bem peculiar, pois ele não apenas realiza tarefas, mas realiza-se a si mesmo no ato das tarefas, em outras palavras, ele realiza a sua natureza. O escravo não é escravo porque se precisa dele, como se ele não fosse útil, poderia deixar de existir. Segundo Aristóteles, ainda que todos os instrumentos auxiliares à vida humana pudessem dá ordens a si mesmos e pudessem funcionar por si mesmos, os escravos existiriam¹³⁹. Isso, porque o que faz o escravo existir é a sua própria natureza e não uma circunstância ou um utilitarismo. Apesar do escravo ter por natureza a tarefa de realizar atividades doméstica, ele não é escravo por causa da sua utilidade, mas a sua utilidade provém da realização de sua essência natural.

A natureza do escravo é uma natureza diferenciada, pois ela o difere do senhor. Dessa natureza diferenciada tem-se a legitimidade da autoridade do senhor sobre o escravo. Contudo, trata-se de uma legitimidade natural e não convencional (*nomos*). Se a causa da diferenciação fosse a lei, que geralmente caracteriza o escravo como alguém tomado como prisioneiro, na maioria dos casos, de guerra ou até por endividamento, essa escravidão seria

¹³⁸Pol 1254a.

¹³⁹Cf Pol 1254a.

injusta, pois o princípio seria arbitrário e injusto.¹⁴⁰ Para Aristóteles, o escravo é parte do senhor, não é apenas escravo do senhor, como se fosse um mero bem, ele é algo que pertence inteiramente ao senhor¹⁴¹. Assim, como o corpo sem a alma é algo inanimado, o escravo sem o senhor também seria.

Aristóteles apresenta alguns argumentos para demonstrar que o escravo pertence ao senhor por causa da natureza e não por causa da lei. O que ele propõe com esses argumentos é que, a escravidão não é algo violento ou contra a natureza, como foi a tentativa de escravizar Platão, quando este foi feito prisioneiro na viagem a Siracusa¹⁴². Platão foi vendido como escravo, porque foi capturado e dominado. A escravidão de Platão foi devido à lei, segunda a qual todos os dominados deveriam ser feitos escravos. A escravidão de Platão era, portanto, legal (tinha respaldo em uma constituição), mas não era natural e, portanto, injusta. O critério para a escravidão não pode ser a lei, mas a natureza. Assim, Aristóteles compreende que a escravidão segundo à lei é injusta, já, segundo a natureza é justa e fundamentada. Os argumentos apresentados por ele partem do princípio que a natureza é causa da diferenciação entre senhor e escravo e, não as leis das diferentes cidades. Eis os argumentos:

2.3.2.1 Argumento da natureza

Para Aristóteles a escravidão é algo natural, pois a natureza é a causa de tudo que existe. Há diferenças essenciais nas coisas. A diferença ocasionada pela natureza não é a mesma ocasionada pela lei, ou pela cultura. Assim, a diferenciação natural não é um problema, mas algo necessário ao bom funcionamento do todo, neste caso, o bom funcionamento da casa e, por conseguinte, da *Pólis*. Pela força da natureza, a diferença é marca natural em todas as coisas, dessa maneira, os animais domésticos seriam deferentes dos selvagens, os homens das mulheres, os escravos do senhor e a alma do corpo¹⁴³. Em todas estas diferenciações naturais está presente a superioridade de uma parte sobre a outra. Assim, a natureza não apenas faz diferenciação, mas também patrocina a superioridade de uma parte sobre a outra. Dessa maneira, a natureza legitima a superioridade.

¹⁴⁰Cf Pol 1253b.

¹⁴¹Cf Pol 154a.

¹⁴² Segundo a biografia de Platão em Diógenes Laércio, 1988.

¹⁴³Cf Pol 1254b.

O escravo não é apenas alguém que por natureza é inferior ao senhor, mas é alguém que só pode ser compreendido junto ao senhor. Fora do senhor, o escravo seria uma espécie de homem degradado, assim como seria o homem livre fora da *Pólis*. O escravo está para o senhor assim como as comunidades simples estão para a *Pólis*, ou seja, como algo que só tem vida na medida em que está no todo. Flui daí que o senhor é condição de realização do escravo, assim como a *Pólis* é condição de realização do homem, pois ele pertence ao senhor assim como os homens pertencem à *Pólis*.

[...] o senhor é unicamente o senhor do escravo, e não lhe pertence, enquanto o escravo é não somente escravo do senhor, mas lhe pertence. Estas considerações evidenciam a natureza do escravo e sua função; um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo¹⁴⁴.

O escravo não pertence a si mesmo, mas ao seu senhor. Esta ideia de pertença é uma ideia abrangente, pois o escravo não é elemento que pertence ao senhor no mesmo nível das coisas, mas alguém que, por natureza, está ao lado do senhor como elemento subordinado e como elemento que só poderá ter sentido junto do senhor. Não há uma coisificação do escravo, pois ele não é um instrumento apenas útil ao senhor, mas um instrumento que realiza-se a si mesmo na ação, que resulta da obediência às ordens do senhor. A coisa não se realiza, mas o escravo sim.

2.3.2.2 *Argumento da capacidade de mandar e de obedecer*

Outra diferenciação importante causada pela natureza é a capacidade de mandar e de obedecer. Todo governo é constituído a partir dessa capacidade, pois em todas as formas de governos uns mandam e outros obedecem. No que se refere à relação escravo-senhor, o governo, constituído de um ordenante e de um executor, não é o mesmo da *Pólis*, pois enquanto na *Pólis* o governo é o exercício do mandar e do obedecer entre homens livres e iguais, na casa (*oikos*) é entre diferentes, ou seja, entre superior e inferior. Mandar e obedecer são condições inevitáveis para uma associação.

Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis, mas também convenientes. Alguns seres, com efeito, desde da hora de seu nascimento são marcados para serem mandados outros para mandar. [...] pois em todas as coisas compostas, onde a pluralidade de partes, seja contínua ou

¹⁴⁴Pol1254a.

descontínua, é combinada para constituir um todo único, sempre se verá alguém que manda e alguém que obedece¹⁴⁵.

Todas as relações são compostas, pois são constituídas de partes e, nesse sentido, há uma necessidade de uma parte sobrepor-se à outra. São partes de tal forma combinadas que possibilitam a realização de suas naturezas. Assim, o escravo é a parte que pertence ao senhor, a parte que realiza a sua natureza no ordenamento do senhor e, por outro lado, o senhor não pertence ao escravo, mas este é imprescindível à realização da natureza do senhor. Assim como a boa vida não se faz na ausência dos bens necessário à vida cotidiana, ela também não se faz na ausência daqueles que propiciam o necessário ao senhor.

2.3.2.3 *Argumento da natureza racional*

Aristóteles desenvolveu uma analogia entre as relações senhor-escravo e corpo-alma. Para ele, “o animal é constituído de alma e corpo e, destas partes, a primeira é por natureza dominante e a segunda é dominada”.¹⁴⁶ Todo homem, em estado normal, possui um corpo comandado pela alma. De forma similar, a natureza capacita alguns homens para comandar e outros para obedecer. Contudo, assim como não há um dualismo entre alma e corpo, o que há é um hilemorfismo, onde, a alma é a forma da corpo e, o corpo obedece a alma, não há, também, dualismo entre senhor e escravo. O senhor é como se fosse a alma do escravo, seu aspecto formal. Se essa relação não fosse natural, haveria um dualismo entre as suas partes. É natural que a alma comanda o corpo, da mesma maneira, é natural que o senhor comanda o escravo.

O escravo, na concepção aristotélica, é aquele que é incapaz de comandar a si mesmo, pois falta-lhe a racionalidade capaz de dar-lhe autonomia, ou seja, falta-lhe o elemento racional da alma. O escravo possui a alma concupiscente – alma desejante. Esta alma não é racional, mas é capaz de razão, pois é capacitada para participar da alma racional. Assim, o escravo possui racionalidade na medida em que é guiado pela alma racional do seu senhor. Neste sentido, o escravo é inserido na natureza universal do homem como animal político (*zoonpolitikon*). Participando do *lógos* do seu senhor, o escravo é uma parte constituinte da

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Pol 1254b.

comunidade política. Neste sentido, ele é capaz de *eudaimonia*, contudo, uma *eudaimonia* que consiste na realização da sua própria natureza.

2.3.2.4 Argumento da diferença física

Para Aristóteles, a natureza capacitou os escravos com corpos diferentes dos corpos dos senhores. Os escravos possuem corpos para o trabalho, já, os senhores possuem corpos eretos destinados à vida intelectual, a vida de cidadãos. Contudo, essa diferença não constitui uma diferença fundamental entre escravos e senhores. Desse argumento surge uma dificuldade e, essa é apresentada por Aristóteles do seguinte modo:

[...] escravos tendo corpos de homens livres e estes apenas alma que lhes é própria, é evidente que se os homens livres nascessem tão diferentes de corpo quanto as estátuas dos deuses, todos diriam que os inferiores mereceriam ser escravos de tais homens¹⁴⁷.

Depreende-se deste argumento as seguintes considerações:

- Os corpos dos escravos podem ser idênticos aos dos homens livres. Isso porque nem sempre a natureza realiza o que se deve¹⁴⁸.
- Assim como as estátuas dos deuses variam muito em sua forma física, os corpos dos homens livres também. Disso resulta que se há diferentes tipos de corpos, ainda que todos sejam de homens livres, haverá uns inferiores e outros superiores.

Da primeira consideração, pode-se inferir que os corpos dos escravos, por causa de uma deficiência natural, podem ser idênticos aos dos homens livres, mas a alma não poderá ser idêntica, pois ela é propriamente a causa da diferenciação. Assim, mesmo que os escravos tenham corpos de homens livres, eles continuariam sendo escravos por causa da ausência da alma racional que, os capacita para a vida de cidadãos.

Da segunda consideração, pode-se inferir que se a diferença dos corpos fosse causa fundamental para legitimar a escravidão, haveria também a escravidão legítima entre homens livres, pois os seus corpos também possuem diferenças entre si. Contudo, a diferenciação entre os corpos é um indício visível para reconhecer se eles são ou não capacitados para a vida escrava ou para a vida de cidadãos.

¹⁴⁷Pol1255a.

¹⁴⁸CfPol 1255b.

A conclusão proposta por Aristóteles é a seguinte: se a natureza não for a causa da diferenciação entre os homens, esta seria convencional e, portanto, injusta. Porém, se a natureza for a causa da diferenciação, ela seria justa e conveniente¹⁴⁹. Dessa maneira, a “natureza faz existir pessoas essencialmente escravas em toda parte e outras em parte alguma”¹⁵⁰.

A justificativa natural da escravidão se opõe à justificativa convencional, ou até mesmo, econômica. Para Aristóteles o que leva alguém ser considerado naturalmente escravo seria sua condição de inferioridade intelectual. Nesse sentido, é conveniente para o escravo, assim como para o senhor, que haja essa relação de mando e obediência. O escravo precisa do senhor por uma condição natural e não convencional. Enquanto o escravo se realiza na ordem do seu senhor, realizando as atividades domésticas, este se dedica à política ou a filosofia. Assim, naturalmente o escravo propicia as condições necessárias para a vida intelectual do senhor e este propicia a vida social do escravo, pois ele sendo comando, torna-se parte viva no corpo social.

2.3.3 Conceito de cidadão e o critério da cidadania

O Livro III da **Política** é uma investigação acerca do que é um cidadão. No início deste Livro, Aristóteles apresentara a complexidade da investigação acerca da natureza do cidadão, pois o cidadão em questão não é aquele que adquiriu a cidadania de maneira excepcional, mas aquele que tem essa prerrogativa de forma natural.

[...] devemos primeiro investigar a natureza do cidadão, pois uma cidade é uma multidão de cidadãos, e portanto se deve perguntar quem tem o direito ao título de cidadão, e qual é essencialmente a natureza do cidadão. Há opiniões diferentes quanto a isto, pois nem todos concordam com que o cidadão seja sempre o mesmo, e frequentemente alguém que seria cidadão numa democracia não é cidadão numa oligarquia¹⁵¹.

A investigação acerca da natureza do cidadão fora direcionada para uma análise dos diversos fatores que caracterizam o cidadão. Esses fatores foram examinados com o objetivo

¹⁴⁹ Cf. idem.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Pol 1275 a.

de apresentar a real natureza do cidadão, ou seja, aquela natureza que não varia de acordo com a constituição de uma determinada *Pólis*. A empreitada é complexa, uma vez que, o que se busca é uma natureza própria do cidadão e não uma natureza oriunda de uma convenção. Apesar da importância das constituições para saber o que é um cidadão, o objetivo é encontrar o sentido da cidadania de modo geral. Isso está em harmonia com a ideia de Aristóteles de que o conhecimento é um saber geral, um saber de causas, de princípios. Assim, partindo do exame das diversas possibilidades de se atribuir o título de cidadania nas diversas constituições, Aristóteles buscou saber a causa da cidadania, o seu princípio e, dessa maneira, fazer dela um conhecimento geral.

Contudo, a investigação começa apontando para um fator que não deve ser tomado como causa para a cidadania: “não é a residência que constitui o cidadão”¹⁵². É descartado logo de início a possibilidade da cidadania ser um título conferido aos habitantes de uma determinada *Pólis*. Desse modo, a causa da cidadania não está em referência ao espaço habitado. De outro modo, pode-se dizer que não basta ser habitante de uma determinada *Pólis* para ser considerado cidadão. Se a causa da cidadania fosse o domicílio, os escravos e os estrangeiros, também, poderiam ser considerados cidadãos.

A cidadania não resulta do fato de alguém ter o domicílio em certo lugar, pois os estrangeiros residentes e os escravos também são domiciliados naquele lugar, nem são cidadãos todos aqueles que participam de um mesmo sistema judiciário, assecuratório do direito de defender-se em uma ação e de levar alguém aos tribunais¹⁵³.

Aristóteles também não considera que seja a causa da cidadania a participação num mesmo sistema judiciário, ou seja, a cidadania não resultaria do poder “defender-se em uma ação e de levar alguém aos tribunais”¹⁵⁴. Para ele, os contratos comerciais possibilitam resoluções das contendas nos tribunais e, isso não é uma prerrogativa dos cidadãos, mas dos contratos. Aristóteles considera que em muitos lugares os estrangeiros têm o direito de defender-se e de levar alguém aos tribunais. Todavia, esse direito é garantido pelos contratos comerciais. De qualquer modo, os estrangeiros necessitam de um cidadão responsável por eles para representá-los nos tribunais. Assim, eles participam desse privilegio de maneira incompleta. Ainda, para Aristóteles esses cidadãos são comparados às crianças e aos anciãos; “as crianças que sendo muito novas para serem arroladas como cidadãos e os anciãos já

¹⁵²Pol 1275 a.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Idem.

isentos dos deveres cívicos, pois não os chamamos de cidadãos de maneira absoluta”¹⁵⁵. Contudo, o que Aristóteles busca é o sentido absoluto da cidadania e, como visto, o fato de participar num mesmo sistema judiciário não confere à pessoa o título de cidadania.

Finalmente, excluindo o princípio da residência, o princípio da participação num mesmo sistema judiciário e também excluindo as crianças e os velhos da cidadania, Aristóteles irá propor que o cidadão é aquele que tem participação na vida política da cidade. Desse modo, o cidadão é “aquele que tem direito a voto na assembleia e de participação no exercício do poder em sua *Pólis*”¹⁵⁶. É preciso, portanto, salientar que o cidadão é aquele que participa da vida política da *Pólis*. Logo, o cidadão não herda esse título, não o recebe porque é naturalizado numa determinada *Pólis*. Todavia, porque é parte viva atuante nela. Dessa maneira, possui a cidadania a pessoa que é admitida nessa participação e isso a distingue do ser apenas um habitante. Nesse sentido, as mulheres, os escravos, os velhos e as crianças são habitantes e não cidadãos, visto que não são admitidos na participação da vida política da *Pólis*; uns por condição natural, outros por falta de idade e outros pelo excesso dela.

Aristóteles compreende que o sentido de cidadania depende muito da constituição de cada *Pólis*, visto que não são todas as formas de governos que valorizam a participação das suas partes. Assim, ele chega a seguinte conclusão: “O cidadão não pode ser o mesmo em todas as formas de governo”¹⁵⁷. Porém, essa conclusão não resulta em um certo relativismo para o sentido da cidadania, pois o objetivo de Aristóteles fora justamente o oposto, o de encontrar um sentido absoluto para a cidadania. Nesse sentido, ele definiu o cidadão em sentido absoluto como “aqueles que têm o direito de administrar justiça e exercer funções públicas”¹⁵⁸.

Como salientado acima, Aristóteles investigara a natureza da cidadania e no transcorrer dessa investigação ele se deparara com as diversas compreensões de cidadania. Contudo, a natureza da cidadania que fora investigada por ele deve ser algo que caracteriza o cidadão independentemente da forma de governo em que ele está inserido. Nesse sentido, parece ser claro para ele que o que caracteriza a cidadania é o direito de participação na vida política da *Pólis*. Contudo, numa democracia esta definição pode ser compreendida, já que, nela, a alternância do poder é algo natural. Todavia, numa oligarquia a definição de cidadania

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Pol 1275 a.

¹⁵⁸ Pol 1275 b.

não seria compreensível diretamente. Contudo, ainda que a forma de governo seja uma oligarquia, a alternância do poder seria possível por meio das revoluções, o que não seria natural. Assim, tanto na democracia como na oligarquia a participação é algo possível, na primeira de forma natural, na segunda por meio da força.

Além das formas de governos serem diferentes, há, também, diferenças numa mesma forma de governo, como no caso da democracia, onde há sistemas judiciários erigidos de maneiras diversas. Há *Pólis* democráticas onde não há uma assembleia popular regular, ou seja, não há um judiciário permanente, o que há é uma convocação extraordinária de pessoas para resolverem algumas querelas extraordinárias. Como exemplo desse tipo de assembleia, Aristóteles apresenta o judiciário da Lacedemônia. Contudo, há também as assembleias permanentes, como é o caso do judiciário de Cartago.

De fato, em algumas cidades o povo não é reconhecido como parte constitutiva das mesmas, e nelas não há assembleias populares regulares, mas assembleias extraordinárias, com participantes selecionados, e as ações judiciais são distribuídas por grupos entre juízes diferentes – na Lacedemônia, por exemplo, as ações por inadimplência contractual são jugadas pelos éferos, que as distribuem entre si mesmos, enquanto os casos de homicídio são julgados pelos anciãos, e outras ações são julgadas por magistrados; este método não é seguido em Cartago, onde os magistrados julgam todas as causas¹⁵⁹.

Nestas *Pólis* a participação do cidadão não se dá da mesma maneira, contudo ela é acontecesse nesses sistemas judiciários.

Segundo Aristóteles, o cidadão é um parceiro da *Pólis*, “o cidadão como o marinheiro, é de certo modo, um parceiro numa *Pólis*”¹⁶⁰. A analogia do cidadão com o marinheiro ilustra a concepção aristotélica de *télos* da cidadania, visto que numa corporação os diversos marinheiros possuem excelências diversas, assim são os cidadãos, contudo, deve haver uma excelência comum. No caso dos marinheiros a excelência comum é a segurança na navegação, assim o *télos* dos marinheiros é a segurança na navegação. Já a excelência comum dos cidadãos é a segurança da *Pólis*, o bem viver em comum¹⁶¹.

¹⁵⁹Pol 1275 b.

¹⁶⁰Pol 1277 a.

¹⁶¹Cf Pol 1277 a.

Além do mais, para que o cidadão exerça bem seu *télos*, “ele precisa da capacidade indispensável tanto para ser governado quanto para governar”¹⁶². Esta capacidade é indispensável entre os homens livres, ou seja, entre os cidadãos, porque entre eles não há a diferença, pois a diferença natural é marca natural entre partes diferentes, como: senhor e escravo, homem e mulher. A natureza que estabelece a diferença entre senhor e escravo, homem e mulher, fazendo com que a excelência do escravo, por exemplo, seja a de obedecer e a do senhor a de mandar, não atua do mesmo modo nos homens livres, ou seja, entre os homens livres não há uma natureza que estabelece a diferença, mas uma natureza que capacita o mesmo indivíduo com duas potencialidades, obedecer e mandar, ou melhor, governar e ser governado. Estas potencialidades naturais dos homens livres permitem a alternância no poder e a harmonia entre eles. Contudo, só será um bom governante aquele que aprendeu a obedecer. Aristóteles ilustra esse princípio da seguinte forma: “só pode comandar a cavalaria depois de ter sido comandado por um comandante de cavalaria”¹⁶³.

Naturalmente, “nem todas as pessoas indispensáveis à existência de uma *Pólis* devem ser contadas entre os cidadãos”¹⁶⁴. Os artífices, por exemplo, não devem ser admitidos entre os cidadãos, pois a maior parte deles descende de estrangeiros e escravos. Todavia, como há diversas formas de constituições, algumas delas pode estender a cidadania a eles¹⁶⁵. Nas constituições aristocráticas isso seria impossível, já na oligarquia um artífice pode ser considerado um cidadão uma vez que, a maioria deles é rica.

[...] em qualquer constituição do tipo chamado aristocrático, nas quais as honrarias são conferidas de acordo com as qualidades e o mérito porquanto uma pessoa vivendo uma vida de artífice ou de trabalhador assalariado não pode aprimorar suas qualidades. Nas oligarquias, por outro lado, embora um assalariado não possa ser um cidadão (a admissão às funções de governo nos vários escalões é condicionada ao vulto das riquezas possuídas), um artífice pode, pois a maioria dos artífices é rica¹⁶⁶.

Finalmente, é preciso ressaltar que para Aristóteles a realização da *eudaimonia* da *Pólis* depende absolutamente da qualidade de seus cidadãos, já que a *eudaimonia* só será possível numa *Pólis* virtuosa. Cada constituição vislumbra as virtudes que os cidadãos devem possuir, contudo, em todas elas deve haver uma coincidência com a virtude do bom homem,

¹⁶²Pol 1277 b.

¹⁶³Pol 1277 b.

¹⁶⁴Pol 1278 a.

¹⁶⁵ Cf. Idem.

¹⁶⁶Pol 1278 b.

esta virtude é em sentido absoluto. Essa coincidência não acontece entre todos os cidadãos, mas deve acontecer necessariamente no governante, pois ele deve “ser um homem bom e sensato”¹⁶⁷. O bom governante possui uma capacidade que lhe é peculiar, ou seja, a capacidade de discernir e por meio dela, ele deve conduzir os demais cidadãos para uma vida uma vida nobilitante e feliz.

O discernimento é a única qualidade específica de um governante, pois as outras qualidades geralmente parecem necessárias aos governados e aos governantes; a sinceridade de opinião, e não o discernimento, é a qualidade distintiva do governado; o governado corresponde ao fabricante de flautas e o governante ao flautista que as utiliza¹⁶⁸.

A *Pólis*, condição fundamental para a *eudaimonia*, não é para Aristóteles, um aglomerado de pessoas com diversos interesses, ela é muito mais que isso. Há um *télos* na vida política que possibilita a *Pólis* ser mais que aglomeração de pessoas. “Não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos que se faz a *Pólis*”¹⁶⁹. Eis o *télos* da *Pólis*: bem viver, em outras palavras, a *eudaimonia*. Contudo, esse *télos* é possível ser vislumbrado nas comunidades onde os indivíduos são educados para serem bons cidadãos. Todavia, só há indivíduos educados para serem bons cidadãos nas *Pólis* governadas por cidadãos que são homens bons, homens de discernimento. Esta *Pólis*, formada por bons cidadãos e por bons governantes, será uma *Pólis* de amigos. A amizade no corpo social será mais uma imprescindível virtude para a conservação da *Pólis* e para a realização da *eudaimonia*. Os cidadãos virtuosos se aproximam por laços de amizade. Daí, a *Pólis* virtuosa ser uma comunidade de amigos. Contudo, para compreender a harmônica das partes que compõem a *Pólis*, precisa-se compreender o papel da amizade para a vida coletiva.

2.3.4 A amizade como liga da vida coletiva

Aristóteles desenvolveu um tratado sobre a amizade nos Livros VIII e IX da **Ética a Nicômaco**. Neste tratado, ele buscou compreender a importância da amizade para as diversas situações da vida, assim como, o tipo de amizade presente nos diversos tipos de associações.

¹⁶⁷Pol 1277 a.

¹⁶⁸EN 1277 b.

¹⁶⁹EN 1280 b.

Contudo, a relevância deste tema se deve ao fato de ser a *Pólis* um lugar de realização da natureza social do homem, de forma harmônica e feliz. O *télos* da *Pólis*, unido ao *télos* dos seus membros, reclama, para a sua realização, um elemento que tenha o poder amalgamar esses *télos*. Para Aristóteles este elemento é a amizade. Contudo, na perspectiva da vida coletiva, essa amizade torna-se amizade política.

Nos dois Livros (VIII e IX) da **Ética a Nicômaco**, Aristóteles desenvolveu diversas acepções acerca da amizade. Entretanto, vamos sondar o tipo de amizade que constitui um importante elemento para o bem viver - amizade política. Atrelado à concepção de amizade política está o conceito de justiça. Para Aristóteles a amizade e a justiça estão presentes nas formas de associações mais perfeitas.

A amizade e a justiça parecem relacionar-se com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Realmente, parece que em todas as formas de associação encontramos alguma forma peculiar de justiça e também de amizade; nota-se pelo menos que as pessoas se dirigem como amigas aos seus companheiros de viagem e aos seus camaradas de serviço militar, tanto quanto aos seus parceiros em qualquer outra espécie de associação. Mas a extensão de sua amizade é limitada ao âmbito da associação, da mesma forma que a extensão da existência da justiça entre tais pessoas¹⁷⁰.

A amizade que Aristóteles diz ser um elemento de unidade da *Pólis* não é uma amizade como as mencionadas no fragmento acima. A amizade entre pessoas que viajam juntas, ou, entre pessoas de uma mesma corporação militar Esta amizade está de acordo com a momentaneidade da associação, pois os amigos de viagem, assim como, os companheiros do serviço militar, estão associados tendo em vista uma certa necessidade pragmática, qual seja, a ajuda mútua enquanto estiverem juntos. Além do aspecto pragmático dessa amizade, tem também a questão de esta amizade está vinculada à um tipo de associação que pode não durar muito tempo. Sendo a *Pólis*, uma espécie de associação autossuficiente, ela engloba todas as outras formas de associação, até mesmo as mais momentâneas e pragmáticas. Entretanto, a amizade própria da *Pólis* é de outro tipo, assemelha-se a amizade de irmãos de uma mesma confraria¹⁷¹, pois se trata de uma amizade em função de um interesse comum, de um bem durável e autossuficiente.

Enquanto algumas formas de associações são nutridas por uma espécie de amizade oriunda de interesses particulares, portanto, oriunda das associações entre pessoas de

¹⁷⁰ EN VIII 1159 b .

¹⁷¹Cf EN 1159 b .

condições contrárias – por exemplo, entre uma pessoa pobre e outra rica, ou entre uma pessoa ignorante e outra culta, o interesse está vinculado à retribuição¹⁷². Trata-se de um tipo de amizade accidental, pois a moção dessa amizade não parece ser a natureza, mas meramente a satisfação unilateral de uma necessidade. A amizade natural conduz à satisfação de todas as partes envolvidas na associação. Dessa maneira, a amizade própria da *Pólis* não pode ser este tipo de amizade, pois ela envolve justiça e, por conseguinte, a justiça “manifesta-se entre as mesmas pessoas”¹⁷³. Entretanto, as mesmas pessoas não significam pessoas de mesmo nível social, ou intelectual, ou de mesma condição natural, mas pessoas que possuem um objetivo comum.

Os elementos da amizade política estão presentes na forma mais elementar de associação – a família – pois, marido e mulher, mesmo sendo diferentes, possuem um objetivo comum – a procriação. Entretanto, a amizade da *Pólis* deve ser mais que a amizade entre marido e mulher, pois esta envolve uma forma de aristocracia, deve ser uma amizade conforme a dos pais com os filhos. Esta amizade é o resultado de um amor mútuo; os pais amam os filhos com a si mesmos, e os filhos amam os pais por terem nascidos deles.

O modelo da amizade entre pais e filhos ofereceu os elementos necessários para Aristóteles formular sua concepção sobre a amizade política. Estes elementos poderiam ser apresentados do seguinte modo: elemento natural – a amizade entre pai e filho é natural porque esta associação é natural; elemento de superioridade no amor - o amor do pai pelo filho é maior do que do filho pelo pai, haja vista que, o pai ama o filho como a si mesmo, e esse amor do pai tem mais tempo do que o do filho; elemento da autoridade - o pai tem autoridade sobre o filho, pois ele é o ‘produtor’ e o filho o ‘produto’; elemento da responsabilidade - o pai cuida do filho, cuida de tudo aquilo que é necessário à sua vida, sobretudo, a educação, “o pai é responsável pela existência de seus filhos e por sua subsistência e educação”¹⁷⁴.

Todos estes elementos encontrados na relação entre pais e filhos estão presentes na *Pólis*. Assim, ela é uma associação de amigos em vista do bem viver. Nela esta a condição natural de cimentar o convívio social na amizade, uma amizade dos indivíduos entre si, assim como, dos indivíduos com a *Pólis*. Nesse sentido, o indivíduo é filho da *Pólis*, pois ele nasceu num contexto social, e a *Pólis*, na condição de genitora do indivíduo, exerce sobre ele

¹⁷²Cf EN 1159 b .

¹⁷³Cf EN 1159 b .

¹⁷⁴ EN 1161 a .

autoridade e o envolve de cuidados. Portanto, a amizade política envolve afeto, respeito, responsabilidade e *télos* comum.

Partindo do protótipo da amizade política, podemos dizer que ela está para além dos contratos, do útil, das vantagens; ela é a forma de atualização do bem-viver que, por natureza, é o *télos* da *Pólis* e, portanto, da amizade. Dessa maneira, a *Pólis* não é apenas um espaço de convívio social, mas um espaço de amigos empenhados em viver de forma ética e feliz¹⁷⁵.

A amizade política possibilita certa concórdia entre os cidadãos, pois eles possuem um mesmo sentimento, um mesmo objetivo dentro da *Pólis*. Esta amizade ultrapassa qualitativamente qualquer outro modelo de amizade. A vida comum faz com que a forma de governo da *Pólis* seja pautada na amizade, por conseguinte, uma forma de vida onde a justiça é mais que distribuição de direitos, ela é o rosto de uma amizade afetuosa, a marca indelével de uma *Pólis* virtuosa. Dessa maneira, a amizade e a justiça são elementos de uma *Pólis* que, como pai, cuida dos filhos. Os filhos também são protótipos da docilidade para o aprendizado, principalmente para aprender a moldar a sua natureza, afim de que, seja ela propiciada à vida de amigos, voltada para o desejo e realização do bem-viver em comum.

A amizade política – a amizade perfeita – é aquela que se encontra entre todos os cidadãos, ela é uma rede de amizades pessoais, “uma motivação do convívio”¹⁷⁶, é um amalgama para os membros das várias associações. Ela é uma atividade do homem em sua condição de ser “um animal político por natureza”. Ela revela também o sentido de autossuficiência desse homem, pois ele é autossuficiente na medida em que, trava com o outro uma relação de amizade, que o realiza enquanto ser político. Esta amizade está intimamente unida à *areté*, pois como a “comunidade política deve existir para a prática de ações nobilitantes e não somente para a convivência”¹⁷⁷, ela é indispensável para tais ações. Assim, a amizade política é, antes de qualquer coisa, uma amizade virtuosa.

Em suma, é na *Pólis* que os indivíduos encontram todas as condições necessárias para a realização de sua natureza, sejam elas condições matérias ou espirituais, isso porque a *Pólis* é um tipo de associação autossuficiente, capaz de englobar todas as formas de vida. Assim sendo, a *Pólis* é *lócus* das diversas formas de vida, das diversas formas de convivência e, por

¹⁷⁵ CfPol 1280b.

¹⁷⁶ Pol1281a.

¹⁷⁷ Idem.

consequente, é a condição fundamental para a *eudaimonia*. Fora da *Pólis* não há *eudaimonia*, pois fora dela o homem não se realiza nem como animal social nem como animal de *lógos*.

3 A EDUCAÇÃO COMO ATIVIDADE HUMANA EM FUNÇÃO DA *EUDAIMONIA*

Aristóteles foi lido por vários historiadores da educação como alguém que deu uma contribuição pouco original a essa área, se comparado a Platão e Isócrates, contemporâneos seus que retomaram a herança sofista e a modificaram¹⁷⁸. Compartilham dessa ideia autores como Werner Jeger e Henri Marrou. Outros expositores do seu pensamento, tais como Höffe, Düring, Guariglia, não dedicam nenhum espaço à sua concepção de educação.

Contudo, seguindo o pensamento de outros autores que também são expositores do pensamento aristotélico, tais como Lombard, Cenci, Hourdakis, Lopes, investigar-se-á o pensamento educacional de Aristóteles como um pensamento que tem muito a dizer sobre a educação. Apesar dos Livros VII e VIII da **Política** serem os únicos escritos substanciais de Aristóteles sobre a educação, são Livros que revelam não apenas uma reflexão do que já foi dito, sobretudo por Platão nas **Leis**. Embora estes livros tenham sido escritos na primeira fase do pensamento aristotélico, fase platonisante, eles contêm um método investigativo próprio de Aristóteles e sua conclusão é absolutamente original.

Aristóteles não era um mero pesquisador. Sua trajetória com mestre no Liceu fez dele um experiente pedagogo e isso fica evidente em todo o seu sistema filosófico, de modo que, pode-se dizer que o interesse de Aristóteles pela educação não se limita aos Livros VII e VIII da **Política**. Em todo o sistema filosófico de Aristóteles perpassa uma preocupação com a educação. Nas chamadas ciências práticas – Ética e Política – a ideia de uma práxis educativa para formar o homem de forma virtuosa para o bem viver é absolutamente clara. Por isso, Ética, Política e Educação estão amalgamadas em Aristóteles.

Na Metafísica, Aristóteles afirmou que “o sinal que distingue o sábio do ignorante é a capacidade de ensinar”¹⁷⁹. O sábio é, portanto, aquele que é capaz de apreender e de ensinar.

¹⁷⁸ Cf. CENCI, Vitorio A. **Aristóteles e a educação**. Belo Horizonte, Autentica Editora, 2012, p. 27.

¹⁷⁹ Met. I, 1, 981b.

Aristóteles não fôra considerado “mestre dos que sabem” meramente por causa da sua sabedoria apreendida, mas por causa da sua sabedoria ensinada. Logo, ele é mestre porque tem o que ensinar.

O pensamento de Aristóteles sobre a educação, nos Livros VII e VIII da **Política**, foi resultado de um diagnóstico feito por ele de Atenas num momento de crise. Atenas, na época de Aristóteles, estava mergulhada em uma crise de valores. Esta crise estava vinculada a outra crise, a educacional. Atenas desde o séc. V a.C. foi cenário de grandes transformações no que tange a educação. Nela, segundo Marrou, a cultura e a educação tonaram-se primacialmente civis¹⁸⁰. Nesse sentido, Atenas se distingue de Esparta, uma vez que esta continua sendo uma cidade-estado iminentemente militar, aristocrática e semi-iletrada¹⁸¹. Em Esparta os jovens recebiam uma educação precisamente militar, aprendiam o ofício das armas. Já em Atenas ocorreu o abandono da educação militar e surgiu uma educação mais voltada para o cívico.

Além do mais, a educação ateniense passou a ser algo público e regida por uma legislação. A *Pólis* começou a se interessar pela educação e fez surgir as escolas. Por tudo isso, a pedagogia ateniense tornou-se modelo e inspiração para toda a Grécia. O ideal da educação ateniense tornou-se *okalokagathía*¹⁸² (*Καλοκἀγαθία*).

Aristóteles chegou a Atenas em 367a.C. para ingressar como estudante, na Academia de Platão. Ele observou uma degeneração do sistema educacional de Atenas, pois esta havia sofrido uma transformação no seu ideal, o ideal de formar o homem para a beleza do corpo e para o bem nas ações cedeu lugar ao lucro. Para Cenci, “o espírito de lucro, presente em Atenas nesse contexto, importava mais que o sentido cívico, o que revela uma crise de valores estreitamente ligada a uma crise educativa”¹⁸³. Esse espírito foi plantado na cultura ateniense pelos sofistas.

Os sofistas chegam a Atenas no momento de seu apogeu. São estrangeiros que recusam a ideia de enraizamento: “não são de lugar nenhum e vão a toda a parte, entre os outros, dando mais valor à circulação e à troca que à autoctonia e à autarquia”¹⁸⁴. Atenas era uma cidade perfeita para os sofistas, era rica, hospitaleira, dada às novidades; a *ágora* era o

¹⁸⁰ MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo, EPU, 1990, p. 67.

¹⁸¹ Cf. MARROU, opcit, p. 33.

¹⁸² Ideal de beleza e bondade.

¹⁸³ CENCI. op cit. p. 29.

¹⁸⁴ VERGNIÈRE. op cit. p. 24.

ambiente apropriado para a retórica dos sofistas. A *sophia* é para eles uma *technê* profana e útil, por isso deveria ser vendida como mercadoria.

Naturalmente, os sofistas provocaram em Atenas uma crise de valores, pois o lucro e o útil eram mais importantes que as virtudes. Aristóteles, ao observar essa crise, constatara que ela era consequência de uma crise educacional, uma vez que ela ocorreu graças ao desinteresse da *Pólis* pela educação. Não havendo uma educação organizada pela *Pólis*, ela começou a ser uma espécie de educação doméstica, onde os pais educavam seus filhos de acordo com interesses utilitaristas¹⁸⁵. Seguindo a construção do pensamento educacional de Aristóteles, pode-se dizer, como Cenci, que a *escola, quando desvinculada das finalidades da cidade e de seus ideais comuns, não sabe mais o que e nem como ensinar*¹⁸⁶. Assim, a crise de Atenas é uma crise educativa, pois havia nela uma educação voltada para os interesses privados.

Aristóteles desenvolveu um projeto político educacional que visava a apresentar os princípios básicos para uma educação comprometida com o *télos* da *Pólis* e do próprio homem. Antecipando, pode-se dizer que, neste projeto, ele chama a responsabilidade pela educação para o legislador. Neste projeto, a negligência na educação é apresentada como uma ruína para a própria cidade, assim “a negligência das cidades a este respeito é nociva aos respectivos governos”¹⁸⁷. Contudo, a preocupação de Aristóteles fôra de formar o cidadão para viver bem dentro da *Pólis*. Embora, esta empreitada exigisse, em primeiro lugar, o empenho da *Pólis*, ela não deixou de evocar a família para participar dela. Deste modo, seguindo a concepção da precedência da *Pólis* em relação às outras espécies de associações, Aristóteles propusera que fosse de dever da *Pólis* determinar o que e como deve ensinar em harmonia com a família.

Contudo, o objetivo de Aristóteles não fôra o de tornar a *Pólis* uma comunidade regida por filósofos, como foi o objetivo do seu mestre Platão, mas de formar homens virtuosos que realizam, na *Pólis*, o ideal do bem viver, da *eudaimonia*. Desse modo, ele retoma o ideal grego de beleza e de bondade (ideal de *kalokagathia* / *Καλοκἀγαθία*) e reformula a *Paidéia* de acordo com esse ideal. Nela, a concepção, segundo a qual o cidadão existe para *Pólis*, torna-se norteadora dos seus princípios. Assim, nesta *Paidéia* do ideal *dekalokagathia* a primazia da educação é formar homens virtuosos para viver a boa vida na

¹⁸⁵ Cf. CENCI, op cit. p. 29.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Pol 1333 a.

Pólis. Embora Aristóteles não desmerecesse a educação para a produção de coisas úteis à vida, ele não conferiu a este tipo de educação uma singular importância, pois o objetivo primeiro da educação é formar o homem para a *eudaimonia*. Todavia, como não existe *eudaimonia* humana na ausência de bens exteriores, é também importante a educação para o produzir.

Finalmente, o ideal *paidético* de Aristóteles consiste em retomar a responsabilidade da *Pólis* para com a educação dos cidadãos, articulando, nesta educação, a natureza do indivíduo e da *Pólis*. Logo, articulando natureza, meios, práxis pedagógicas, com a ideia de *télos*, Aristóteles constrói um projeto educacional político de forma original. O *télos* tanto do indivíduo como da *Pólis* já fôrainvestigado, agora cabe investigar de que maneira esse *télos* pode ser realizado na *Pólis*. Antecipando a resposta, revela-se que é exclusivamente da educação o poder de concretizar na vida dos indivíduos esse *télos* da vida humana que a *éudaimonia*.

3.1 O caráter ético da educação

No início do séc V a.C., em Atenas, surgiu um grande debate acerca da possibilidade ou não do ensino das virtudes. Figuravam neste debate os sofistas e, mais tarde, Sócrates e Platão também se debruçaram sobre esta questão. Aristóteles, quando ainda era discípulo de Platão, certamente, ouviu as lições do seu mestre sobre o assunto. Quando ele fundou o Liceu e começou sua reflexão na condição de pesquisador e mestre, trouxe mais uma vez a questão da possibilidade ou não de ensinar as virtudes para o âmbito da reflexão.

Na **Ética a Nicômaco**, há um tratado sobre a virtude que constitui o Livro II desta obra. Na **Política**, há várias passagens sobre a importância das virtudes para a efetivação da *eudaimonia* tanto no âmbito individual como coletivo. Embora a **Ética a Eudemoa** e **MagnaÉtica** também tratem das virtudes, concentrar-se-á a reflexão na **Ética a Nicômaco** e na **Política**.

A cultura grega revela uma espécie de entendimento geral sobre a possibilidade ou não do ensino das virtudes. Esta cultura é testemunha da afirmação positiva acerca da possibilidade do ensino das virtudes, pois, nas diversas formas de manifestações dessa

cultura, fica claro que os gregos aprendiam as virtudes por meio delas, assim os gregos aprendiam virtudes com as leis, o teatro, as poesias, as epopéias, e também com a filosofia. Para Perine, os gregos aprendiam mais do que conteúdos nestas manifestações, pois, por estes instrumentos pedagógicos, aprendiam um modo de ser humano, em outras palavras, aprendiam virtudes que governariam as suas relações interpessoais e, também, virtudes que possibilitariam um modo próprio de vida fundado e articulado com um *télos* propriamente humano.

Com efeito, o que é que os gregos aprendiam quando se defrontavam com a experiência depositada nas leis, ou quando eram conduzidos, desde de pequenos, a espelhar-se nas condutas dos heróis recolhidas na poesia, no teatro, na prática retórica dos discursos e no exercício da filosofia? Aprendiam, acima de tudo, um determinado modo de ser humano no interior de uma comunidade que se reconhecia naquelas leis proclamadas, naqueles modelos exaltados, naquelas situações apresentadas, naqueles discursos arrebatadores e naquelas argumentações demonstrativas. Numa palavra, aprendiam um *ethos*¹⁸⁸.

Desde pequenos, os gregos aprendiam virtudes que os capacitavam para as diversas situações da vida; virtudes que patrocinavam um tipo de vida baseado na moderação, no equilíbrio e na reflexão.

Para Aristóteles, as virtudes preparam os homens para os desafios da vida, pois os homens são os únicos animais que se deparam com desafios que exigem mais do que uma ação, mais do que uma escolha, em outras palavras, só os homens deparam-se com desafios que exigem uma postura ética, uma vez que só eles podem transcender o simples agir, o simples viver; só eles podem chegar ao que é nobilitante. Um animal irracional também se depara com desafios, perigos, entretanto, para eles os desafios não exigem atitude ética, uma vez que eles, na ausência da capacidade reflexiva, não podem agir em função de algo nobilitante, mas apenas agem em função do que é prazeroso.

Contudo, somente o homem de caráter firme pode chegar ao que é nobilitante, “pois não é o lobo ou qualquer outra fera que enfrenta perigos nobilitantes, e sim um homem de caráter”¹⁸⁹. *Este homem não nasce pronto, ele carece ser construído e a educação será esta arte que constrói esse homem de caráter, preparando-o para vencer moralmente as peripécias da vida comum.*

¹⁸⁸ PERINE, M. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo, Edições Loyola, 2006, p. 105.

¹⁸⁹ Pol 1338

O grande pensador MacIntyre também considerou que as virtudes são necessárias a uma vida que se desenvolve em meio a desafios, que deve progredir nas boas escolhas, de outro modo, a uma vida que visa à *eudaimonia*.

[...] adotar uma postura acerca das virtudes será adotar uma postura acerca do caráter narrativo da vida humana. [...] se a vida humana é compreendida como progresso através de males e riscos, morais e físicos, com os quais o indivíduo pode deparar-se e superá-los, de maneiras melhores ou piores e com maior ou menor grau de êxito, as virtudes encontraram seu lugar com as qualidades cuja posse e exercício costumam levar ao êxito nessa empreitada, e os vícios, da mesma forma, com as qualidades que tendem ao fracasso¹⁹⁰.

Para Aristóteles, as qualidades morais que possibilitam o maior grau de êxito na vida humana, não são inatas no homem, mas são acrescentadas à natureza dele pelo processo educativo. A natureza estaria, desse modo, sendo compreendida como um feixe de potencialidades que devem ser orientadas pela educação, a fim de que se atualize em virtudes. A educação, portanto, possui a tarefa de desenvolver estas capacidades e a forma de fazer isto é harmonizar três capacidades no homem, a natureza, o hábito e a razão. Estas três capacidades devem ser harmonizadas para que o homem tenha a posse das qualidades morais, isto porque, as qualidades morais se relacionam, vitalmente, com estas três capacidades. Assim, para Aristóteles, três coisas fazem os homens bons e dotados de qualidades morais, a natureza, o hábito e a razão.

Três coisas fazem os homens bons dotados de qualidades morais, e as três são: a natureza, o hábito e a razão. Primeiro a natureza deve fazer nascer um homem, e não um animal qualquer; depois o homem deve nascer com determinadas qualidades de corpo e alma; não há utilidade alguma em nascer com certas qualidades, pois os hábitos podem levar a alterá-las (algumas qualidades são, naturalmente, sujeitas a serem modificadas pelos hábitos para pior ou melhor). Os outros animais vivem, de modo geral, levados pela natureza, embora em pequena proporção, alguns sejam guiados também pelos hábitos; o homem, todavia, usa também a razão para viver, por ser o único dotado de razão; logo, nele estas três coisas devem harmonizar-se entre si, pois muitas vezes os homens agem, contrariamente, aos seus hábitos e à natureza por causa da razão, se convencem de que é melhor conduzir-se de certa maneira. Já definidas as qualidades que os homens devem ter por natureza, para serem mais

¹⁹⁰ MACINTYRE, A. **Depois das virtudes**. Tradução de Jussara Simões, São Paulo, EDUSC, 2001, p. 246.

facilmente guiados pelas mãos do legislador; o restante é obra da educação, pois os homens aprendem algumas coisas pelo hábito e outras por ouvi-las dos mestres¹⁹¹.

Depreende-se da afirmação da *supra cit* que a natureza não oferta qualidades morais, mas que é predisposta para recebê-las, por meio do processo educativo, e embora ela seja de suma importância para as qualidades morais, pois um homem não dotado naturalmente de predisposições não poderá apreender as virtudes, ela não determina se os homens serão ou não virtuosos. Contudo, a natureza é passível de ser melhorada, pois há lacunas nela e, para Aristóteles, a educação pode preencher estas lacunas¹⁹². Como só o homem é capaz de ser instruído, só ele é capaz de melhorar sua natureza. Logo, “nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”¹⁹³.

Visto que a posse das qualidades morais não se deve à natureza, mas não acontece sem ela, resta então que o hábito e a razão engendram na natureza humana as qualidades morais. Dessa maneira, as virtudes são aprendidas tanto pelo hábito quanto pela razão. Ao chegar a esta compreensão, Aristóteles se viu diante da necessidade de examinar qual das duas capacidades humanas tem primazia no processo educativo. Na verdade, ele quer saber “se é pela razão ou pelo hábito que se deve iniciar a educação”¹⁹⁴.

Aristóteles fôra buscar na psicologia um princípio ordenante entre alma e corpo, entre alma racional e alma apetitiva, para poder dizer se é o hábito ou a razão que deve ter a primazia no processo educativo. No que tange o composto corpo-alma a primazia, a juízo de Aristóteles, está no corpo, “pois o corpo é anterior à alma, no processo da geração”¹⁹⁵. O corpo e a alma formam duas partes distintas. Ela, a alma, teria duas partes, uma racional e outra irracional. Na parte irracional também há uma subdivisão, pois ela é composta por uma parte totalmente isenta de razão, a parte vegetativa - comum a todos os seres vivos - e a apetitiva que é capaz de ouvir a razão e de obedecê-la.

Consequentemente, o elemento irracional parece ser dúplice. O elemento vegetativo, todavia, não participa de forma alguma da razão, mas o elemento apetitivo e em geral o elemento concupiscente participam da mesma em

¹⁹¹Cf. Pol 1332 a.

¹⁹²Cf. Pol 1337 a.

¹⁹³EN 1102 b.

¹⁹⁴Pol 1334 b.

¹⁹⁵Ibidem.

certo sentido, até o ponto em que a ouvem e lhe obedecem; é nesse sentido que falamos na “racionalidade” de um pai ou de amigo, em contraste com a “racionalidade” matemática¹⁹⁶.

Na Política, Aristóteles dissera que a “alma apetitiva é anterior a alma racional”¹⁹⁷ e isto está em sintonia com a primazia do corpo em relação a alma no processo de geração, uma vez que, a primeira capacidade humana é o desejo e ele atua diretamente no corpo e, este sendo anterior a alma, conclui-se que o elemento irracional também seria anterior à razão. Todavia, essa anterioridade ou primazia não significa grau de importância, mas ordem de geração. Portanto, a educação deve começar por aquilo que vem primeiro, ou seja, a educação deve começar pela percepção, em outras palavras, pelos desejos, apetites e pelas emoções. Não se pode esquecer que o método utilizado por Aristóteles nesta investigação é genético, ou seja, o método que segue as coisas desde o princípio e os acompanha no seu desenvolvimento. Assim, essas partes inferiores das capacidades humanas devem estar em função da parte superior, i.e. da razão. Logo, a razão estaria no final desse processo e, como o raciocínio é tardio na criança em relação ao desejo, ela deve ser educada primeiro pelos hábitos e só mais tarde pela razão.

Isto é óbvio também porque a irracionalidade e a vontade, e igualmente os apetites, existem nas crianças desde o seu nascimento, mas o raciocínio e a inteligência só se manifestam nelas à proporção que elas crescem. Em primeiro lugar, portanto, é necessário que os exercícios do corpo precedam os do espírito, e em segundo lugar devem vir os exercícios relativos aos apetites (os dos apetites devem ter em vista a inteligência, e os do corpo devem ter em vista a alma)¹⁹⁸.

Ao dizer que “os apetites devem ter em vista a inteligência”, Aristóteles está partindo do princípio segundo o qual há sempre na natureza partes que mandam e partes que obedecem¹⁹⁹. Assim, os apetites (partes comandadas) devem ser educados para ouvir a razão (parte que comanda); embora isso não aconteça por natureza, pode acontecer por meio da instrução. Já ao dizer que “os exercícios do corpo devem ter em vista a alma”²⁰⁰, ele quer salientar o *télos* da existência humana, pois não exercita o corpo da criança visando apenas às conquistas materiais, mas, sobretudo, exercita o corpo delas para que possam obter não

¹⁹⁶EN 1102 b.

¹⁹⁷Pol 1334 b.

¹⁹⁸Ibidem.

¹⁹⁹Esse princípio já foi tratado por nós no segundo capítulo dessa pesquisa.

²⁰⁰Pol 1334 b.

apenas uma beleza física, mas também uma beleza espiritual, ou seja, para que o corpo seja espelho de uma alma nobilitante. Assim, *há um télos para os exercícios dos corpos que transcende o físico, da mesma maneira, há um télos para capacidade desejante do homem que transcende o mero desejar.*

Aristóteles também fez uma subdivisão da parte racional da alma a exemplo do que fez na parte irracional. Para ele, a razão humana possui duas faculdades, uma que encontra os princípios invariáveis e universais, trata-se da parte científica, e a outra chamada calculativa, que se relaciona com as coisas passíveis de variações e, portanto, não universais.

Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação; com efeito, no pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa semelhança ou afinidade entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas para conhecer objetos de espécies diferentes devem ser também especificamente diferentes. Uma destas duas faculdades racionais pode ser chamadas de científica e a outra de calculativa, pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis²⁰¹.

A subdivisão da parte racional da alma em científica e calculativa serve para demarcar o campo de atuação de cada uma delas. Como disse Aristóteles na *supra cit*, os objetos que essas partes se envolvem são de espécies diferentes; uma se envolve com os objetos que não variam, já a outra se envolve com a ação, e esta é totalmente flexível. Não apenas a subdivisão demarca as espécies de objetos de cada uma dessas partes, mas também estabelece que a forma de verificação dos princípios de cada uma delas é, também, diferente. Enquanto a parte científica da alma chega à comprovação de seus princípios por meio da demonstração, a parte calculativa comprova por meio dos fatos, ou seja, apontando para a vida daquele que é considerado feliz. Corroborando esta ideia, diz Ricken: “Aristóteles sugere que os princípios morais não são a priori, como os princípios da matemática. Em muitos casos precisamos primeiro ter feito nossas experiências”²⁰². A experiência, a vida vivida, válida ou não um certo princípio moral.

Finalmente, é de juízo de Aristóteles que há duas formas de virtudes que podem ser atribuídas à alma racional, uma é a intelectual e a outra é a moral. Como nenhuma virtude é

²⁰¹ EN 1139 a.

²⁰² RICKEN, F. **O bem-viver em comunidade, a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Tradução Inês Antônia Lahbaeur. São Paulo, Edições Loyola, 2008, p. 126.

inata, as virtudes intelectuais (sabedoria, inteligência, discernimento, etc) e as morais (liberalidade, moderação, etc), são acrescentadas à natureza humana por meios diferentes; enquanto as intelectuais são acrescentadas à natureza humana pelo ensino, as morais são por meio dos hábitos. E como as crianças desde pequenas são mais sensação do que razão, a instrução delas, por este motivo, deve começar pelos hábitos.

3.1.1 Os hábitos como primeira forma de educação das crianças.

Como visto, Aristóteles iniciara o Livro II da **Ética a Nicômaco** dizendo que há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Ao dizer que a “virtude intelectual deve sua gênese e seu crescimento ao ensino”²⁰³ e “que a virtude moral é adquirida por meio dos hábitos”²⁰⁴, Aristóteles não estaria, com isto, dizendo que não há razão na aquisição das virtudes morais. Obviamente, a racionalidade presente na criança, na sua educação por meio dos hábitos, não é, ainda, uma racionalidade desenvolvida. Todavia, ao receber uma instrução por meio dos hábitos, ela não apenas aprende a desejar o que se deve desejar e a repudiar o que se deve repudiar, mas também, nesta pedagogia, inicia o processo evolutivo da sua racionalidade.

Sendo a racionalidade um fim do desenvolvimento natural humano²⁰⁵, ela não está ausente no início deste processo, uma vez que o fim não é algo ausente no começo, pois, sendo ele aquilo a que se aspira, ele está no começo do processo que se destina a ele na condição de sê-lo um momento do processo. Porquanto, a virtude moral que se adquire por meio dos hábitos, não é uma excelência oriunda da mera repetição de atos, ou seja, *ela não é mecanização do ser humano, mas é uma apreensão gradativa do elemento racional presente nos hábitos*. É gradativa porque é um processo ascendente, onde, no começo, a criança imita e a proporção do seu crescimento, ela vai apreendendo, intelectualmente, o que foi incorporado em sua alma por meio dos hábitos. Os bons atos humanos possuem capacidade discursiva, pois são atos refletidos e, por isso, podem ser ensinados. Dessa maneira, a

²⁰³ Cf. EN 1103 a.

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Cf. Pol 1334 a.

imitação²⁰⁶(*mimese* / μίμησις) dos hábitos constitui um aprendizado e, assim, hábitos e educação estão articulados.

Quando Aristóteles diz que o nascimento da virtude intelectual deve seu nascimento e seu crescimento à instrução, enquanto a virtude moral é produto do hábito, ele não está excluindo a virtude moral do âmbito da atividade educativa, porque a essência da virtude moral não se adquire pela repetição mecânica de atos, mas pela forma especificamente humana que o intelecto e a capacidade discursiva imprimem aos atos humanos²⁰⁷.

Contudo, a educação por meio dos hábitos não é algo feito sem discurso, sem dá razões da preferência do agir de uma determinada forma e não de outra.

Aristóteles apresenta uma grande preocupação com a formação inicial da criança. Segundo ele, “nos apegamos mais as primeiras impressões”²⁰⁸, por isso, deve-se ter cuidado com as primeiras coisas ensinadas às crianças. Dessa maneira, “a educação das crianças deve em primeiro lugar visar a formação do desejo”²⁰⁹ e, para isso, a criança deve ser cercada de cuidados, por exemplo, “as estórias e as fábulas que não convêm contar às crianças nesta idade devem ser objeto de cuidado das autoridades chamadas Inspetores de Crianças [...]”²¹⁰. O cuidado nesta fase inicial da educação das crianças não se restringe apenas à formação do caráter, mas também do corpo, pois a *paidéiaproposta visa à formação de todas as dimensões humanas*.

É aconselhável usar no período inicial da vida estes métodos de cuidar das crianças, ou outros equivalentes; no período seguinte a este, até os cinco anos, não é aconselhável encaminhá-las a qualquer espécie de estudo ou afazeres compulsórios, porque lhes perturba o crescimento, mas elas devem ser levadas a movimentar-se o bastante para evitar a indolência corporal; pode-se chegar a este resultado de várias maneiras, principalmente por meio dos jogos infantis²¹¹.

²⁰⁶ Este é um conceito muito importante na filosofia de Platão, trata-se de um conceito de cunho negativo no que se refere à arte. Para ele a arte é uma imitação da imitação (a natureza). A imitação artística distancia o agente da verdade. Para Aristóteles esse conceito não é negativo, pois a imitação, no caso das coisas práticas, é uma forma de aproximação da verdade. Assim, a *mimese* aristotélica é uma atividade que aproxima o agente da verdade, no caso da *mimese* dos bons atos, os agentes aprendem algo, que mais tarde, com o auxílio da razão, tornar-se-á uma imitação reflexiva.

²⁰⁷ Perine, op cit, p. 107.

²⁰⁸ Pol 1336 a.

²⁰⁹ Pol 1333 a.

²¹⁰ Pol 1336 a.

²¹¹ Ibidem.

Esta primeira fase educativa das crianças, que vai de 0 a 5 anos, é chamada de *trophé*²¹². Esta educação era a alimentação inicial da vida de desenvolvimento da criança. Era uma educação a cargo dos pais, uma educação familiar. Durante a *trophécabe* recorrer à coação ou à imitação. O corpo tem primazia neste processo educativo e o seu desenvolvimento pode ser melhorado por meio dos jogos, das brincadeiras. Contudo, “os jogos infantis, em sua maior parte, devem ser imitações das ocupações a que as crianças terão de dedicar-se mais tarde com seriedade”²¹³. Aliás, para Aristóteles toda ação visa a um bem²¹⁴ e, no caso de uma ação pedagógica, o bem do corpo e da alma deve ser buscado desde o começo.

Deixando um pouco de lado o desenvolvimento do corpo, falar-se-á no desenvolvimento do caráter, pois a grande preocupação de Aristóteles é formar indivíduos para serem virtuosos na *Pólis*. Segundo Cenci, “o sistema educativo de Aristóteles é articulado tendo em vista um modelo de vida a ser aspirado por todos os homens livres, a *eudaimonia* ou bem viver”²¹⁵. Portanto, a *trophé* também deve buscar formar a criança para ter a capacidade de querer e realizar este modelo de vida. Contudo, se é importante ter cuidado com a boa alimentação do corpo para o seu pleno desenvolvimento, *a fortiori*, deve-se ter cuidado com a alimentação da alma, pois somente o homem faz parte de uma comunidade que exige o exercício das virtudes nas relações interpessoais.

Para Aristóteles, as crianças devem ser educadas por meio dos hábitos para poderem adquirir uma faculdade firme que as dispõe para agir de forma nobilitante futuramente. Todavia, *não é qualquer hábito que se deve transmitir às crianças*, “pois não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva”²¹⁶. Os hábitos tanto podem conduzir as crianças para o vício como para as virtudes, é por isso que não se pode transmitir qualquer hábito, *mas deve-se ter o cuidado de formar as crianças por meio dos hábitos já presentes na vida daqueles que são considerados felizes e consolidados na Pólis*. As

²¹² Conforme o dicionário grego-português da Editora Porto, a palavra *trophé*(Τροφή) significa alimento, sustento, comida.

²¹³ Pol 1336 b.

²¹⁴ Cf. EN 1094 a.

²¹⁵ CENCI, op cit, p. 43.

²¹⁶ EN 1103 b.

crianças, ao nascerem, nascem dentro de uma *Pólis*, dentro de um *ethos*²¹⁷ e, por isso, a sua educação deve ser de acordo com o *ethos* da *Pólis*. Para Vaz, este *ethos* é dual.

Este *ethos* possui uma estrutura dual característica e constitutiva: o *ethos* é inseparavelmente, social e individual. É uma realidade sócio-histórico. Mas só existe, concretamente, na práxis dos indivíduos; e é essa práxis que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado *ethos* histórico²¹⁸.

Ao se referir à práxis humana como um lugar de revelação do *ethos* nas suas duas características, social e individual, Vaz quer dizer que toda práxis humana se caracteriza como uma boa práxis na medida em que o indivíduo foi formado por meio dos hábitos considerados nobres pela sociedade e, também, por meio do seu empenho pessoal de exercitar esses hábitos para poder adquirir a virtude moral que será indispensável para a vida feliz. Os pais, os primeiros *paidonómos*²¹⁹, devem educar as crianças pelo exercícios dos hábitos sociais, a fim de que, elas possam se tornar sábias, isto é, para que elas possam discernir o nobilitante do inobilitante no corpo político que é a *Pólis*.

Para Aristóteles, a virtude moral não é uma teoria que se aprende, mas uma prática reiterada dos bons hábitos. Essa prática acrescenta à disposição natural um caráter, uma marca indelével que caracterizará o indivíduo como alguém que sabe escolher, que sabe viver de forma agradável, ou seja, que sabe fazer o que se deve e sentir, neste fazer, satisfação. Contudo, é a prática dos hábitos bons que capacita o homem para a vida nobilitante; *ela incorporada à natureza tornar-se virtude, disposição firme de caráter*.

Adquirimos as virtudes por havê-las efetivamente praticado, tal como fazemos com as artes. As coisas que temos que aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as – por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente²²⁰.

As virtudes morais, como visto, não devem sua gênese ao ensino, mas aos hábitos; elas possibilitam ao ser humano se tornar bom e desenvolver bem sua natureza, tanto de ‘animal político’ como de ‘animal racional’. Ela permite ao homem atuar bem nas suas

²¹⁷ Pode ser traduzido por costumes, hábitos.

²¹⁸VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia IV, introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo, Edições Loyola, 1999. p. 38.

²¹⁹*Paidonómos*(**Παιδονόμος**) no dicionário grego-português da Porto Editora este termo significa, vigilante, prefeito de escola. Vamos tomar o sentido de educador, pois o educador é aquele que zela pela educação da criança.

²²⁰EN 1103 b.

atividades, pois é graças à virtude moral que pode-se adquirir a capacidade de ver, desde criança, o que é bom. Para Aristóteles, o *fazer precede o adquirir*, e nesse sentido, ao fazer o que os hábitos indicam, está se adquirindo virtudes morais. O exemplo que Aristóteles dá da visão faz compreender esta precedência do fazer na aquisição da excelência moral, pois os olhos veem naturalmente, mas veem bem na medida em que são treinados para isso; assim a visão é natural, mas a boa visão é a excelência dos olhos conseguida pelo hábito de ver.

Devemos observar que cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições à coisa a que dá excelência, faz com que esta mesma coisa atue bem; por exemplo, a excelência dos olhos faz com que tanto os olhos quanto a sua atividade sejam bons, pois graças à excelência dos olhos que vemos bem. [...] logo, se isto é verdade em todos os casos, a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função²²¹.

Aristóteles definiu a virtude moral de duas formas, uma indicando o gênero e outra a diferença específica. Quanto ao gênero, a virtude é definida como uma disposição, ou seja, “os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções”²²². Assim, a virtude moral é uma disposição em si mesma boa, que leva a alegrar-se ou entristecer-se numa ação. A disposição moral firme prepara para alegrar-se com os objetos dignos de serem escolhidos que, para Aristóteles são três: o nobilitante, o vantajoso e o agradável; e para entristecer-se com os objetos indignos de escolhas que, também para ele são três: o ignóbil, o nocivo e o penoso²²³.

Para Aristóteles, as manifestações da alma são de três espécies – emoções, faculdades e disposições. Ele, para poder definir a virtude moral quanto ao gênero, vai se perguntar sobre a forma de manifestação da virtude na alma, ou seja, se ela é emoção, faculdade ou disposição. Para poder chegar à definição, ele primeiro definiu as três manifestações para depois dizer qual delas se relaciona, diretamente, com a virtude moral.

Já que as manifestações da alma são de três espécies – emoção, faculdades e disposição – a excelência moral deve ser uma destas. Por emoções quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdade quero significar as inclinações em virtude das quais dizemos que somos capazes de sentir emoções – por exemplo, a faculdade de ficar encolerizado,

²²¹EN 1106 a.

²²²EN 1103 b.

²²³Cf. EN 1105 a.

de sentir pena ou piedade; por disposições quero significar os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções – por exemplo, em relação à cólera estamos mal se a sentimos violentamente ou praticamente não a sentimos, e bem se a sentimos moderadamente, e de maneira idêntica em relação às outras emoções²²⁴.

A posse da disposição moral, i.e. a posse da virtude estável para agir em conformidade com o fim a que se propõe a ação, de forma nobilitante, permite ser louvados nesta ação. É por isso que as virtudes morais não podem ser uma espécie de emoção, pois ela, em si mesma, não pode ser louvada nem censurada, uma vez que, por exemplo, o irar-se como se deve e no momento em que se deve é algo bom, mas a ira em si não é benéfica nem maléfica; o mesmo acontece também com o medo. Dessa maneira, “não podemos ser bons ou maus com fundamento em nossas emoções”²²⁵. Também, nesse sentido, a virtude moral não poderia ser uma faculdade, ou seja, uma capacidade natural para sentir emoções, pois “não somos chamados bons ou maus, nem louvados ou censurados pela simples faculdade de sentir emoções”²²⁶. Não sendo emoção, nem faculdade, ela é uma disposição. “Então, se as várias formas de excelência moral não são emoções nem faculdades, resta serem disposições”²²⁷.

A definição da virtude quanto ao gênero é, então, que ela é uma disposição, ou um caráter constituído. Contudo, a definição quanto à diferença específica é que ela é uma disposição relacionada com o meio-termo²²⁸. O meio termo não é algo pré-estabelecido, pois por meio termo Aristóteles quer “significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco e isto não é único nem o mesmo para todos”²²⁹. O meio termo não é um mero equilíbrio entre extremos, ou seja, entre a falta e o excesso, pois a virtude, segundo o meio termo, não é algo oriundo de um cálculo no sentido de encontrar o meio, “por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo”; esse meio termo é relativo a uma proporção aritmética. *O meio termo é muito mais do que uma proporção aritmética, pois ele é uma avaliação que nos leva a fazer o melhor no limite do possível e do necessário.* Como diz Aristóteles, ele é algo em relação a nós, é uma investigação particular, pois o que é o meio termo para uma pessoa num

²²⁴ EN 1105 b.

²²⁵ EN 1105 b.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ EN 1106 a.

²²⁸ Segundo Höffe, o meio-termo é tomado hoje como obscuro e vazio. Kelsen crê, por exemplo, que aqui o bem moral é definido, de modo inadmissível, em termos matemático-geométricos. Ainda segundo ele, Kant também compreendeu o a teoria do meio-termo de forma equivocada, pois quando objeta contra “a via média entre dois vícios” de Aristóteles que virtude e vícios não são meramente graduais, mas diferentes em sua qualidade (cf Höffe, opcit, p. 199). Contudo, vamos falar do meio-termo como um meio relativo a nós, rejeitando assim, uma determinabilidade matemática. Também, o meio-termo será compreendido como algo perfeito, pois ele se refere ao melhor da virtude em relação a cada pessoa.

²²⁹ EN 1106 b.

determinada situação não será o mesmo para outra na mesma situação. Eis o exemplo dado por Aristóteles:

Se dez minas de alimento são demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon e demais para um principiante em exercícios atléticos²³⁰.

O meio termo só existe nas coisas em relação a nós, pois é nesta relação que ele é variável, todavia, em relação aos objetos, não há meio termo, pois os objetos ou são nobilitantes ou não nobilitantes. Dessa maneira, não se pode falar que a virtude predispõe o homem a escolher objetos nobilitantes no sentido destes estarem no meio termo entre um objeto ignóbil e um nobilitante. A virtude moral, na medida em se relaciona com a ação, deve capacitar o indivíduo para encontrar o meio termo nas emoções e nas ações, pois “há nestas, emoções, faltas, excesso e meio termo”²³¹. Por exemplo,

Pode-se sentir medo, confiança, desejos, cólera, piedade, e de um modo geral prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e em ambos os casos isto não é bom, mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência. Ora: a excelência moral se relaciona com as emoções e as ações, nas quais o excesso é uma forma de erro, tanto quanto a falta, enquanto o meio termo é louvado como um acerto; ser louvado e estar certo são características da excelência, moral²³².

As emoções são faculdades humanas que não devem ser desprezadas, mas educadas. É, pois, obra da educação preparar o homem para sentir emoções de maneira adequada. Aliás, para Aristóteles, a educação deve abranger todas as capacidades da criança, “não se deve dirigir a educação num sentido único, ou mais num sentido do que nos outros”²³³. Há uma educação emocional no projeto *paidético* de Aristóteles, porque não se trata apenas de saber a quantidade de emoção que deve estar na ação, mas a adequação qualitativa dessas emoções ao momento certo, ao lugar certo, às pessoas certas e aos objetos certos. Desse modo, pode-se dizer que as emoções estão nas ações porque elas estão arraigadas à natureza humana desde o

²³⁰ Ibidem.

²³¹ Ibidem.

²³² Ibidem.

²³³ Pol 1338 b.

início da vida humana e, por isso, a educação, para as emoções, deve começar no início da vida. Todavia, essa educação deve ser feita por meio dos hábitos, pois “a inteligência só se manifesta nas crianças à proporção que crescem”²³⁴.

Aristóteles salienta, também, que o meio termo não deve ser útil naquelas emoções ou faculdades que são más em si mesmas, por exemplo, a maldade é má em si mesma e, por isso, não pode haver um meio termo referente a ela, da mesma forma o adultério, a inveja, o roubo, o assassinato; “em todas estas emoções e ações e em outras semelhantes, com efeito, a maldade não está no excesso ou na falta; ela está implícita em seus próprios nomes. Nunca será possível, portanto, estar certo em relação a elas; estar-se-á sempre errado”²³⁵.

Para Aristóteles, deve haver uma harmonia entre emoções e razão, “pois elas (as emoções) devem visar à inteligência”²³⁶. Da mesma forma que deve haver harmonia entre emoções e razão, deve também haver entre razão e hábitos; se estiverem isolados, fracassam na missão de conduzirem os homens na realização de boas ações. “Tem que existir entre a razão e o hábito a mais perfeita harmonia, pois é possível que a razão fracasse na tentativa de levar os homens ao mais alto ideal de vida, e que eles também sejam conduzidos erroneamente pelos hábitos”²³⁷.

A educação, na *trophé*, deve ocupar-se das emoções, deve predispor as crianças para harmonizar razão e emoções, deve dispô-las para ouvir a voz da reta razão. Como visto, essa educação é familiar, “pois até os sete anos a criança deve ser obrigatoriamente criada em casa”²³⁸, mas os hábitos passados não podem ser hábitos da família, mas hábitos consolidados na *Pólis*, pois desde cedo a criança deve ser educada para viver bem na *Pólis*; daí as virtudes não podem ser privadas, embora tenha a tônica familiar, mas cívicas, é o que Vaz chamou de característica dual do *ethos*. Como a educação na *trophé* se faz, basicamente, pela imitação, é preciso afastar da criança tudo aquilo que não deve ser imitado. “Por esse motivo devemos fazer com que tudo que é mau permaneça distantes dos jovens, especialmente o que se relaciona com a depravação e a malevolência”²³⁹.

As crianças, dos cinco aos sete anos, poderão estar presentes às aulas que frequentarão mais tarde formalmente. Aristóteles propõe um segundo período educativo dos sete aos

²³⁴Pol 1334 b.

²³⁵EN 1107 a.

²³⁶Pol 1334 b.

²³⁷Ibidem.

²³⁸Pol 1336 b.

²³⁹Pol 1337 a.

quatorze e depois um terceiro dos quatorze aos vinte e um anos²⁴⁰. Depois dos vinte e um anos, os jovens podem frequentar uma espécie de curso superior, como o Liceu²⁴¹. Como apresentado, o primeiro período do processo educativo das crianças visava à formação de bons hábitos, e a criança era passiva neste primeiro momento. *Para cada período do desenvolvimento da criança, havia uma pedagogia própria, e esta pretendia desenvolver a criança em todas as suas dimensões.* A educação moral das crianças visava a prepará-las para o bem viver em comunidade.

O processo *paidético* de Aristóteles pretendia instruir a criança para agir de forma bela e isto significa agir em função de um fim belo. Este agir é oriundo da disposição firme do caráter que leva o indivíduo a sentir, na ação, prazer por estar realizando algo nobilitante. O sucesso do processo educativo consiste em alcançar uma perfeita simetria entre agente bom e ação boa, pois o indivíduo preparado moralmente não deve apenas conhecer o que é o bem, mas realizá-lo. Nesse sentido, não basta apenas ter a disposição moral ou repetir hábitos bons; é preciso ter conhecimento do porquê agir e do como agir, em outras palavras, é preciso um *lógos* reflexivo que conceda ao indivíduo a razão da sua ação. Por isso, além das virtudes morais que capacitam as crianças para realizar o que é bom, é imprescindível às virtudes que possibilitem o conhecimento do que é nobilitante, do fim, e também dos meios para se chegar a esse fim. Assim sendo, é preciso dá, aos que estão sendo instruídos pela educação para as virtudes, um conhecimento prático que possa governar seus atos decisórios. Este conhecimento prático é dado não pela virtude moral, mas pela virtude *dianoética*.

3.1.2 As virtudes *dianoéticas* como virtudes educativas para o conhecer e para o agir.

Aristóteles, no início do segundo Livro da **Ética a Nicômaco**, apresentara duas excelências para a parte racional da alma que se ocupava com a ação; uma foia virtude moral (que já foi apresentada) e a outra foi a virtude intelectual ou virtude *dianoética*. Esta virtude, diferentemente da virtude moral, deve sua gênese ao ensino²⁴². Assim como a virtude moral, a virtude *dianoética* não é natural. Dizer que ela procede do ensino significa dizer que ela requer esforço pessoal para ser adquirida.

²⁴⁰Cf. Pol 1337 a.

²⁴¹ Cf. CENCI, op cit, p 34.

²⁴²Cf.EN 1102 a.

Virtude moral é um hábito adquirido que consiste em encontrar o justo meio relativo a nós mesmos, determinado pela razão e pelo modelo de homem sábio. Este primeiro momento do processo educativo das crianças pretende desenvolver nelas as capacidades que deverão receber com o auxílio da razão para se tornar em disposições para a boa ação, ou seja, para a *eupraxia* (boa ação). Para tanto, a educação deve se voltar primeiro para aquilo que, na ordem da geração, está em primeiro na criança, seus apetites, ou emoções, e depois deve se voltar para o que surge mais tarde, a racionalidade. Portanto, a educação para este segundo momento do desenvolvimento da criança, não pode ser algo passivo, pois não se trata de imitação, mas de reflexão, assim sendo, é uma educação ativa que visa ao aprendizado dos fins e meios das ações.

Terminada a etapa da educação familiar, educação privada, começa a educação pública. Esta *paidéia* começava após a *trophée* subdividia-se em dois períodos, o primeiro dos sete até a puberdade, por volta dos quatorze anos, e o segundo dos quatorze até os vinte e um anos, que é quando completa a *paidéia* e o caráter coativo dos programas de ensino acaba²⁴³. Nesta etapa do processo, a educação não é mais passiva, mas ativa, pois a razão já está presente na pessoa e, então, ela precisa não só repetir atos bons, mas, também, ter a intelecção deles.

A juízo de Cenci, a passagem à pedagogia ativa corresponde à passagem da pedagogia do jogo para a pedagogia do esforço e do exercício²⁴⁴. *Havia, então, uma pedagogia própria para cada momento do desenvolvimento da criança*. Dos sete anos “até a puberdade convém prescrever às crianças exercícios leves, proibindo-lhes dietas e exercícios forçados, para que nada lhes prejudique o crescimento”²⁴⁵. Dessa maneira, a pedagogia deveria respeitar o desenvolvimento físico e intelectual da criança.

Após o período da puberdade, inicia-se o período do esforço, pois o estudo começa a ser um esforço para uma autoconstrução, um esforço para educar-se.

Quando, porém, após a puberdade, os jovens tiverem dedicado três anos a outros estudos, então convirá consagrar o período seguinte a exercícios pesados e uma dieta rígida; não se deve fatigar ao mesmo tempo o corpo e a mente, pois as duas espécies de fadigas produzem efeitos antagônicos: a fadiga do corpo prejudica o espírito, e a deste prejudica o corpo²⁴⁶.

²⁴³Cf. CENCI, op cit, p. 34.

²⁴⁴ Idem, p. 35.

²⁴⁵ Pol 1339 a.

²⁴⁶ Ibidem.

Todavia, o *efebo*²⁴⁷ (εφηβος) não podia mais aprender por meio dos jogos ou do entretenimento, pois esta etapa é o momento do esforço e, assim, “não se deve fazer do entretenimento o objetivo da educação dos jovens, pois não se aprende com o entretenimento – ao contrário, o aprendizado requer esforço”²⁴⁸.

A educação deve visar à formação do indivíduo para viver uma vida virtuosa e feliz. Logo, é imprescindível que o ensino das virtudes deva fazer parte da *paidéia*. Contudo, de acordo com Hourdakis, “a virtude não é conhecimento, mas uma familiaridade louvável que resulta tanto da educação privada como da educação pública”²⁴⁹. Esta familiaridade significa exercício reiterado, modo de procedimento habitual e, por conseguinte, significa ação-teoria, *eupraxia-eudaimonia*. Pode-se dizer que a pedagogia do esforço é um autoconstruir-se de forma progressiva, a fim de que a *eupraxia* seja algo, de tal forma reiterada, que constitua quase que uma segunda natureza no homem.

Como já salientado, para Aristóteles, três coisas fazem os homens adquirir qualidades morais, a natureza, o hábito e a razão²⁵⁰. A natureza e o hábito já foram apresentados, agora resta apresentar a educação para a decisão correta e refletida. Sendo a *eudaimonia* o *télos* da vida humana e nesse sentido, o *télos* da formação humana, ela é o resultado e uso perfeito das qualidades morais e, segundo Aristóteles, não condicionalmente, mas absolutamente²⁵¹, ou seja, ela não é escolhida em função de uma coisa maior, mas é escolhida *per se*, pois ela é a melhor coisa, o melhor bem; ela é o bem autossuficiente. Portanto, o processo educativo que visa a formar o caráter do homem, para que ele possa agir em função do melhor, começa por preparar o ‘terreno’- as virtudes morais – e depois lança a ‘semente’ – as virtudes *dianoéticas*.

As virtudes *dianoéticas* são virtudes relativas à parte da alma constituída pela própria razão. O livro VI da **Ética a Nicômaco** é todo dedicado ao estudo desta virtude. A educação deve acompanhar a divisão da alma (logicamente, trata-se da divisão no âmbito conceitual, pois a alma não é divisível) e, como visto, ela possui uma parte vegetativa, comum a todos os seres vivos, uma parte apetitiva, irracional, comum aos animais que possuem sensibilidade, e a parte racional, apenas pertencente aos homens. A parte apetitiva pela educação, por meio dos hábitos, torna-se ouvinte da razão, de modo que, o que ela deseja é um desejo refletido,

²⁴⁷ Efebo na língua grega significa adolescente. A educação do efebo começava em torno dos dezoito anos.

²⁴⁸ Pol 1339 b.

²⁴⁹ HOURDAKIS, op cit, p. 65.

²⁵⁰ Cf. Pol 1332 a.

²⁵¹ Cf. Ibidem.

pois a razão como sua capacidade de conhecimento torna-se uma razão desejan-te, ou seja, uma razão prática.

Com a investigação acerca das virtudes dianoéticas, Aristóteles apontara que todas as ações humanas deveriam ser realizadas conforme a reta razão, pois é ela quem encontra o meio justo em relação a nós mesmos numa situação particular. Contudo, *não se trata apenas de uma investigação acerca dessa razão e suas virtudes, mas, principalmente, de seu caráter aplicativo*. Isto é o que se lê:

De fato, não somente neste caso mas em todos os propósitos que assumem o caráter de ciência, é verdadeiro dizer que não devemos intensificar nem relaxar nossos esforços demasiadamente ou insuficientemente, mas até um ponto intermediário e de conformidade com a reta razão. Mas uma pessoa que apenas conhece esta verdade não é sábia por isto – por exemplo, ela não sabe que remédios deve aplicar ao nosso corpo somente porque lhe disseram que usasse tudo que a ciência médica ou seus conhecedores prescrevem. Por isto é necessário, a respeito das disposições da alma, que somente esta afirmação tenha sido feita, mas também que se determine o que é a reta razão e qual é o padrão que a determina²⁵².

A reta razão (*orthós lógos*) é a razão da parte calculativa da alma, i.e. aquela razão que se destina aos particulares, as coisas que permitem escolhas. Aliás, as escolhas constituem a origem da ação e, portanto, para que a ação seja boa, a escolha, necessariamente, deve ser acertada. Todavia, a escolha só é possível por causa do desejo, pois escolhe-se os móveis que exercem atração sobre os nossos desejos. Tendo a disposição de desejar o que se deve desejar e como se deve desejar, o desejo não será irreflexo, e, deste modo, a escolha será uma escolha acompanhada de razão.

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido algum fim. É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter²⁵³.

Aristóteles, na Política, disse que a vida do homem é ação e não produção e, por isso, os escravos seriam instrumentos de produção²⁵⁴. Isso equivale dizer que as ações só podem ser realmente ações quando nascem das escolhas refletidas. Como os escravos, por natureza,

²⁵²EN 1139 a.

²⁵³EN 1339 b.

²⁵⁴Pol 1254 a.

não possuem a capacidade reflexiva, sendo, portanto, dependentes do senhor, eles também não são capazes de ação e, portanto, capazes de vida boa em sentido absoluto. A vida como ação só é possível para os homens que são capazes de raciocínio, em outras palavras, a vida como ação é uma vida de escolhas, de deliberação e, nesse sentido, não há ação sem escolhas. Contudo, os homens no ato deliberativo são responsáveis pelas escolhas que fazem, “pois somos senhores de nossas ações do princípio ao fim”²⁵⁵.

Lá onde depende de nós agir, depende também de nós não agir, e lá onde depende de nós dizer não, depende também de nós dizer sim; por conseguinte se agir, quando a ação é boa, depende de nós, não agir, quando é vergonhosa, depende também de nós, e se não agir, quando a abstenção é vergonhosa, dependerá também de nós²⁵⁶.

É no mundo da contingência que é possível falar de escolhas, pois no mundo dos seres eternos, elas não existem. A escolha é um ato especificamente humano, ato dos seres racionais. Toda escolha está no âmbito do possível, só se faz escolhas em meio a possíveis. Assim, as escolhas relacionam-se com aquilo que realmente se pode praticar. Para que elas sejam acertadas, Aristóteles apresenta a necessidade do uso da razão e do pensamento²⁵⁷.

As escolhas formam o momento culminante de uma ação voluntária, pois elas serão acertadas na medida em que houver uma verdadeira investigação, ou seja, uma deliberação acompanhada de *lógos*. Pode-se entender por deliberação não um ato, mas um processo investigatório, onde o que está em jogo é a aquisição dos bons meios para se alcançar os fins propostos. Por conseguinte, a finalidade não é o objeto de escolha, mas os meios. A deliberação é sobre aquilo que está ao nosso alcance e pode ser feito, ela diz respeito aos meios e não aos fins, pressupõe um determinado fim e debruça-se sobre o modo como este pode ser alcançado²⁵⁸.

Retomando a questão sobre o que é a reta razão e qual o padrão que a determina, pode-se dizer, após ter considerado a importância da escolha para ação, que a reta razão é uma força que age no momento decisório, cuja função é retificar o desejo e mostrar o objeto digno de ser escolhido. Todavia, isso só acontece nos indivíduos que foram habituados a

²⁵⁵EN 1114 a.

²⁵⁶E.N. III 1113b.

²⁵⁷Cf. E.N. 1111b.

²⁵⁸Cf. E.N. III 1112b.

desejarem o que é bom e a evitar o que é mal e, assim, estão preparados para ouvir a reta razão. Há uma virtude específica para essa faculdade que é a *phronesis* (*φρόνηση*).

A *phronesis* é definida por Aristóteles como “uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem”²⁵⁹. Como as demais virtudes, a *phronesis* não é uma faculdade ou habilidade natural; ela é uma virtude que deve a sua gênese ao ensino. Dessa maneira, o indivíduo guiado pela *phronesis* é capaz de deliberar de forma acertada, pois esta virtude atua sobre a disposição firme de caráter para poder orientar o indivíduo no processo decisório. Daí, a *phronesis* se relacionar com a disposição adquirida e com a experiência, i.e., com o conhecimento vivenciado.

Ao dizer que a virtude dianoética deve sua gênese ao ensino, Aristóteles quer dizer também que essa virtude exige experiência e tempo, pois é no acúmulo do vivido, ou seja, do praticado, que o homem se torna de fato virtuoso. A virtude não pode ser apenas uma disposição cognitiva, mas também prática, pois como diz o próprio Aristóteles, *aprendemos fazendo*²⁶⁰. Assim, precisa-se aprender a realizar o que se aprendeu. Pode-se dizer, então, que *a experiência que traz em si a conotação de tempo, o tempo bem vivido, não é uma voz sem ressonância na ação*.

O valor da experiência consiste em ela possuir um conhecimento dos casos particulares, uma vez que, na experiência, o homem apreende a razão dos casos, o porquê naquela situação particular foi conveniente agir daquele modo. Entretanto, não é uma mera experiência oriunda de um mero tempo vivido que possibilita um certo tipo de conhecimento acerca dos particulares, mas uma experiência que é resultado de uma vida empenhada em realizar ações belas e boas. É por isso que Aristóteles concebeu que os jovens não são apropriados para ouvir aulas sobre Ética e Política, pois estas duas ciências exigem experiência para serem bem realizadas.

Um homem ainda muito jovem não é pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele inexperiente quanto aos fatos da vida e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles; além disso, como os jovens tendem a deixar-se levar por suas paixões, seus estudos serão vãos e sem proveito, já que o fim almejado não é o conhecimento, mas a ação. Não será uma questão de tempo, mas depende da vida que a pessoa leva, e da circunstância de ela deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objetivo que se lhe apresenta. Para tais pessoas o conhecimento não é proveitoso, tal como acontece com as pessoas

²⁵⁹EN 1141 b.

²⁶⁰Cf. EN 1103 b.

incontinentes, mas para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil²⁶¹.

É Preciso compreender que a deficiência não é uma questão de tempo, ou seja, possuir uma deficiência para realizar o que é nobilitante às pessoas que ainda não tiveram muito tempo de vida, pelo contrário, não é o tempo quantitativo que está em questão, mas o qualitativo. Com isso, *quer-se dizer que não basta que o tempo passe, mas este deve passar no empenho de cultivar-se, pois quem deixa o tempo passar, sem preocupar-se com o próprio cultivo, degenera*. Não obstante a importância do tempo quantitativo, ele não é determinante, pois o que é determinante é o como se viveu esse tempo. Aliás, se uma pessoa desde cedo fez a sua *trophé* de forma que adquiriu uma disposição firme de caráter, ela será uma pessoa capaz de boas ações, pois ela cultivou-se no seu tempo vivido e, portanto, está apta para as ciências práticas. Na verdade, o que as ciências práticas exigem como pré-requisito para ser apreendida é uma disposição firme de caráter, e não meramente de um tempo transcorrido.

Para Aristóteles, a educação preenche as lacunas da natureza e esta não pode *per si* realiza ações, mas pode oferecer potencialidades para que o homem possa agir e, ainda mais, para que ele possa agir nobilitantemente. Assim, a natureza oferece a capacidade cega do desejo, oferece potencialidades que podem ser melhoradas por meio dos hábitos ou do ensino e, por fim, oferece uma natureza racional capaz de ser desenvolvida. Como é possível perceber, todas as potencialidades do homem podem ser educadas e, assim, o homem não nasce homem (em sentido absoluto), mas torna-se homem. O que Aristóteles pretende com seu processo educativo para as virtudes é *fazer* o homem, ou seja, é fazê-lo um *phronimos* (*φρόνιμος*), ou seja, um homem capaz de bem guiar-se, de bem guiar a casa e, por conseguinte, a *Pólis*. Este é o verdadeiro sentido da educação para as virtudes.

O *phronimos* é exímio na escolha, a sua deliberação não visa à realização, meramente, de um fim imediatista e a sua deliberação é sempre em função do fim mais elevado, ou seja, da *eudaimonia*, assim, “*phronimos* é aquele que é capaz de bem deliberar acerca das coisas que nos levam a viver bem de um modo geral”²⁶². O *phronimos* não é um homem que nasceu pronto, mas um homem formado, instruído, que desde cedo foi formado para calcular, investigar os melhores meios para atingir o melhor fim. Ser exímio na escolha não é um atributo conseguido por meio de um conhecimento teórico acerca da virtude, mas por ser

²⁶¹ Pol 1142 b.

²⁶² EN 1140 b.

capaz de articular um conhecimento teórico do bom fim com a prática dos bons meios, e isso só é possível àqueles que se preparam para agir segundo o melhor. Logo, o *ergon* do *phronimos* é julgar bem no caso individual o que é digno de escolha, pois “somente aquele que tem uma boa medida de avaliação, que sabe julgar bem, sabe reconhecer no caso individual como e quando algo deve ser tratado magnanimamente”²⁶³.

O *phronimos* não é o homem que “vive o dia-a-dia sem princípios e sem perspectivas, mas o homem de visão de conjunto”²⁶⁴, ele sabe calcular bem o que é melhor para si em sintonia com o coletivo; a escolha do *phronimos* está em função de um *télos* nobre, “a evidência disto é o fato de dizer que uma pessoa é dotada de discernimento em relação a algum aspecto particular, quando ela calcula bem em vista a algum objetivo bom”²⁶⁵.

Para reconhecer um *phronimos*, é preciso olhar para as suas ações. Ao olhar as ações de Péricles²⁶⁶, Aristóteles constatou que ele era um homem de discernimento, pois ele soube discernir o que era bom para si e para todos.

É por esta razão que pensamos que homens como Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto, são capazes de bem dirigir as suas casas e cidades²⁶⁷.

Tendo Péricles como exemplo de homem prudente, Aristóteles permitirá que se compreenda que a *vida feliz* (*quer se trata da cidade ou da casa, assim como do indivíduo*) é a totalidade que transcende os fins particulares. Contudo, o homem prudente só pode ser encontrado na *eupraxia*, pois ao realizar práxis, o homem realiza a si mesmo também, isso porque ele é senhor de suas ações e estas desvelam o seu caráter. Dessa maneira, “quem deliberou é causa, assim como o pai é causa de seu filho, e em geral, o agente é causa do que fez, assim como o que produz o movimento é causa do que mudou”²⁶⁸.

²⁶³ TUGENDHAT, E, **Lições sobre Ética**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 247

²⁶⁴ VAZ, H.C.L., op cit, p. 123.

²⁶⁵ EN 1140 a.

²⁶⁶ Péricles (500a.C. a 429a.C.) pertencia a uma das mais nobres famílias de Atenas, os Alcmeônidas. Era um homem de caráter forte, sábio, incorruptível, reservado, orador e com habilidades políticas. Segundo o historiador Tucídides sob a liderança de Péricles, Atenas, embora fosse uma democracia, foi dirigida, de fato, por seu melhor cidadão. O seu objetivo político era fazer de Atenas uma democracia ideal em que houvesse equilíbrio entre interesses do Estado e dos cidadãos (Cf. HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. São Paulo: Zahar, 1998.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Phys II 194b apud ZINGANO, op cit, p 124.

Ao valorizar a práxis como espaço onde a vida humana desenrola-se, Aristóteles assentou esta vida no patamar do risco. Contudo, não poderia ser diferente, pois se a vida de fato é ação e cada ação é uma investigação, logo, cada ação comporta necessariamente riscos. A escolha, origem da ação, não se faz sobre o que é seguro, uma vez que o conhecimento que se relaciona com ela não é o absoluto e, nesse sentido, o ato decisório será sempre um risco inevitável. Dessa maneira, pode-se dizer que *quem delibera está fazendo uma investigação e a “pessoa que está deliberando, quer delibere bem, quer delibere mal, está investigando e calculando algo”*²⁶⁹.

Se as escolhas estão no poder dos homens, se eles fazem boas ou más escolhas, pode-se dizer que eles são responsáveis pelas escolhas que fazem. Assim, o poder escolher imputa responsabilidade pelo escolhido, de outro modo, quem faz escolhas é também responsável por elas.

Todavia são (as pessoas que não cultivaram a virtude) responsáveis em consequência da vida descuidada que levam, por seu procedimento injusto e por sua concupiscência, pois elas praticam más ações ou passam o tempo entregues a embriaguez ou a desregramentos da mesma natureza; estas pessoas adquirem um determinado caráter por agirem constantemente de determinada maneira²⁷⁰.

A maior construção que o ser humano pode fazer é a construção de si mesmo e isso constitui um humanismo voltado para o que é belo e bom. Este ideal *dekaloskagathía*, tão caro aos gregos, deve ser, no projeto *paidético* de Aristóteles, mais do que é um ideal, tem que ser uma *práxis* e, nesta *práxis* não apenas a beleza da ação deve ser vista, mas, também, a beleza do agente. O *meson* também deve reger a práxis humana, de forma que ele seja, na práxis humana, o encontro da beleza do objeto da escolha com a beleza de caráter do agente da escolha.

Finalmente, a educação, na sua árdua tarefa de fazer o homem, deve ser um processo de esforço e de responsabilidade. Não se aprende sem esforço, não se constrói sem exercício e não chega a beleza de caráter àqueles que não foram responsáveis com a vida. Neste processo educativo, são responsáveis pelo seu sucesso a *Pólis*, a família e o próprio aprendiz. Este homem cultivado é o verdadeiro *sophoi* (homem de sabedoria), porém a sua sabedoria

²⁶⁹ EN 1142 b.

²⁷⁰ EN 1114 a.

não significa apenas um conhecimento, mas, sobretudo, um modo de vida nobilitante, feliz. Assim, o *sophoi* é idêntico ao homem *eudaimônico*²⁷¹.

3.2 O caráter Político da Educação.

Como visto no segundo capítulo da investigação, a vida *eudaimônica* é necessariamente uma vida que se faz na *Pólis* e a *Pólis* possui diversos elementos: famílias, escravos, cidadãos, etc. Ela, como um tipo de associação elevada, é governada por homens livres, que no caso da democracia, exercem o poder legislativo e judiciário, por turnos, i.e. alternando-se. Embora, os escravos e os artesãos não sejam considerados homens livres, eles são de suma importância para a vida da *Pólis*. O cidadão, aquele que tem tempo livre para poder participar da vida política da cidade, não se ocupa dos trabalhos que tiram tempo para se dedicar à vida filosófica, uma vez que, os escravos providenciam o necessário à família e os artesãos providenciam o necessário à comunidade maior²⁷². Assim, os escravos e os artesãos são instrumentos de ação.

Ser instrumentos de ação significa possibilitar a outros homens a participação (ação) na *Pólis*. Por essa razão, o escravo é as mãos do senhor, uma espécie de complemento deste. Seu trabalho viabiliza ao senhor dispor de tempo livre e de mãos livres para as atividades da *Pólis*²⁷³.

Conforme Cenci, os escravos e os artesãos se ocupam dos trabalhos manuais para poder garantir ao senhor o ócio necessário para ser um membro ativo na *Pólis*. Aliás, o critério de cidadania para Aristóteles é, sobretudo, o de poder participar da vida política da *Pólis* e, nesse sentido, para participar desta vida, o cidadão precisa, antes de mais nada, ser alguém que não está em voltas com as necessidades materiais, ou com as preocupações com as necessidades de subsistência. Assim, será esse cidadão capacitado por uma formação

²⁷¹ Cf. EN 1179 a.

²⁷² Cf. Pol 1255 b.

²⁷³ CENCI, op cit, p. 74.

virtuosa, portador da habilidade política e detentor de tempo livre, que terá as condições de ser um membro ativo na vida política da *Pólis*.

A vida política da *Pólis* não tem por objetivo apenas garantir a sobrevivência dos seus cidadãos, mas, sobretudo, garantir as condições para a *eudaimonia*. Dessa forma, a juízo de Cenci, a “política não se reduz à administração de coisas, mas se vincula à organização da vida humana a partir de normas racionais”²⁷⁴. Portanto, os cidadãos que vão participar da vida política da *Pólis* devem levar em consideração a natureza dessa comunidade, que é prover tudo aquilo que é necessário para o desenvolvimento da natureza humana, seja no âmbito material, seja no espiritual, por esse motivo a *Pólis* é a comunidade política autossuficiente que se ocupa de oferecer todas as condições de desenvolvimento humano. Ela, por meio da legislação, investiga e estabelece os meios corretos para alcançar a *eudaimonia*. Contudo, reforça-se que a *Pólis* não é uma associação autossuficiente que exerce um poder ditador sobre os indivíduos, mas a *Pólis*, a *Pólis* ideal como pensava Aristóteles, é uma expressão política da comunidade social, ou seja, os indivíduos realmente estão representados nela e por isso se reconhecem como parte dela.

A natureza da *Pólis* transcende os fins de subsistência, pois ela fora formada não apenas por causa dos benefícios materiais de uma vida coletiva, mas a sua teleologia é algo espiritual, ou seja, é a própria *eudaimonia*, e esta só pode ser atingida por meio de uma vida nobilitante. Assim, “a comunidade política, então deve existir para a prática de ações nobilitantes, e não somente para a convivência”²⁷⁵. Contudo, há diversas formas de governos e, por conseguinte, diversas teleologias, pois cada comunidade estabelece para os seus cidadãos uma teleologia. Todavia, a teleologia mais elevada é aquela que é natural, aquela que justifica a própria vida da *Pólis*. Essa teleologia é um bem final, um bem autossuficiente. Nesse sentido, a teleologia natural da *Pólis* só pode ser a *eudaimonia*, pois ela é o bem a que todos aspiram, e é um bem em si mesmo, a exemplo da *Pólis*, ela é um bem autossuficiente. Assim, a forma de governar deve estar vinculada ao *télos* da comunidade política, ou seja, a forma de governar deve ser de acordo com o que é desejável para os cidadãos. Toda investigação legítima sobre a melhor forma de governo deve começar por saber o que é desejável aos cidadãos de uma determinada *Pólis*.

Quem quiser realizar de maneira conveniente uma investigação sobre a melhor forma de governo, deverá necessariamente decidir primeiro qual é o

²⁷⁴CENCI, op cit, p. 83.

²⁷⁵Pol 1281 a.

modo de vida mais desejável para os habitantes da cidade, pois enquanto houver incerteza a propósito deste ponto também haverá incerteza quanto a melhor forma de governo. Com efeito, é de esperar que os cidadãos que têm a melhor forma de governo possível nas condições que lhes são peculiares vivam da melhor maneira, desde que nada de excepcional aconteça. Logo, cumpre-nos chegar primeiro a um acordo, digamos assim, quanto a vida mais desejável para todos; depois decifraremos se a mesma vida, ou outra, é a vida mais desejável tanto para a comunidade quanto para os indivíduos que a constitui²⁷⁶.

A investigação sobre o melhor modelo de vida foi feita por Aristóteles no Livro I da *Ética a Nicômaco*, onde investigou as diversas opiniões sobre o melhor bem para a vida humana. Era preciso determinar esse bem teleológico da vida humana para poder estabelecer uma constituição comprometida com ele. Assim, não há dúvida para Aristóteles que a melhor constituição, é aquela que promove a maior felicidade, e a cidade, conforme esta constituição será o resultado e uso perfeito das qualidades morais²⁷⁷. *Contudo, a tarefa primeira da legislação é fazer com que os indivíduos tenham essas qualidades morais para poderem ser felizes*. Esta legislação deve promover a produção do bem na cidade, e para que isso aconteça, é fundamental a educação.

A educação, como projeto de formação do homem para a produção do nobilitante, deve ser assumida pela comunidade política como algo fundamental para que os cidadãos formem uma comunidade de amigos, vivendo de forma harmônica, orientados sempre pelo melhor. A educação, portanto, possui uma dimensão política em duplo sentido, uma porque ela é fundamental para formação dos bons cidadãos e, outra porque ela é um projeto coletivo que tem por *télos* o desenvolvimento da natureza racional e social do homem em vistas ao bem coletivo. Segundo Barreira, “a constituição é a forma da cidade, aquilo porque é assegurada a sua identidade”, nesse sentido, a constituição revela o ideal de vida assumido por uma determinada cidade. *Se a Pólis deseja para os seus cidadãos uma vida nobilitante, a sua constituição deve ser conforme esse ideal*. Portanto, entre o ideal previsto na constituição e a realização desse ideal na vida prática da *Pólis*, está a educação.

A educação para Aristóteles deve ser um processo de melhoramento da natureza humana, deve ser uma arte de preparar o homem para a vida coletiva, e nessa vida os homens devem saber direcionar suas ações pelo o que se deve desejar e como se deve desejar. A

²⁷⁶Pol 1323 a.

²⁷⁷Cf.Pol 1332 a.

educação, então, deve harmonizar sensibilidade, desejo, emoções com a razão e tudo isso como o *télos* social. Neste sentido, Aristóteles fala de uma *paidéia* onde os indivíduos são educados em todas as suas dimensões, “não se deve dirigir a educação num sentido único, ou mais num sentido que nos outros”²⁷⁸. O homem educado em todas as suas dimensões saberá viver bem com os seus semelhantes e saberá construir uma vida feliz tanto para si como para a cidade. Aliás, Aristóteles não concebe uma felicidade privada isenta da felicidade pública. Contudo, para que a educação seja esse processo de construção do homem, ela deve ser a primeira preocupação do legislador de uma *Pólis* virtuosa. Desse modo, é imprescindível que os legisladores investiguem como formar os seus cidadãos para as virtudes cívicas.

3.2.1 O *ergon* essencial do Legislador.

O sistema político que Aristóteles desenvolve como ideal é um sistema do tipo aristocrático. Todavia, essa aristocracia não é uma elite intelectual, ou uma elite detentora de riquezas, mas é, antes, uma aristocracia moral, formada por homens de disposição moral firme, capaz de saber governar em função do todo. Nesta aristocracia, não há diferença natural entre os cidadãos que ora são governados e ora são governantes. Todos os cidadãos, nessa comunidade são iguais e preparados virtuosamente para mandar e obedecer, e isso possibilita a alternância do poder governar a *Pólis*²⁷⁹. Esta aristocracia é formada por homens livres e iguais e, portanto, homens educados e, ainda, é uma aristocracia formada por homens que deliberaram viver como amigos e por homens que reconheceram que somente numa *Pólis* virtuosa é possível a felicidade coletiva.

Aristóteles assumiu um modelo de educação pública onde todos devem ser educados tanto para obedecer como para mandar. A educação está na esfera pública, ela consolida o ideal de vida da *Polis*, pois ela, na visão de Aristóteles, deve ser uma práxis e esta só é possível de ser realizada na esfera pública. Contudo, pode-se dizer que o *télos* político da educação é a excelência moral dos cidadãos, assim, diz Aristóteles, “os alunos devem ser educados para a excelência na vida pública”²⁸⁰. Como a *Pólis* é esse espaço público organizado, ela depende do legislador para poder apontar o *télos* a ser alcançado. Nesse

²⁷⁸Pol 1338 b.

²⁷⁹VERGNIÈRE, opcit, p. 187.

²⁸⁰Pol 1341 a.

sentido, só saberá o que se deve atingir os cidadãos, aqueles que já praticam o ideal de vida nobilitante, de forma que, o legislador deve ser, antes de mais nada, um homem virtuoso para poder governar em função da virtude. Assim, o legislador deve estar atento às qualidades morais dos cidadãos para que a *Pólis* não seja apenas um espaço de convivência, ou de alianças, mas espaço do bem viver. É o que se lê:

Por outro lado, todos aqueles que têm interesse num bom governo dão a devida consideração à virtude e ao vício em suas cidades. É claro, portanto, que qualquer cidade digna desta designação e que não seja cidade apenas no nome, deve estar atenta às qualidades de seus cidadãos, pois de outra maneira a comunidade se torna uma simples aliança, diferindo apenas na localização se comparadas às alianças propriamente ditas, pois nestas as cidades participantes são separadas umas das outras²⁸¹.

O legislador deve, então, cuidar da educação com responsabilidade, pois é ela que possibilitará a existência de virtudes dentro da *Pólis*. Segundo Aristóteles, o legislador tem culpa quando a cidade não consegue alcançar a boa vida²⁸², é dele a tarefa de desenvolver uma *paideia* para a cidade. Dessa maneira, a educação é uma atividade formativa dos cidadãos, oriunda de um projeto político assumido pela *Pólis*, e que é produto de uma investigação sobre a melhor forma de viver e sobre como alcançá-la coletivamente. Assim, aquele que assumir a tarefa de legislar, não pode ser alguém que não tem uma vida virtuosa, pois só é capaz de direcionar para as virtudes aqueles que por elas já são direcionados. Logo, o legislador deve possuir as virtudes individuais (as adquiridas por meio dos hábitos), as virtudes dianoéticas (as adquiridas por meio do ensino) e a habilidade política.

A qualidade do bom legislador está em referência à qualidade do bom cidadão e somente numa *Pólis* formada por homens virtuosos poderá ser governada por um bom legislador. Assim, *havendo bons cidadãos, haverá também bons legisladores*. A educação para a excelência na vida pública é, por assim dizer, uma educação que forma tanto os cidadãos como os legisladores para a boa vida. Nesse sentido, ela deve ser pública, pois como o *télos* da vida é comum, a educação que visa esse *télos* também tem que ser em comum²⁸³. Desse modo, a educação do governante deve, em certa medida, ser a mesma do governado,

²⁸¹Pol 1281 a.

²⁸²Cf. Pol 1334 a.

²⁸³Cf. Pol 1337 a.

pois não há diferenças tão grandes entre aqueles que são livres. “Todavia, que a excelência de um cidadão ou a de um governante é a mesma que a do melhor dos homens”²⁸⁴.

No começo do Livro II da **Ética a Nicômaco**, cujo tema específico é a análise da virtude moral, há uma importante referência à função do legislador para a educação moral da *Pólis*: “Os legisladores formam os cidadãos habituando-os a fazerem o bem; esta é a intenção de todos legisladores; os que não a põem corretamente em prática falham em seu objetivo, e é sob este aspecto que a boa constituição difere da má”²⁸⁵. Pode-se, com Aristóteles, dizer que o *ergon* do legislador é formar os cidadãos para o exercício da virtude. Assim, “a educação dos jovens requer uma atenção especial do legislador, pois a negligência das cidades a este respeito é nociva aos respectivos governos”²⁸⁶. Se os jovens não são educados para a excelência moral pública, todo o corpo social será afetado por essa negligência.

O legislador deve ter um conhecimento acerca das partes da alma e suas respectivas atividades para poder governar os cidadãos segundo o critério do melhor. Este critério permite uma hierarquização dos bens, das escolhas, em virtude do melhor, assim, pode-se fazer o menos bom como percurso inicial para chegar ao melhor. O menos bom só pode ser realizado se ele é o meio para o melhor. Assim, há um menos bom na parte da alma, a parte desejanse, que deve ser conduzida ao melhor, ou seja, a parte racional. Da mesma forma, a vida na convivência mútua deve ser regida por esse critério, pois, por exemplo, se faz a guerra para chegar à paz, se faz negócios para chegar ao lazer, e coisas necessárias e úteis para chegar ao ótimo²⁸⁷. Dessa maneira, é de suma importância que os legisladores estabeleçam o melhor para que o menos bom não seja buscado como fim em si mesmo. Seguindo esse critério, *pode-se dizer que a educação não pode ser bem sucedida na Pólis sem que seu tēlos seja conhecido*. Assim, *não basta priorizar a educação, antes é preciso saber em função de que se deve educar*.

A constituição lacedemônica é um exemplo, para Aristóteles, de uma *Pólis* onde a educação foi priorizada, mas que o legislador não soube definir o *tēlos* mais elevado para a educação dessa cidade. Nesta cidade, a educação era pública e havia uma constituição pertinente a ela²⁸⁸. Pode-se dizer que o que é comum a todos nessa cidade era aprendido em comum e seguia uma legislação. Embora, seja louvável a preocupação dos lacedemônios com

²⁸⁴Pol 1333 a.

²⁸⁵EN 1103 b.

²⁸⁶Pol 1337 a.

²⁸⁷Pol 1333 a.

²⁸⁸Cf. Pol 1337 a.

a educação das crianças, eles não tinham um *télos* nobre para essa educação. Nesta cidade, o *télos* da educação era a preparação para a guerra, era um *télos* militar. Aristóteles advertira que “não se deve considerar uma cidade feliz e elogiar um legislador porque ele preparou os cidadãos para exercer o domínio sobre seus vizinhos”²⁸⁹.

Os lacedemônios não podem ser elogiados quanto ao *télos* da sua *paidéia*, pois a guerra não pode ser um fim em si mesma, ela é, em caso de necessidade, o bem menor que deve estar em função de outro bem, que neste caso é a paz. Dessa forma, eles

não estruturaram suas constituições com vistas ao melhor objetivo nem elaboraram suas leis e seu sistema educacional visando a todas as qualidades morais, inclinaram-se grosseiramente no sentido das qualidades úteis e mais propícias ao ganho. [...] eles perderam a oportunidade de viver bem, pois educaram apenas para as coisas úteis, ou seja, o domínio e a guerra²⁹⁰.

Além do erro quanto ao *télos* da educação, os lacedemônios também erraram no método pedagógico, pois exageravam nos exercícios físicos e tornaram as crianças brutais²⁹¹. Logo, “a primazia está com o sentimento de nobreza e não com a brutalidade animaléscia, pois não é um lobo ou qualquer outra fera que enfrenta perigos nobilitantes, e sim um homem de caráter nobre”²⁹².

Posto tudo isto acerca do erro dos lacedemônios, pode-se perguntar sobre o que realmente deve ser ensinado aos cidadãos numa *Pólis*. Uma vez descoberto isto, o legislador deve se esforçar para que todos os cidadãos sejam educados afim de que obtenham o melhor bem. Não resta dúvida de que a melhor vida para Aristóteles é aquela que possibilita a boa convivência, aquela que permite o desenvolvimento da natureza humana como política e racional, aquela vida que possibilita autossuficiência, pois nada se deseja para além dela. Essa vida é uma espécie de atividade, de exercício, de ação, onde estão envolvidas uma sensibilidade educada e uma razão reta. Contudo, essa vida está por ser feita, construída; daí é *uma empreitada singular da Pólis, na sua condição de ser lócus de realização da natureza humana, promover uma educação para fazer acontecer este estilo de vida harmônico, equilibrado, nobilitante e feliz.*

²⁸⁹ Pol 1333 b.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Cf. Pol 1338 b.

²⁹² Ibidem.

Os lacedemônios erraram por ensinar as crianças, com prioridade, as coisas úteis à cidade e, por isso, negligenciaram a boa vida, pois não instruíram as crianças para o exercício da virtude política que deveria ser a finalidade da cidade, assim como da educação. Com isso, Aristóteles não está desmerecendo uma educação que visa o útil à sociedade, mas está alertando para o fato de pôr o útil imediatista acima do absolutamente necessário, ou seja, colocar a educação a serviço da produção de algo que está para fora do próprio homem, distanciando-a do produzir o próprio homem. Nesse sentido, um legislador que não visa a uma educação prioritariamente moral dos seus cidadãos, está, por esse curso, formando trabalhadores esvaziados do *télos* mais elevado da vida humana.

3.2.2 As leis como pedagogia moral.

Ao investigar as 158 constituições das diversas *Póleis* (plural de *Pólis*), Aristóteles buscou compreender quais as coisas que de fato fazem uma cidade ser considerada feliz e, como vimos, as virtudes dos cidadãos tornam eles e a cidade felizes. No exame dessas constituições, Aristóteles buscou primeiro descrever a forma mais eminente da constituição reta, ou seja, buscou apresentar, como de costume, os princípios gerais que uma constituição deve conter para ser considerada reta. As leis devem orientar toda a vida humana, os negócios, os matrimônios, a idade correta para a procriação, a educação dos filhos e os meios para alcançar a *eudaimonia*. Dessa maneira, “uma constituição é o ordenamento de uma cidade”²⁹³, ela revela a identidade da *Pólis*, pois ao legislar sobre a vida dos indivíduos, a constituição pode ao não orientar esse indivíduo ao que é melhor. Portanto, o critério para saber se uma constituição é reta ou não é se ela foi estruturada tendo em vista a vida mais perfeita. Ainda, segundo Aristóteles, “a constituição é o próprio governo”²⁹⁴, ou seja, ela tem força imperativa sobre as vidas particulares, alíás, o princípio de precedência da *Pólis* sobre os indivíduos fundamenta a força da constituição sobre as vidas particulares.

Para Aristóteles é imprescindível que a vida humana seja orientada pelas leis, contudo, deve-se considerar que os indivíduos não devem obedecer às leis por medo da punição, ou seja, eles não devem agir de um determinado modo para não serem punidos. Segundo Barrera, “nada mais estranho ao pensamento aristotélico que a ideia de lei como garantia de direitos. Ao contrário, a lei, e especialmente a lei constitucional, é para o

²⁹³ Pol 1278 b.

²⁹⁴ Ibidem.

Estagirita uma questão de pedagogia moral pública”²⁹⁵. Neste sentido, as leis devem educar os cidadãos para a perfeição moral. Não se trata de um legalismo em que os indivíduos devessem cumprir as leis e por isso serem louvados, ao contrario, é antes uma internalização e uma aceitação daquilo que está sendo proposto pelas leis. Ser orientado pelas leis não significa, na visão de Aristóteles, perder a individualidade ou a ‘liberdade’, pois o indivíduo, assim como as partes de um todo, só pode ser compreendido no todo e quanto mais no todo ele estiver inserido mais indivíduo ele será, uma vez que é no todo que ele encontra a sua identidade e é no todo que pode realizar seu *télos*.

Ainda, a unidade substancial entre ética e política é de tal forma em Aristóteles que tudo aquilo que diz respeito às coisas práticas - as coisas que envolvem escolhas - deve ser orientado pela ética que constrói o indivíduo moralmente e pela política que como ciência arquitetônica, dá aos indivíduos a condição de construírem juntos a eudaimonia. Nessa unidade de ética e política encontra-se o sentido das leis, ou seja, “²⁹⁶as leis devem contribuir para a formação de uma ordem política concebida como um todo moralmente aperfeiçoado”. As leis como instrumento político, desvinculadas de uma ética, não passam de força coativa e repressiva e, por isso, elas não são retas. Por outro lado, as leis vinculadas à ética e elaboradas em função do que é considerado o melhor para todos, torna-se educação moral. Assim, para Aristóteles, as leis sem a ética passam a ser um convênio, ou “na frase do sofista Licafron, uma garantia de justiça recíproca, e já não se destinam a fazer com que os cidadãos sejam bons e justos”²⁹⁷.

As constituições retas fazem surgir cidadãos éticos, pois com o suporte das leis as virtudes encontram um cenário apropriado para o seu desenvolvimento. Principalmente no momento inicial da educação da criança, as leis exercem grande influência sobre a sua formação, pois enquanto as crianças estão sob o domínio das sensações cegas, as leis são como que faróis para a sua educação. É por isso que a educação familiar deve ser orientada pelas leis que expressam o ideal de vida de todos. Dessa maneira, é imprescindível que o objetivo da educação não seja o de educar o indivíduo para a família, mas sim para a *Pólis*. Além do mais, os pais educam seus filhos com muita mais facilidade do que a *Pólis*, pois a autoridade do lar é uma autoridade fundada em lanços sanguíneos, “pois os filhos demonstram, inicialmente, uma afeição natural em relação aos pais e a disposição de

²⁹⁵ BARRERA, opcit, p. 69.

²⁹⁶ BARRERA, opcit, p. 70.

²⁹⁷ Pol 1281 a.

obedecer-lhes”²⁹⁸. Como a família é parte de um todo, a educação familiar deve ser em conformidade com os interesse de todos. Isso resultará em indivíduos predispostos a reconhecerem nas leis retas o que elas pretendem, ou seja, seu *télos* e, assim, obedecê-las, pois adquiriram a virtude, e por essa faculdade reconhecem nas leis retas o melhor.

Essa harmonia entre educação familiar e educação pública faz com que coincida no indivíduo hábitos adquiridos e refletidos com o interesse de dirigir-se em função do bem de todos. Nesse sentido, o legislador precisa ser alguém capacitado, pois ele deve ser esse indivíduo onde ética e política estejam coincidindo. Ele deve ser um indivíduo cultivado, fruto de uma educação prevista por uma constituição reta, que exprime tanto na vida privada como na vida pública uma integridade moral. Contudo, essa integridade moral não é produzida pelo ímpeto da lei, pois se assim fosse, haveria uma dicotomia no indivíduo, pois enquanto está sob os olhos da lei, ele agiria de uma determinada forma, já na ausência da lei, ele agiria de outra.

A educação deve preparar os indivíduos para agir sempre em função do que é nobilitante, e quando a lei possui também esse ideal, ela não é um peso para os indivíduos, já que ela não é compreendida, por eles, como obrigação, mas como auxílio para se atingir a melhor vida. Dessa maneira, “o homem virtuoso está muito afastado deste estado de espírito (da obrigação): quer obedeça, quer decida, age porque é belo; não busca, pois, evitar o mal, mas preparar e gerar bens”²⁹⁹. Assim, a famosa expressão latina *duralexsedlex*³⁰⁰ não faria sentido para o homem cultivado segundo o entender de Aristóteles.

Como ciência arquetônica, a **Política** deve investigar a maneira como os cidadãos podem se tornar virtuosos. Assim como o conhecimento arquetônico é um tipo de conhecimento estratégico e diretivo, assim também deve ser o conhecimento da Política³⁰¹. Este conhecimento arquetônico, pela sua natureza de ordenamento, promoverá uma educação estratégica que visa a fazer coincidir nos indivíduos o bem particular e bem da *Pólis*. Todavia, na impossibilidade de coincidência, o bem da *Pólis* deve prevalecer sobre o individual; se o indivíduo, nesse caso, for alguém que adquiriu, por bons hábitos, a capacidade para investigar o que é melhor, deliberará de forma satisfatória em função do bem da *Pólis*, pois este foi reconhecido, por ele, como um bem nobilitante e digno de escolha.

²⁹⁸ EN 1180 b.

²⁹⁹ VERGNIÈRE, *opcit.*, p. 188.

³⁰⁰ Pode ser traduzida como: a lei é dura mas tem que ser cumprida; exprime a ideia de lei como peso.

³⁰¹ EN 1094 a.

O bem humano é, na verdade, o mesmo para um indivíduo e para a cidade. Contudo, é evidente que alcançar e preservar o bem de uma cidade é algo maior e mais completo. Ainda que seja satisfatório para uma pessoa assegurar o seu próprio bem, será mais nobre e mais devido assegurá-lo para uma cidade³⁰².

Para Aristóteles é muito difícil educar as pessoas de forma correta desde crianças se não houver leis retas que promovam essa educação. Em outras palavras, *será muito difícil fazer acontecer o homem virtuoso na Pólis sem o auxílio de leis que exercem sobre os indivíduos um papel similar a de um educador*. Dessa maneira, as virtudes, sobretudo, as virtudes da bondade, da justiça, da boa deliberação, estariam comprometidas numa *Pólis* que não investigasse o modo de tornar os cidadãos virtuosos e que não transformasse os princípios desta investigação em leis retas.

Antes que alguém possa adquirir a bondade, há um sentido em que ele deve já ter um caráter propício, um caráter que é atraído pelo que é nobre e que repulse o que é vergonhoso. Mas é difícil para as pessoas ter uma educação correta em direção à bondade desde a infância se elas não são educadas por leis que a promovam. [...] assim, é através de leis que a sua educação e os padrões de comportamento devem ser orientados, uma vez que aquele tipo de vida não será um peso para elas se forem acostumadas a isso³⁰³.

O não seguir as leis numa comunidade política comprometida com o bem viver é um vício moral, fruto de uma deformação do caráter e isso é característico nas pessoas que não se permitiram ser formadas, ou seja, nas pessoas que não foram cultivadas por um processo pedagógico comprometido com as virtudes, enquanto que, seguir as leis retas é algo que expressa a boa formação da pessoa. Além do mais, desobedecer a lei é ser antissocial, o que é prejudicial à *Pólis* e, por conseguinte, ao próprio indivíduo.

3.3 Praxiologia da educação

A educação está ligada à ética e à política; sendo elas ciências práticas, a educação por estar estritamente ligada a elas também é uma atividade prática, pois sendo o objetivo da ética

³⁰² EN 1094 b.

³⁰³ EN 1179 b.

e da política fazer surgir cidadãos com excelência política, a educação é o meio pelo qual isso pode ser feito. Ao falar de uma *praxiologia*³⁰⁴ da educação, está se falando sobre a maneira de como o homem pode ser guiado pela educação para atingir seu fim último. A atividade educacional refere-se, então, a uma práxis, a uma ação de melhoramento da natureza humana em harmonia com o ideal da *eudaimonia*.

A preocupação de Aristóteles com os meios que permitem ao homem tornar-se virtuoso faz surgir um método pedagógico atrelado à *eudaimonia*; neste, a educação consiste em preparar o homem para realizar na *Pólis* seus potenciais. Logo, *a educação refere-se a uma técnica de cultivar o homem por meio da imitação e da reflexão para torná-lo um agente moral*. Como, na visão de Aristóteles, não se torna algo apenas por saber o que é (conhecimento teórico), mas por praticar (conhecimento prático), a educação vincula-se à práxis no sentido de ser ela a plasmadora do indivíduo moral. Nesse sentido, está essencialmente vinculada à educação a ideia de ação. Aliás, o próprio vocábulo educação, etimologicamente falando, traz em si a ideia de ação, de movimento. Educação vem do termo grego *agôgê* (educação), que provém do termo *agô* (transportar, conduzir, guiar) dessa maneira, a educação significa um movimento que se realiza num âmbito institucional³⁰⁵.

Há uma passagem na **Ética a Nicômaco** que se considera ser capital para compreendermos a *praxiologia* da educação.

As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as – por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citarista tocando cítaras; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, corajosos agindo corajosamente. Esta asserção é confirmada pelo que acontece nas cidades, pois os legisladores formam os cidadãos habituando-os a fazer o bem; esta é a intenção de todos os legisladores; os que não a põem corretamente em prática falham em seu objetivo, e é sob este aspecto que uma boa constituição difere da má³⁰⁶.

Saltam aos olhos da *supra cit* que a educação está na perspectiva da ação e, portanto, há um movimento inserido nela, pois só torna-se algo por meio da prática, do fazer; assim, *o fazer precede o tornar-se e o tornar-se inicia-se no fazer*. Seguindo esta ideia, pode-se dizer que a educação começa por um fazer, por um hábito, cuja finalidade específica é formar o

³⁰⁴ Termo utilizado por Hourdakís que significa atividade, prática da educação na sua empreitada de forma os indivíduos.

³⁰⁵ Cf. HOURDAKIS, op cit, p. 89.

³⁰⁶ EN 1103 b.

homem em todas as suas dimensões para viver bem na *Pólis*. Nesse sentido, a ação, por ser um movimento exclusivamente humano e indispensável para o desenvolvimento da sua natureza, a educação, por esse mesmo motivo, devem primeiro preparar o homem para o agir e depois para o produzir. Dessa forma, é fundamental começar o processo de formação das crianças pelo fazer. Assim, não se é construtor porque se domina todo o processo da construção, mas unicamente por saber fazer a construção³⁰⁷. Nesta ótica, a educação é uma ação de construção do homem, fazendo com que, no primeiro período do processo educativo, ele comece por fazer e depois evoluir racionalmente para a inteligência dos hábitos arraigados, e dessa maneira, será educado aquele que aprendeu unir hábitos e razão na ação³⁰⁸.

A pedagogia do fazer-aprender nos remete à necessidade de fazer surgir nas crianças uma práxis nobilitante, embora elas não saibam dar razões para essa práxis, elas saberão fazer por imitação. Assim, a imitação constitui uma pedagogia destinada à fase da criança em que prevalece o desejo, o impulso, as emoções. Como a razão ainda não está desenvolvida nela, é preciso que ela seja educada pelo que vê, pelo que acontece diante de seus olhos. Nesse caso, a imitação torna-se pedagogia que prepara a criança para ouvir a voz da razão, quando esta estiver desenvolvida. Assim, esse primeiro momento da pedagogia educativa das crianças pode ser chamado de pedagogia do olhar e este capacita a criança para a pedagogia do ouvir.

Contudo, o *fazer* da educação não é um fazer como o da *poíesis*, uma vez que nela o que se faz não incide sobre o ser de quem fez, ou seja, há uma distância intransponível entre o feito, o realizado, e o agente deste fazer. Por outro lado, no caso de um fazer no sentido de uma práxis, o produto da ação coincide com o agente, pois o fazer da práxis é fazer, inicialmente uma reprodução, e, aos poucos, é um autofazer-se. Ao distinguir *poíesis* de práxis, Aristóteles quis delimitar o campo de duas ciências voltadas para o fazer, pois fazer um produto autônomo do agente é próprio da *poíesis*, enquanto o fazer da práxis é um fazer indivíduo, neste sentido a práxis não é apenas ação, mas também indivíduo realizado na ação³⁰⁹. Apesar de serem tipos de ações diferentes, a práxis e a *poíesis* têm em comum o fazer. Na arte, o produto da ação é independente do agente, *já na práxis o produto (ação) coincide com o próprio agente*. O elemento comum entre elas é a atividade do fazer, no caso da arte faz-se um produto, um artefato, por meio da *technê*, já no caso da *práxis* faz-se o próprio homem também por meio de uma *technê* chamada educação.

³⁰⁷Cf. EN 1103 b.

³⁰⁸Cf. Pol 1334 b.

³⁰⁹Cf. EN 1140 b.

Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer e agir são coisas diferentes (quanto a esta distinção, mesmo as nossas obras destinadas ao público são confiáveis); assim, a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir³¹⁰.

Hourdakis salienta que Aristóteles utiliza o verbo fazer tanto para o legislador, que deve enraizar virtudes na alma dos homens, fazer cidadãos virtuosos por meio dos hábitos, modificando seus costumes, como para a educação, que faz dos cidadãos homens de bem e põe as crianças no caminho certo³¹¹. Seguindo a compreensão de Hourdakis, pode-se dizer que o legislador faz o homem na medida em que elabora leis educacionais que visam a uma formação humanística correta do homem, ou seja, uma educação voltada para desenvolver todas as suas potencialidades, respeitando a natureza de cada uma delas em relação à divisão da alma, e aplicando, a cada faixa etária, um método pedagógico apropriado. Contudo, o processo deve ser *teleológico* e crescente, pois uma educação sem um *télos* que segue a natureza tanto humana quanto da *Pólis* é algo amórfico e sem vida. Ainda, educação não pode ser um projeto político que negue a natureza humana, natureza racional e política, estruturada por Aristóteles na tricotomia da alma. Nesse sentido, faz-se necessário, como dissera Aristóteles, o legislador conhecer bem esta tricotomia para poder estabelecer leis de acordo com a natureza humana³¹².

A praxiologia da educação refere-se, então, ao modo de fazer o homem, ao modo de cultivá-lo. Como a educação deve visar a uma formação integral do homem, uma vez que, “não se deve dirigir a educação num sentido único, ou mais num sentido que nos outros”³¹³, deve-se compreender que a educação instrui o homem em todas as suas dimensões e, como há sempre uma hierarquia nas coisas, assim também deve haver uma hierarquia na educação. Desse modo, o homem é cultivado pelos hábitos para poder ter a disposição de caráter que permite, a parte menor da alma, a concupiscente, ouvir a razão e assim ser guiado pelas virtudes em todas as suas ações. Como se trata de uma educação para o bem agir, não soa com estranheza o fazer-aprender proposto por Aristóteles. Na verdade, este fazer-aprender revela a fisionomia tanto da ética, como da política e, por conseguinte, da própria educação. Trata-se de um fazer o que é ético, um ético não individual, mas político, pois o fazer só é

³¹⁰EN 1139 b.

³¹¹HOURLAKIS, op cit, p. 69.

³¹²Cf. Pol 1333 a.

³¹³Pol 1338 b.

possível na *Pólis* e, assim, cabe a ela determinar como o fazer pode ser feito. A educação é fundamental para fazer acontecer o que foi investigado pela ética-política. Logo, a praxiologia da educação tem por essência o fazer acontecer o homem segundo o critério do melhor estabelecido pela ética-política.

A praxiologia da educação, entendida como um fazer o homem virtuoso, requer um exame do movimento (κίνησις / kinêsis), pois onde há a possibilidade de mudança, há, também, o movimento que conduz à mudança. Sendo a educação uma atividade que produz mudanças na pessoa e na *Pólis*, ela coaduna-se com o movimento. Nesta ótica, Höffe diz que “o movimento não apenas está no centro da filosofia aristotélica da natureza, mas também desempenha um papel importante na ética e na política”³¹⁴. O sentido do movimento na ética e na política está em referência ao fato delas serem ciências sobre aquilo que é variável, pois elas não tratam de um absolutamente permanente, como em Parmênides, o que inviabilizaria a mudança, mas também não se trata de um absolutamente novo, como em Demócrito, pois se assim fosse elas não poderiam ser um tipo de ciência. Como Aristóteles tomara para a sua filosofia das coisas humanas o ideal de equilíbrio, de *meson*, ele assumiu a ideia da permanência de Parmênides e da mutabilidade de Demócrito. Porém, não é um assumir em absoluto, mas relativamente, ou seja, há elementos de permanência e elementos de mutabilidade no ser, pois esse ser será sempre um devir. O movimento refere-se ao que muda e ao que se transforma, contudo, ele ocorre no ser, transformando-o não em outro ser, mas nele mesmo, ou melhor, o movimento ocorre como desdobramento da própria natureza do ser, natureza esta que constitui a sua essência.

A partir do que foi considerado, pode-se dizer que o movimento é aquilo que se realiza numa matéria (ύλη / hylê), ou seja, é mudança sofrida pela matéria. Segundo Höffe, o conceito aristotélico de movimento abrange quatro classes de movimentos: o que (substância), como (qualidade), quanto (quantidade) e onde (lugar). Na observação da educação como um processo de mudança que envolve movimento, pode-se compreender que as quatro classes de movimentos estão presentes na educação. Assim, o abstracto para o movimento de mudança é o sujeito a ser educado, o como refere-se à pedagogia, o método; o quanto refere-se ao conteúdo e a idade certa das crianças para o seu aprendizado e, por fim, o onde refere-se à abrangência da educação, pois refere-se à *Pólis*, lugar de realização da *eudaimonia*. Além do mais, se tomarmos composto matéria-forma para falar de um indivíduo na

³¹⁴HÖFFE, op cit, p. 100.

sua dimensão corpórea e espiritual, encontrar-se-á a unidade antropológica necessária para a compreensão do homem a ser educado, ou seja, o hilemorfismo (unidade entre a alma e o corpo) possibilita à educação uma macrovisão do homem a ser educado, pois ela não se destina a uma parte do homem, mas ao homem como um todo, ao homem na sua unidade antropológica.

Os compostos alma-corpo, razão-sensibilidade, precisam ser educados em respeito à natureza de cada uma dessas partes, assim a natureza da sensibilidade, ou das emoções (como falado anteriormente) é uma natureza essencialmente impulsiva; já a natureza da razão é essencialmente diretiva. Como a sensibilidade precede a razão no desenvolvimento da criança, ela deve ser a primeira a ser educada; da mesma forma, como o corpo precede a razão na geração, a educação para o corpo deve prescindir a educação para a razão. Contudo, o movimento nestas partes componentes do homem é um movimento teleológico, pois a educação dos apetites está como pré-requisito para a educação da razão, da mesma forma, os exercícios físicos estão como pré-requisitos para o desenvolvimento da parte espiritual. No segundo capítulo da investigação, foi visto, também, que há um movimento ascendente nas primeiras formas de associações, movimento tal que culminou na forma mais elevada de associação, a *Pólis*. Ainda mais, este movimento também está presente na forma mais elementar de associação, a família, pois há um movimento natural que conduz o homem à mulher.

Naturalmente, o movimento existente nas coisas humanas não é o mesmo existente na *physis*. Enquanto o primeiro é um movimento de mudança que envolve *lógos*, deliberação, o segundo é espontâneo, acontece por si mesmo. Contudo, o movimento que se está conclamando para a educação é um movimento que envolve *lógos*. A premissa conclusiva desta consideração é: *a educação é um movimento de mudança que envolve o empenho humano*. Obviamente, na cosmovisão da filosofia aristotélica, o empenho humano refere-se a um duplo empenho, um do próprio sujeito a ser educado e outro da *Pólis* que é a *magna matter*(a grande mãe) deste indivíduo.

Na Metafísica, o movimento fora apresentado como algo que surge por causa da privação, da carência³¹⁵, assim o sujeito ou *abstracto* da educação é alguém privado daquilo que a educação quer nele incorporar. Contudo, o elemento da privação não pode ser entendido como um vazio ou algo totalmente desprovido do que a educação quer nele

³¹⁵ Cf. Mat XII 1-2.

desenvolver. A privação refere-se a algo que ainda não é o que pode ser, em palavras do Estagirita, é a potência que ainda não foi atualizada. Contudo, o movimento é algo que ocorre entre uma potência presente e um ato ainda ausente, ele é, então, algo que ocorre entre a privação e a atualização. A privação refere-se a uma natureza privada do empenho humano, enquanto o ato refere a uma natureza desenrolada pelo empenho humano. *Aqui se encontra o singular sentido da educação em Aristóteles, ou seja, o de preenchimento do que falta na natureza humana*³¹⁶.

Na Política, Aristóteles apresenta uma cidade ideal que está em constante movimento, e seguindo este movimento está a educação. A cidade sofre mudanças de costumes, está sujeita a revoluções, as leis são passíveis de reformulações, os cidadãos podem se comprometer mais ou menos com a cidade, enfim, a *Pólis* não é um tipo de cidade estática. Todavia, essas mudanças devem ser feitas com prudência e sem excesso, para que a *Pólis* não seja enfraquecida³¹⁷. Segundo Hourdakís há uma cínese³¹⁸ na *Pólis* e, por conseguinte, a educação deve seguir essa cínese. As mudanças possíveis na *Pólis* não se referem ao seu *télos*, pois este é algo natural posto pela própria natureza na *Pólis*; as mudanças, portanto, referem-se aos meios para se atingir esse *télos* final que é a *eudaimonia*. Assim, a *praxiologia* da educação é uma atividade em cínese, por isso, os legisladores não podem esquivar-se da tarefa de ser um investigador dos melhores meios para educar os cidadãos para o melhor fim.

Corroborando a ideia apresentada, tem-se o exemplo da medicina, aliás, Aristóteles constantemente toma a medicina para exemplificar uma ideia, pois a medicina é uma atividade também de movimento, ou seja, um movimento que inicia na privação. “O bem buscado pela medicina é a saúde”³¹⁹, a privação deste bem é a doença; a medicina então atuará sobre a privação (doença), buscando o bem ausente (a saúde). Contudo, o bem buscado não será um bem efetivado se o paciente não tiver uma predisposição para adquiri-lo pelos meios da medicina. Além disso, os médicos devem ter um duplo conhecimento: o conhecimento da privação e da saúde, pois sua atividade consiste em remover a privação para tornar o paciente saudável. A partir dessa cosmovisão da medicina, Aristóteles vai propor que a ciência política seja uma forma de medicina terapêutica para gerar a saúde da *Pólis*. Nesta atividade curativa, o médico é o legislador, os pacientes são os indivíduos privados de saúde, a terapia é o processo pedagógico, o remédio é a virtude, a saúde é a *eudaimonia*. Contudo,

³¹⁶Cf. Pol 1337 a.

³¹⁷Cf. Pol 1269 a.

³¹⁸ Cf. HOURDAKIS, op cit, p. 88.

³¹⁹ EN 1097 a.

para que o paciente tenha saúde de corpo e alma é precioso não apenas ouvir os médicos, mas realizar o que eles prescrevem; da mesma maneira, os homens são virtuosos na medida em que praticam atos virtuosos prescritos pela natureza política e racional, ou melhor, pela *Pólis* que é o lugar sem o qual não há desenvolvimento humano.

É correto, então, dizer que é mediante a prática de atos justos que o homem se torna justo, e é mediante a prática de atos moderados que o homem se torna moderado; sem os praticar ninguém teria sequer remotamente a possibilidade de tornar-se bom. Muitos homens não os praticam, mas se refugiam em teorias e pensam que estão sendo filósofos e assim se tornarão bons, procedendo de certo modo como pacientes que ouvem atentamente seus médicos, mas nada fazem do que lhes é prescrito. Da mesma forma que a saúde do corpo destes últimos não melhorará com este modo de tratamento, a saúde da alma dos primeiros não melhorará com a prática da filosofia³²⁰.

A *Pólis*, por meio da sua constituição, e por sua capacidade de prescrever o melhor para os cidadãos é causa motriz³²¹ para a educação virtuosa dos cidadãos. Por isso, a educação não é um projeto individual, mas um projeto político, pois é a *Pólis* que age sobre os indivíduos para educá-los para a vida política. Contudo, o indivíduo a ser educado é também causa motriz desse processo, pois ele também se empenha, exercita-se em função desse projeto político educacional. *Na condição de ser causa motriz para o seu próprio cultivo o homem não é um ser passivo nesse processo.*

Como visto, há dois modos de pedagogia no processo formativo do homem, um de uma pedagogia passiva, aquela que atua para formar hábitos e outro de uma pedagogia ativa, aquela que atua para formar a capacidade cognitiva. Assim, no momento da pedagogia ativa o educando não apenas recebe prescrições para a sua formação, mas ele próprio empenha-se nesse processo, e dessa maneira não é como paciente que ouve as prescrições médicas e não as pratica. No caso da pedagogia passiva, a família é diretamente causa motriz da instrução das crianças, porém, como a educação é um projeto político, ela, a família, é causa motriz em consonância com a *Pólis*.

Finalmente, a educação deve ser um projeto político fruto de um acordo acerca do como se deve educar e para que se deve educar. Como a educação é um movimento de

³²⁰ EN 1105 b.

³²¹ A causa motriz ou causa eficiente é uma das quatro causas que estão em referência ao mundo do devir. Ela é “aquilo de que provêm a mudança e o movimento das coisas: os pais são a causa eficiente dos filhos, a vontade é causa eficiente das várias ações do homem” (REALE, *opcit*, p. 33).

transformação, ela necessita de tempo para poder fazer com que a matéria bruta, a natureza humana, alcance a forma (*eidos*) que está ausente nela enquanto ato, mas que está presente enquanto potencialidade. Contudo, Aristóteles ao propor um modelo de educação para as virtudes, está entendendo que só por meio delas é que o homem se capacita para realizar na *Pólis* os seus potenciais de forma elevada, ou seja, de forma virtuosa. Todavia, esse processo de construção do homem só terá êxito se o homem na sua relação com o outro for alguém que age de forma ética. Neste sentido, a *eudaimonia* humana só acontece plenamente no espaço da *Pólis*, no espaço de crescimento e de efetivação de uma natureza trabalhada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo investigado com afinco as obras **Ética a Nicômaco** e a **Política**, ambas de Aristóteles, com o objetivo de encontrar nelas os princípios norteadores para a educação, chega-se a algumas considerações que se acredita que possam contribuir para repensar o *télos* do processo educativo. Contudo, ao estudar estas duas obras, ficou claro que Aristóteles não concebia nenhuma possibilidade de separação entre ética e política. Assim, ancorou-se a pesquisa na ética-política de Aristóteles e buscou-se apresentar a educação como processo de construção do homem, numa articulação entre a ética e a política. Todavia, a educação não foi um tema abordado por Aristóteles em uma obra específica, ou seja, não há nenhuma obra escrita exclusivamente por Aristóteles destinada a este tema. A educação é tema transversal na *Ética* e na *Política*. Contudo, dizer transversal não significa dizer o mesmo importante que a ética e a política, mas que ela, a educação, é a operária que assume a missão de formar o homem segundo ideais éticos e políticos.

As duas ciências práticas, *Ética* e *Política*, colocam o homem diante de dois princípios importantíssimos para a compreensão dele mesmo como sujeito ético e político: os princípios de causa eficiente e de causa final. A partir destes dois princípios, pode-se olhar a natureza como causa das coisas e, ao mesmo tempo, como aquela que imprime nas coisas um *télos*. Assim, observou-se que, no sistema filosófico aristotélico, as coisas não se dão fora de uma causa eficiente e final, pois elas existem segundo uma natureza própria e tendem naturalmente para um fim. Portanto, considera-se que as ideias de causa natural e finalismo possuem grande importância para a compreensão da *Ética* e da *Política*.

Considerando que todas as coisas que possuem existência possuem também um *télos*, pois a “natureza nada faz em vão”, Aristóteles observou que não apenas os seres irracionais possuem um *télos*, mas o homem também possui um *télos* natural. Assim, o primeiro livro da *Ética a Nicômaco* buscou saber qual é esse *télos* natural do homem, qual é o *télos* que lhe é próprio. A investigação sobre esse *télos* não foi uma investigação acerca de um “objeto”

unívoco, mas acerca de algo que em si era controverso. O *télos* da vida humana não poderia ser buscado fora da própria vida humana, mas precisamente olhando para o desenrolar desta vida que Aristóteles chegou ao seu *télos*. Assim, pelo método dialético, ele constatou que o *télos* da vida humana é aquilo que todos os homens desejam, i.e. a *eudaimonia*.

Dizer que o *télos* da vida humana é a *eudaimonia* gerou um grave problema, pois a *eudaimonia* não é buscada por todos os homens como sendo uma única coisa. Neste sentido, a *eudaimonia* para ser o *télos* final da vida humana deveria ser de alguma forma objetivamente estabelecida, tornou-se necessário retirá-la do campo da *dóxa* (opinião) para colocá-la no campo da *episteme* (ciência). Assim, a questão caminha para dizer o que é a *eudaimonia* não mais segundo a *dóxa*, mas segundo o *lógos*. Pela opinião, Aristóteles chegou ao que é *eudaimonia*, mas foi pelo *lógos* que ele investigou o seu conteúdo. Portanto, ela é o *télos* da vida humana, porém o seu conteúdo precisou ser elucidado.

A *eudaimonia* não pode ser algo natural, ou seja, algo que acontece espontaneamente, algo que não necessitasse da vontade humana para acontecer, ela é natural enquanto é um germe da natureza, porém, é contra natural, enquanto necessita da capacidade deliberativa humana para a sua efetivação. De outro modo, a *eudaimonia* é o *télos* especificamente humano e somente por ele pode ser realizada, pois somente o ser humano é capaz de decisão reflexiva, somente o ser humano é capaz de autoconstruir-se. Assim, a *eudaimonia* é uma espécie de bem autossuficiente que é realizado quando o homem age de forma nobilitante, quando o homem guia-se bem nas ações.

Para que possa ser interpretada como bem dominante ou como bem inclusivo, a *eudaimonia* não deve ser concebida fora da práxis humana, pois ela é um modo de vida, uma maneira de cultivar-se objetivando o melhor. Como, para Aristóteles, o melhor para o homem é o nobilitante, o ético, a *eudaimonia* será uma forma de vida humana onde as escolhas que constituem essa vida são escolhas oriundas de um desejo refletido, escolhas feitas a partir de um processo investigativo que visa a encontrar na pluralidade de bens o melhor. Assim, ela é um modo de vida especificamente do *phronimos* (homem de prudência), pois este é o homem de *eupraxia* (boa ação).

O homem como animal racional deve buscar realizar a si mesmo em cada ato decisório. E como a vida é ação, o homem deve realizar em cada ação o que de melhor ele tem, i.e., seu *télos*. Desse modo, ao agir de forma nobre, o homem realiza o seu *télos*. Assim, é de suma importância para Aristóteles que “cada um estude a natureza de seus atos e a

maneira pela qual eles devem ser postos em prática”, pois o conhecimento do fim de cada ato insere o homem cultivado na rota da *eudaimonia*. Contudo, os atos provedores de *eudaimonia* são aqueles que possuem um fim nobre e meios éticos.

A ética é uma propedêutica para a política, pois a vida ética dos indivíduos realiza-se num contexto social. Dessa maneira, é da própria natureza humana o viver coletivamente. A ética de Aristóteles não busca oferecer normas universais e imutáveis; pelo contrário, busca capacitar o homem para agir em cada situação da melhor forma possível. Contudo, a ética por voltar-se para o homem, cuja natureza é social, articula-se com a política. Neste sentido, a política insere os valores éticos no patamar da coletividade. Assim, o homem ético é aquele que na *Pólis* sabe governar-se bem. Por conseguinte, a *eudaimonia* carece do contexto social para a sua efetivação, em outras palavras, a *Pólis* deve oferecer as condições necessárias para a efetivação da *eudaimonia*.

Por ser um tipo de associação autossuficiente e por ser uma associação formada por homens livres, a *Pólis* torna-se *lócus* fundamental para o desenvolvimento da natureza humana racional e política do homem. Ela é o lugar da racionalidade, das querelas, dos desafios, do intercâmbio das ideias, por fim, ela é o lugar fundamental para o cultivo do homem. Para Aristóteles, a *Pólis* é uma associação natural e fim de um processo que iniciou-se na forma mais elementar de associação, a família. Contudo, a *Pólis* não é uma associação natural no mesmo sentido que a família, uma vez que é absolutamente natural que o homem se volte para a mulher para a procriação; entretanto não é igualmente natural que os homens livres se associassem para formar a *Pólis*. Assim, enquanto na família as partes que se associam são de natureza diferente, homem e mulher, na *Pólis*, as partes envolvidas na associação são iguais, ou seja, são homens livres. Por isso a *Pólis* é um tipo de associação que envolve um certo acordo, uma deliberação acerca do melhor realizado por partes iguais em natureza. É nela, nesta associação de homens livres, que os homens devem ser formados, instruídos, para a cidadania. Assim, a ética volta-se para a reflexão do como fazer o homem feliz em sentido coletivo, o que permite-se dizer que a ética torna-se política e a política torna-se ética neste propósito de vida feliz coletivamente.

A *Pólis* possui diversas características que permitem reconhecê-la como forma mais perfeita de associação, pois somente ela tem uma capacidade englobante, ela engloba uma pluralidade de interesses administrando-os em função de um bem comum. Ela é um tipo de associação natural, pois não é o resultado de um mero acordo, destina-se ao homem como

aquela que pode oferecer as condições para a realização de sua natureza racional e política. Ela precede os homens, pois eles, ao nascerem, nascem no seio de uma comunidade política. Esta característica da *Pólis* revela sua primazia em relação aos indivíduos e, por conseguinte, revela que as partes, como num organismo, só podem exercer seu *ergon* no todo.

A *Pólis* ideal, para Aristóteles, é aquela que se preocupa por formar eticamente seus cidadãos para o exercício da vida política. Esta *Pólis* ideal é apresentada na *Política*, que é uma obra, ao mesmo tempo, descritiva, comparativa e crítica. Trata-se de um texto que possui um ideal reformador, pois, ao avaliar os elementos que compõem a *Pólis* que a mantém concisa, que a legitima, Aristóteles propôs um novo modelo de *Pólis*, modelo pautado não na expansão territorial, na glória das conquistas, mas na formação de indivíduos virtuosos.

Assim, Aristóteles analisara a natureza dos indivíduos e da *Pólis*, procurara formular quais os direitos e deveres dos indivíduos e qual é o papel da *Pólis* diante da vida individual. Dessa maneira, tornou-se imprescindível saber em que consiste ser um cidadão desta *Pólis*, saber os critérios para conferir a alguém o título de cidadão. Aristóteles inovou no que diz respeito ao critério de cidadania, pois, para ele, o que define um cidadão não é o aspecto hereditário e domiciliar, mas o que de fato faz um cidadão é a sua capacidade de participar da vida política da sua cidade. Neste sentido, a cidadania é uma ação, uma ação que envolve deliberação e, por conseguinte, formação.

A *Pólis* ideal é uma comunidade democrática, onde os homens assumem o poder legislativo e judiciário de forma alternada. Todavia, não se trata de uma democracia aristocrática no sentido do governo dos melhores, mas uma democracia aristocrática que envolve os virtuosos. Assim, tanto os legisladores como os demais cidadãos devem ser homens virtuosos e instruídos na virtude, tanto para mandar quanto para o obedecer. Esta *Pólis* ideal é oriunda de um processo investigativo realizado por Aristóteles, quando começou a examinar 158 constituições das diversas comunidades políticas de seu tempo, buscando nelas os melhores princípios, ou seja, os princípios que contribuíssem para a realização da *eudaimonia* coletiva. Contudo, esta *Pólis* ideal não é para ele algo inatingível, pois ao elaborar a *Ética* e a *Política*, Aristóteles elaborou pensando, em primeiro lugar, na formação dos legisladores, pois é deles a responsabilidade de formar virtuosamente os cidadãos. De modo geral, Aristóteles afirma, na *Política*, que é por meio de uma educação para as virtudes que a *Pólis* forma bons cidadãos. Pela educação, os homens tornam-se capazes de bem

legislar, de bem governar a si mesmos, a família e a cidade. Assim, a mais alta ciência para Aristóteles tem o seu desenvolvimento atrelado à educação.

Da democracia, tal como entendida por Aristóteles, não fazem parte, na condição de cidadãos, as crianças, pois estas ainda não estão preparadas para a vida política por causa da idade; os idosos, pois devido à idade, não podem exercer as funções políticas; os artesãos, os escravos e as mulheres, porque são por natureza destinados a trabalhos manuais e, portanto, não teriam condição natural para a vida política. Estes pontos geram grandes dificuldades na obra de Aristóteles, mas apesar de não ter sido objetivo enfrentar essas dificuldades, pode-se dizer que Aristóteles é filho de seu tempo e que, apesar de conceber a natureza humana como uma força que causa distinção entre as pessoas, ele concebeu essas pessoas, tidas como inferiores, de forma mais nobre que o seu tempo.

A *Pólis*, como comunidade final do processo evolutivo, que teve seu início na família, deve ser uma unidade orgânica, pois os indivíduos não devem viver juntos por motivos acidentais, mas vivem juntos por uma condição natural, e esta é fundamental para a realização do homem. Assim, os indivíduos, fora da *Pólis*, estariam para ser um deus ou uma besta. Como o homem deve realizar a sua natureza para poder se realizar como homem, deve estar para o outro ora como credor, ora como devedor de aprendizado ético. Assim, a *Pólis* é uma associação formada por amigos, pois a amizade é uma troca, um complementar-se mutuamente. Nesse sentido, a *Pólis* ideal é uma comunidade de amigos, uma comunidade à moda de uma confraria.

Há uma ligação indissolúvel entre ética e política em Aristóteles, e o processo educativo, processo de formação do homem, deve ser elaborado a partir desta relação de interdependência. Ética e política amalgamadas oferecem os princípios básicos para a práxis pedagógica que visa a formar o indivíduo para viver em coletividade e ser feliz. A política é para a ética uma ciência arquitetônica, e ambas constituem a ciência por excelência, ou seja, a ciência das coisas humanas, a ciência da sociedade. Essa ciência visa não só a beleza no governo da *Pólis*, mas, também, à beleza no governo da vida pessoal.

Para Aristóteles, a educação é a maneira pela qual o homem pode tornar-se aquilo que ele deve ser por natureza, ou seja, um ser político, um ser que pertence à *Pólis*. A teleologia da educação é, portanto, formar o indivíduo para viver, virtuosamente, na comunidade política. Para que essa formação aconteça, é imprescindível uma práxis pedagógica que valorize o princípio de que todos pertencem à *Pólis*, pois, para Aristóteles, é preciso, ademais,

que todo cidadão se convença de que ninguém é de si mesmo, mas que todos pertencem à *Pólis*. Assim, a educação deve formar o indivíduo para se tornar cidadão. Contudo, como cada indivíduo é parte viva do todo, ele deve receber uma educação que seja pública, i.e. a mesma para todos, pois somente pela educação pública o indivíduo tornar-se-á um bom cidadão.

Contudo, Aristóteles não desvalorizou a educação familiar, pois, para ele, os primeiros mestres das crianças são seus pais. Os pais devem educar as crianças por meio de bons hábitos. Todavia, estes hábitos não podem ser hábitos privados, mas hábitos consolidados na *Pólis*, como sendo nobres. As crianças são afetadas pelas primeiras impressões e estão num processo de evolução tanto físico como mental, de modo que a práxis pedagógica deve respeitar essa evolução. Assim, no que diz respeito à evolução cognitiva, a educação começa pela sensibilidade e caminha para a razão. Neste sentido, a educação das crianças deve começar pela imitação, ou seja, pela visão. Quando estiverem em condição de participar das aulas públicas, os efebos serão instruídos para o uso da razão.

Aristóteles consagrou a educação como aquela que é capaz de preparar o indivíduo para o exercício da *eudaimonia* no seio da *Pólis*. Por isso, ninguém pode ignorar a importância da educação para o bem viver coletivamente. Não se deve ignorar o que é a educação, nem como ela se deve ser realizada. Não se deve ignorá-la porque ela é uma ação de responsabilidade da *Pólis*; esta deve se ocupar com a formação da criança na sua mais tênue idade, ou seja, do começo. O começo da vida de uma criança deve receber as melhores impressões, pois “são as primeiras impressões que mais nos afetam”. A educação da criança deve ser um dos primeiros cuidados do legislador. A negligência na educação causará um prejuízo ao corpo social, pois este padecerá da ausência de bons cidadãos, por conseguinte, de bons legisladores. A teleologia da educação revela a sua importância e também o não poder negligenciá-la. Para Aristóteles, a importância da educação é algo claro, porém, o como fazer essa educação não é tão claro e objetivo, pois, cada práxis pedagógica deve contemplar o que é bom para uma determinada *Pólis*. Assim, não há uma práxis educativa que deve valer para todas as *Pólis*. Porém, deve haver em todas elas uma busca pela melhor práxis pedagógica e esta será, sem dúvida, aquela que formar por bons hábitos os indivíduos. Assim, a *Pólis* deve ter bem definido o *télos* da educação para poder desenvolver ações para o seu acontecer.

A noção de homem cultivado, de homem formado, em Aristóteles, é a de um homem de boa ação. Este é oriundo de uma ação pedagógica que une política e ética. A ética que envolve esta ação não oferece princípios gerais e imutáveis, pois o que ela pretende é formar o indivíduo para bem calcular suas ações, para medir, para encontrar a boa medida nas situações particulares para bem agir. Dessa maneira, o indivíduo não estará sendo direcionado por regras que aniquilam uma particularidade, ao contrário, o homem cultivado é o homem criativo, aquele que aprende em cada situação, e visa a encontrar o melhor meio para fazer o que é bom, o que é belo, justo e honroso. A base política desta práxis pedagógica refere-se ao fato de ser o homem um animal racional e político e, por conseguinte, aquele que não inviabiliza o outro no seu processo de aquisição de vida feliz.

A educação, de acordo com Aristóteles, é um processo que aprimora a natureza do indivíduo, pois a sua ação o conduz do estado natural ao raciocínio, e este processo se dá por meio de uma práxis pedagógica que valoriza o hábito, ou seja, a prática de costumes consolidados na *Pólis*, que capacitarão os indivíduos a se desenvolverem como animais sociais e racionais. O esquema educacional aristotélico se apresenta como um esquema que envolve natureza-hábito-instrução. Cabe à educação formar, por bons hábitos, o bom cidadão, aquele que governa bem as coisas tanto no âmbito particular quanto no coletivo. Ainda, a educação, além de formar este cidadão, garante a unidade do estado. Trata-se de uma unidade que deve ser orgânica, isto é, a unidade das partes com o todo sem o aniquilamento das partes.

Para Aristóteles, a natureza humana não determina se o homem será bom ou mal cidadão, pois ela está aberta a uma lapidação, a um acréscimo, a um melhoramento. Deve-se agregar à natureza as virtudes, e essas são oriundas do hábito – no caso das virtudes morais – ou do ensino – no caso das virtudes intelectuais. Não há virtudes inatas no homem: ou bem elas se agregam à natureza humana por meio do hábito, ou bem por meio do ensino. Assim, o homem não nasce pronto, construído; ele se faz por meio de uma arte nobre, que é a educação. Neste sentido, a educação é um movimento que desenvolve a natureza humana, que atualiza o que nela está em estado de germe, de possibilidade. Finalmente, a educação é um processo de construção do homem para realizar seu *télos* mais nobre, a *eudaimonia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario da Gama Kury, 3ª ed. Brasília: UnB, 2001.

_____. **Política**. Trad. de Mário da Gama Kury 2ª ed. Brasília: UnB, 1988.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editoria, 2003.

BARKER, E. **THE POLITICS OF ARISTOTLE**. New York: Oxford, 1946.

_____. **The Political Thought of Plato and Aristotle**. New York: Dover Publications, INC. Mineola, 2009.

BARRERA, J.M. **A Política em Aristóteles e São Tomás**. Trad. de Carlos AncêdeNougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

BERTI, E. **As Razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. Coleção “Leituras Filosóficas.” São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Perfil de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

BLACKBUM, S. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Trad. de Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CENCI, A. V. **Aristóteles & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **A educação moral em perspectiva, concepções clássicas e desafios atuais**. Passo Fundo: UPF, 2007.

COULANGES, F. **A cidade Antiga**. Trad. de Fernando de Aguiar, 4ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DICIONÁRIO Grego-Português, Português-Grego. Porto-Portugal: Porto Editora, 1997.

- FERRATER M. J. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.
- HARDIE, W.F.R. **The Final Good In Aristotle's Ethics**. Philosophy, Vol XL, Nº 154, October 1965.
- HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. São Paulo: Zahar, 1998.
- HEINAMAN, R. **Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics**. Phronesis, Vol 33, Nº 1, 1988.
- HOBBS, T. **O Leviatã**. São Paulo: Abril, 1997.
- HOBUSS, J. **Eudaimonia e Auto-suficiência em Aristóteles**. Pelotas: UFPel, 2002.
- HÖFFE, O. **Aristóteles**. Trad. de Roberto HofmeisterPich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOURDAKIS, A. **Aristóteles e a Educação**. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001.
- KRAUT, R. **Aristóteles, A Ética a Nicômaco**. Trad. de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIMA.V. H. C. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**: São Paulo: Loyola , 1988.
- LOPES, M. **O ANIMAL POLÍTICO, Estudos sobre Justiça e Virtude em Aristóteles**. São Paulo: Esfera Pública, 2008.
- MACINTYRE, A. **Depois das Virtudes: um estudo em teoria moral**. Trad. de Jussara Simões, São Paulo: EDUSC, 2001.
- MARCONDES, D. **Natureza Humana em Movimento, ensaios de Antropologia Filosófica**, Orgs. Anor S., Antonio J. R. Valverde e EricsonFalabretti. São Paulo: Paulus, 2012.
- MARROU, H. I. **História da Educação na Antiguidade**. Trad. de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.
- MORRALL, J. B. **Aristóteles**. Trad. De Sérgio Duarte. Brasília: Editora UnB, 1981.
- PERINE, M. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.
- PLATÃO. **Diálogos: Fédon, Sofista, Político**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, sem ano.
- REALE, G. **Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1994.
- REDHEAD, B. **O Pensamento Político de Platão à Otan**. Trad. de Talita Macedo Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

RICKEN, F. **O bem-viver em comunidade, a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Trad. de Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

ROBIN, L. **Aristóte**. Paris: PUF, 1944.

ROSS, D. **Aristóteles**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ROUSSEAU, J. J. **Do Contrato Social**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1978.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre Ética**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia IV, introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

VERGNIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 1998.

WERNER, J. **Paidéia, a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WOLF, U. **A Ética de Aristóteles**. Trad. de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, M. **Estudo de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

