



Aristóteles e a Educação

Antoine Hourdakís

Em sua época, Aristóteles nada ignorou. Foi pesquisador, filósofo e fundador de numerosas ciências. Sua inclinação para a pedagogia se explica por dois aspectos importantes: ele foi professor e fundador de escola. Sua teoria pedagógica chega à atualidade por meio de fragmentos. Segundo a lista de suas obras, Aristóteles teria escrito um tratado, intitulado *Da educação*, que desapareceu. Para estudar sua teoria pedagógica, é preciso recorrer a duas fontes principais: a *Ética a Nicômaco* e a *Política*. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fala dos princípios da educação do cidadão e menciona o ensino privado; na *Política*, ele avança em sua teoria, examinando mais longamente o ensino dos jovens, que deveria ser público e universal.

ISBN: 85-15-02309-1



cód. 4664

ARISTÓTELES e a educação





Minha Impalpável Biblioteca

LEITURA INDICADA

O coordenador pedagógico e a educação continuada, VV. AA., 3ª ed.

O coordenador pedagógico e a formação docente, VV. AA.

Educação pós-moderna, J.-P. Pourtois, H. Desmette

Arquitetura pedagógica, M. Cifali, F. Imbert
Arquitetura pedagógica, G. Avanzini

Psicologia para professores, D. Fontana

A relação professor-aluno, P. Morales, 2ª ed.

Antoine Hourdakis

ARISTÓTELES e a educação

TRADUÇÃO
Luiz Paulo Rouanet



Título original:

Aristote et l'éducation

© Presses Universitaires de France, 1998

ISBN: 2-13-049379-3
boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Preparação

Albertina Pereira Leite Piva

Diagramação

Telma dos Santos Custódio

Revisão

Maurício B. Leal

Edições Loyola

Rua nº Ipiranga
04216-900 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04299-970 – São Paulo, SP

☎: (0**11) 6914-1922

☎: (0**11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

Editorial: loyola@loyola.com.br

Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-02309-1

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2001

Sumário

Biografia de Aristóteles	7
Introdução	9
A “politologia” ou a “teleologia política” da educação.....	19
Relações entre educação e cidade-estado	19
Relações entre educação e família na sociedade	30
O currículo escolar da educação: orientações, lições e método didático.....	37
A “etologia” da educação	49
O fim supremo: o “eudemonismo”	49
Condição indispensável: a “familiaridade” com a virtude.....	56
A “tecnologia” da educação	67
A dimensão “poética”	67
A “praxiologia” da educação	80
A educação como “movimento”	86
Textos representativos	95
ÉTICA A NICÔMACO	95
Livro I	95
Livro 2	100
Livro 8	110

Livro 10	110
-----------------------	------------

POLÍTICA	116
Livro 1	116
Livro 7	118
Livro 8	130
 Conclusão	 145
Bibliografia	149
Obras de Aristóteles	149
Estudos sobre Aristóteles e a educação	150

Biografia de Aristóteles

(384-322 a.C.)

— 384 a.C.: Nascimento de Aristóteles em Estágira, na Calcídia. Seu pai, Nicômaco, era o médico do rei da Macedônia, Amintas II, que foi o avô de Alexandre Magno.

— 367/6 a.C.: Estabelecimento de Aristóteles em Atenas e ingresso na Academia de Platão, aos 18 anos de idade. Viveu ali durante vinte anos, até a morte de seu mestre, em 347 a.C.

— 347-344 a.C.: Aristóteles foge de Atenas e se instala em Assos, na Trôade, por causa de Espeusipo, que sucedeu Platão na direção da Academia, mas também por razões políticas. Em Assos, funda a Escola, como anexo da Academia platônica, com a finalidade de exercer influência sobre Hérmiias, chefe da cidade de Atarnéia, e de conseguir aplicar a política platônica que lhe fora ensinada. Ali, desposou a sobrinha de Hérmiias, Pítias.

— 344-343/2 *a.C.*: Estabelecimento de Aristóteles em Mitilene, Lesbos, onde se ligou a Teofrasto, seu

aluno e herdeiro mais notório. Em Lesbos dedicou-se à pesquisa biológica.

— 343-341/0 a.C.: Professor de Alexandre Magno em Pela, na Macedônia, a convite do rei da Macedônia, Filipe II, pai de Alexandre.

— 335/4 a.C.: Retorno de Aristóteles a Atenas e fundação de sua escola, sob o nome de Liceu. Aristóteles a dirigiu durante doze anos. Nesse período morre Pítias, com quem tivera um filho, Nicômaco, e ele desposa Herfílis, de Estagira.

— 323 a.C.: Aristóteles é expulso de Atenas, em virtude do espírito antimacedônico que passou a reinar novamente na cidade, devido à morte de Alexandre.

— 323-322 a.C.: Estabelecim ento de Aristóteles em Cálcis, nas terras de sua mãe.

Morte de Aristóteles, em consequên-
cia de doença, aos 62 anos de idade.

Introdução

Aristóteles nada ignorou de tudo o que se conhecia em sua época. Foi pesquisador, filósofo e fundador de numerosas ciências. Seu lado de pedagogo se explica por meio de dois fatos importantes: foi professor e fundador de uma escola. Infelizmente, sua teoria sobre a educação nos chegou em forma de fragmentos, de modo que pouco sabemos sobre o Aristóteles pedagogo. De acordo com as listas de suas obras que se conservaram desde a Antiguidade, parece que Aristóteles escreveu um tratado intitulado *Sobre a educação*, que desapareceu. Assim, se quisermos estudar sua teoria pedagógica, teremos de nos apoiar principalmente em duas fontes: a *Ética a Nicômaco* e a *Política*.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fala dos princípios da educação do cidadão e menciona o ensino particular; na *Política*, desenvolve mais sua teoria, examinando de modo mais demorado o ensino dos jovens, sobretudo público e para todos. Ora, no final

da *Política*, o texto se interrompe bruscamente, talvez na passagem mais decisiva, ou seja, um pouco antes

do exame das *letras*, assim como na passagem em que se esperava que ele discutisse os principais problemas apresentados pelo ingresso do adolescente na comunidade política.

O ponto de vista de alguns pesquisadores, como H.-I. Marrou¹, segundo o qual a obra pedagógica de Aristóteles não apresenta o caráter de originalidade criativa de Platão e de Isócrates, deverá ser revisto, uma vez que esse ponto de vista é nitidamente resul-

tado da supervalorização da contribuição desses dois homens para o âmbito educativo, em comparação com a contribuição de Aristóteles para a reflexão pedagógica. Aristóteles poderia ser caracterizado como o *político* e o médico² da educação, que sente a necessidade de formular uma teoria de caráter reformador

e fisiopedagógico³, de maneira metódica e em profun-

1. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. I: *Le monde grec*, Paris, Éditions du Seuil, "Points", 1981, p. 374, n. 2.

2. Deve-se notar que seu pai era médico, fato que provavelmente exerceu grande influência sobre seu pensamento político e educativo. Além disso, viveu no clima e sob a influência da medicina de Hipócrates (460-370 a.C.).

3. Esse termo se refere ao conjunto da natureza humana como organismo corporal e psíquico e a suas relações com o mundo físico. Essa *pedagogia*, que tem por princípio ativo a *natureza* e a cidade, como *organismo físico*, está forçosamente em relação com dois conceitos fundamentais: o corpo e a alma do indivíduo-cidadão. No tratado *fisiológico* de Aristóteles intitulado *Da alma*, o corpo e a alma são os dois aspectos de um mesmo ser vivo, e existe entre eles uma rela-

~~são entre matéria e forma. A fisiopedagogia ou a fisiologia da educação~~ Na obra de Aristóteles determina-se por um conjunto de noções, de expressões e de exemplos extraídos do domínio da natureza, da

didade, permanecendo mais realista do que seu mestre Platão.

Assim, à sua maneira, ele contribuiu de modo considerável para completar a imagem *teleológica* da educação da Antiguidade clássica. Contrariamente a Platão e Isócrates, concretizou e especificou a noção de *felicidade*, que considerou o objetivo fundamental de sua teoria *política e pedagógica*. Nele, o valor pedagógico da *contemplação da virtude* torna-se um *hábito ativo*, que supera o racionalismo socrático. O conhecimento da *virtude*, por si só, não é suficiente para determinar o comportamento do homem. É preciso exercício e esforços laboriosos para se chegar lá. Assim, a *virtude*, associada às noções do *fazer* e do *agir*, torna-se uma das noções mais fundamentais da educação no âmbito de uma *pedagogia ativa*, que ainda hoje constitui o objetivo principal da reflexão pedagógica moderna.

medicina, da biologia e da psicologia; o filósofo utiliza com frequência um vocabulário distinto para exprimir suas teses: médicos, membros

de, diagnoses, da corpo, órgãos, estado físico, exercícios físicos, ginásio, organismos vivos, animal, anatomia humana, fraqueza, impotência, tratamento apropriado, cuidados, alegria, tristeza, sofrimento, paixão, purificação, pureza, dieta, regime alimentar forçado, alimentação, utilização, desenvolvimento, mudança, potencialidade, energia, produção, obra, matéria, forma, causa, movimento, analogia, análise, corrupção, procriação, gravidez, natureza, conforme à natureza, contrário

à natureza, natural, mental, caráter, alma, saúde de, espírito, desejo, psíquico, físico, corporal, vida e alma, equilíbrio, tempo, genese, vida, geração, destruição, gênero, necrose, morte etc.

Além disso, a *contemplação da virtude* como aquisição do indivíduo no âmbito de um *organismo político*, que ao mesmo tempo a determina, constitui de fato um desafio para a educação, numa *pedagogia moral* que não se apóia numa idéia abstrata do bem, mas, pelo contrário, se realiza em ligação com a vida *sã* do Estado e a doutrina da *felicidade*, tanto no plano individual como no plano coletivo. Aristóteles exige uma participação total dos cidadãos nos atos políticos do Estado, e é esse o fundamento, poderíamos dizer, de alguns dos princípios básicos da educação política e social moderna do cidadão ativo. Nessa perspectiva, busca-se e determina-se também uma *pedagogia efetiva*, que se define pela passagem da possibilidade pedagógica à realidade pedagógica e cujos princípios são o *intermediário*, o *possível* e o *conveniente*.

Paralelamente, o *método dialético* aristotélico para a busca do conhecimento, no desenvolvimento de um pensamento crítico que alia *teoria e prática*, preocupa ainda hoje os teóricos e os práticos da educação. Mas, se a teoria de Aristóteles a respeito da educação não parece perder sua atualidade, isso se deve ainda a outro motivo: ela propõe uma *pedagogia conforme à natureza* para toda a vida e uma pedagogia a respeito da *paz* e do *tempo livre*.

Entretanto, Aristóteles é um *pedagogo realista* e um *fisiopedagogo*, e é por isso que ele não hesitará em

se perguntar: que conhecimento tem o maior valor,
aquele que conduz ao útil e necessário, ao supérfluo,

ou aquele que permite alcançar a virtude? Questão que preocupou bastante os pesquisadores desde a época de Spencer. O *conveniente* e o *justo*, o *bem* e a *medida*, a *felicidade* da sociedade e do indivíduo, que constituíram o âmbito no qual Aristóteles situou sua teoria da educação, são também o que poderia constituir os principais eixos da educação de hoje. Para poder tornar-se *realmente* feliz e *de acordo com a natureza*, o homem deverá reunir bens de três tipos: os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. Segundo Aristóteles, nesse seu esforço, o homem necessita do conhecimento e da arte de uma *fisiopedagogia*, no sentido amplo do termo.

De modo geral, poderíamos dizer que a teoria aristotélica da educação tentou, por um lado, especificar a noção de *homem cultivado*, com base em sua participação política, sua personalidade moral e sua capacidade criadora, e, por outro, examinar a noção de educação como uma *progressão* do homem desde o *estado natural* até o *raciocínio*, passando pelo *hábito*.

No presente estudo, tentam os pesquisadores as concepções do filósofo principalmente por meio de um *triângulo* de interpretação (fig. 1), cujo ângulo-cume é ocupado pelo que vamos chamar de *politologia*⁴ ou

4. O termo se associa, no que concerne à etimologia e à signifi-

ção, nos termos do grego antigo, *polis* (comunidade política, o conjunto dos cidadãos, cidade) e *politeia* (regime político, constituição, participação nos assuntos públicos, vida política).

teleologia política e os ângulos da base, pelo que chamaremos de *etologia*⁵ e *tecnologia*⁶. A base desse *triângulo aristotélico* é a *natureza*, seus lados, a *arte* e a *educação*, e seu centro a *cidade-estado*. É preciso, no entanto, enfatizar que essa distinção é feita somente por razões metodológicas, para uma melhor abordagem da teoria de Aristóteles sobre a educação, uma vez que, em seu pensamento, esses elementos constituem componentes de um todo unitário.

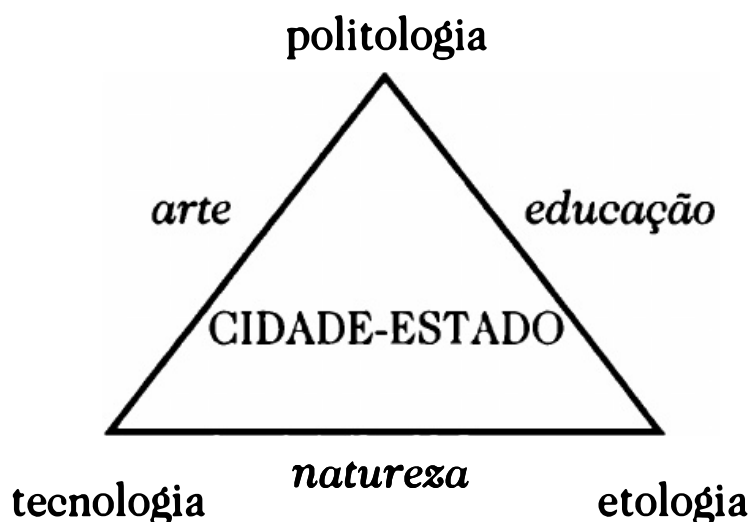


Fig. 1

Concretamente, a *politologia* se relaciona ao *fi nalismo político (teleologia)*⁷ da educação em suas rela-

5. Conceito associado à palavra grega antiga *ethos*, que significa hábito, costumes, comportamento, caráter.

6. Utiliza-se esse termo para descrever o conjunto dos processos empregados por Aristóteles para analisar a *obra da educação* por intermédio de três fatores: a *poética*, a *praxiologia* e o *movimento*. A palavra *tecnologia* provém do termo grego antigo *technê* e significa

arte, método, ofício, processo, e maneira de fazer e de agir. 7. No sentido de que tende a um fim político (telos), adotando meios para os fins da cidade-estado.

ções: a) com a cidade-estado; b) com a família e a sociedade; c) através do currículo escolar: as orientações, as lições e o método didático. A *etologia* é examinada em ligação direta com a *teleologia política* da teoria pedagógica de Aristóteles e tem algo a ver com as relações entre a moral e a política no âmbito da cidade-estado, onde a política parece ser a base sobre a qual repousa e se desenvolve a moral, assim como a educação. A *etologia* da educação aristotélica é abordada principalmente mediante dois aspectos: a) o *demonismo*⁸ e b) a *familiaridade* com a virtude. Enfim, a *tecnologia* da teoria aristotélica sobre a educação é abordada mediante três aspectos: a) a dimensão *poética*, em que o ensino é comparado à *arte* no plano do método, bem como no do *funcionamento criativo-produtivo*, isto é, ali onde a educação, por intermédio da *teleologia política* e da *etologia*, tem por ambição *construir* o cidadão virtuoso; b) a *praxiologia*⁹ da educação, na qual a educação é examinada não como uma pesquisa teórica, mas como o resultado de uma série de atos e atividades que deverão ser adotados tanto pelo indivíduo como pela cidade-estado, para que se conclua a *obra política* da educação; e c) a educação como *movimento* no âmbito da cidade, isto é, como passagem da *potencialidade* à *realidade*, da *possibilidade de adaptação* da virtude política à sua *realiza-*

8. No sentido de que o fim da cidade-estado e do cidadão é a

felicidade (*eudaimonia*). Associa-se a antiga palavra grega *praxis* (ação) e significa o conjunto das atividades e meios práticos tendo em vista um resultado.

ção. Desse modo, a educação não é considerada uma situação, mas uma *atividade* e uma força que produz uma obra política, social e moral.

Para terminar esta breve introdução, devemos dizer que algumas das teses e concepções de Aristóteles sobre a política, a moral, a arte e a educação podem nos parecer extremadas e talvez parciais. Porém, toda vez que julgamos as idéias de um homem ou de uma época, devemos abordá-las com base nas condições históricas, políticas e sociais nas quais nascem e se desenvolvem. Assim, para melhor compreender a teoria pedagógica aristotélica, precisamos enfatizar que os gregos antigos consideravam a *liberdade política* de maneira bem diferente de nós; a cidade-estado era *onipotente*, e seu interesse se identificava com o interesse dos indivíduos-cidadãos. Ela dispunha deles como quisesse e era responsável pelo futuro deles. Desse modo, a cidadania era um direito reservado a um número restrito de indivíduos. Havia uma parte da população que não usufruía o direito de cidade: os estrangeiros, os escravos e as mulheres¹⁰. Mas, no último quarto do século V, a cidade-estado — e particularmente seu protótipo, a cidade ateniense — encontrava-se em plena transformação. Houve uma decadência, uma *patologia* moral e política que coincidiu com o ensino dos sofistas e com a Guerra do Peloponeso¹¹. Os

10. Os privilégios das mulheres, por exemplo, eram rigorosamente limitados: elas não possuíam direitos políticos. A lei deixava às mulheres

nouca possibilidade de ação independente. No entanto, no domínio religioso e na organização da casa, elas tinham um papel muito importante.

11. 431-404 a.C.

atenienses tornavam-se indiferentes a tudo, e um ceticismo geral vigorava em toda parte. Cada um vivia para si mesmo e para cuidar de seus negócios. Não havia um verdadeiro espírito coletivo. A essa crise e *patologia* política e moral, provocada igualmente por um individualismo mercantilista, ligava-se diretamente uma crise, uma *patologia* educativa: Aristófanes, o poeta cômico ateniense¹², contrapunha em suas obras¹³ a antiga educação, que poderia ser caracterizada como o aspecto *são* da educação, à nova, que era considerada seu aspecto *patológico*. A cidade-estado se desinteressara pela questão da educação. É nesse clima agitado, no qual dominava a *patologia* da cidade e, por conseguinte, a *patologia* da educação, que surge a teoria de Aristóteles sobre a *fisiologia política e pedagógica*, que, ainda hoje, permanece atual em vários pontos.

12. 445-385 a.C.

13. Aristófanes, *As nuvens*, 961 ss.

A "politologia" ou a "teleologia política" da educação

Relações entre educação e cidade-estado

Segundo a *fisiologia política* de Aristóteles, o homem é *por natureza* um ser civil (*physei politikon zôon*)¹, isto é, ele possui, de maneira inata, uma tendência a viver em comunidade política com seus semelhantes. A comunidade política, a cidade-estado, que é considerada um organismo vivo, foi criada com um duplo fim (*telos*): por um lado, para assegurar mais facilmente aos homens o que é necessário à vida (*zên heneken*) e, por outro, para que os homens tenham uma vida intelectual e moral melhor (*eu zên*). Assim, a cidade nasceu inicialmente da família, que constituiu a primeira comunidade humana, e posteriormente do povoado, que era a união de um número maior de famílias sobre uma base definitiva e não-provisória.

1. Aristóteles, *Política*, 1253 a 2-3, 7-8.

A união dos povoados formou uma cidade perfeita, que constitui seu fim último (*telos*)².

Segundo Aristóteles, existe uma diferença considerável entre a comunidade das famílias e a comunidade política, ou Estado. É somente no âmbito deste que o indivíduo pode viver uma vida total, no sentido pleno do termo. Em consequência, o fim do homem se identifica com o fim da cidade-estado. Já o indivíduo que vive fora da comunidade política é tido como degradado ou como uma criatura superior ao homem. Logo, aquele que não é capaz de viver numa comunidade, ou aquele que não tem necessidade alguma dela, uma vez que é autárquico, só pode ser selvagem ou deus³.

Por conseguinte, o *finalismo* do indivíduo se define com base na *teleologia*, que é inseparável da comunidade política. Segundo Aristóteles, a cidade vem antes do indivíduo e da família, exatamente como o *todo* vem necessariamente antes *da parte*⁴, isto é, por um lado, ela constitui uma condição indispensável para que existam as duas outras e, por outro, é considerada mais importante do que as duas outras⁵. Aristóteles inaugura a concepção *orgânica* do Estado, segundo a qual ele não é um todo que absorve e funde em si mesmo as partes que o compõem, mas um todo que

2. Id., *ibid.*, 1252 b 29-31.

3. Id. *ibid.*, 1253 a 28-30.
4. Id., *ibid.*, 1253 a 48-20.
5. Id., *Física*, 260 b 17-19.

deixa a suas partes suas funções autônomas, que ele vincula ao fim geral da vida.

Existem desse modo duas espécies de unidade: a *unidade-amálgama* (reunião de pequenas partes) e a *unidade orgânica*. A primeira designa a unidade na qual a parte isolada continua a conservar suas propriedades naturais, mesmo após o seu distanciamento do todo, como por exemplo um enxame de abelhas, ou um rebanho bovino, a segunda lembra, por sua vez, a unidade na qual a parte separada perde sua função natural, como o corpo humano quando é desmembrado⁶.

Assim, todos os que constituem um conjunto político participam de uma natureza que é superior e mais completa. Dessa forma, o tipo de união *sã* que rege as relações entre os cidadãos de uma cidade ou

de um Estado não é a *união-amálgama*, mas a *união orgânica*. É nesse princípio natural, que se baseia a *politologia* ou *teleologia política*, que indica aos homens as atividades que eles deverão realizar no interior da *organização* da cidade.

Na *Ética a Nicômaco* — que constitui por assim dizer uma espécie de introdução a sua teoria pedagógica —, Aristóteles se refere claramente a esse tema⁸. As leis se apossam do homem desde o nascimento e seguem-no até a morte, a cada instante de sua vida⁹.

6. Id., *Política*, 1253 a 20-27.

7. M. Defourny, "Aristote et l'Education", *Annales de l'Institut*

- supérieur de philosophie (de Louvain)* 4 (1920): 9-10 9.
8. Aristoteles, *Enca a Nicomaco*, 1094 a 26-8 9.
9. Id., *ibid.*, 1180 a 3-4.

É justamente nesse âmbito da *fisiologia política* que Aristóteles situa sua teoria sobre a educação; esta, graças às atenções do legislador, desenvolve todas as condições consideradas necessárias para a segurança do regime e para a *saúde* do Estado. Porém, essa *saúde*, segundo Aristóteles, é garantida somente pela educação, que fornece uma *unidade orgânica* à comunidade política: "... uma vez que o que compõe a cidade é uma multidão de homens, é baseando-se na educação que ela deve adquirir sua unidade"¹⁰. E o filósofo observa que os homens têm necessidade de que lhes seja fornecida uma instrução correta, e que alguém se ocupe deles não só enquanto são jovens, mas durante toda a vida.

O filósofo, procedendo a uma *psicografia* e *fisiopatologia* da natureza política humana, reconhece as debilidades dessa natureza, e põe em dúvida até a força da autoridade paterna. Não devemos esquecer, enfatiza, que a autoridade paterna não possui nem força nem caráter coativo. A lei, entretanto, possui poder de coação, pois é a palavra que emana da sabedoria e da lógica de um grande número de homens. Os homens, é verdade, odeiam os que se opõem a seus desejos instintivos, mesmo que tenham razão de fazê-lo. Mas a lei não se torna odiável uma vez que prescreve o que é justo.

E Aristóteles menciona que, em muitas cidades, negligenciam-se totalmente tais assuntos, pois cada um vive como quer. O resultado é que cada cidadão pensa

10. Id., *Política*, 1263 b 36-37.

que é de sua competência contribuir para a educação de seus próprios filhos e dos de seus amigos, e que é capaz de fazê-lo ou de tentar fazê-lo. No entanto, sobre esse ponto, o filósofo é categórico: só se pode fazer isso a partir do momento em que se adquiriu a capacidade de legislar. Logo, é evidente que os princípios gerais para a educação dos cidadãos são estabelecidos por meio de leis, e que essas leis deverão ser independentes do número de cidadãos que serão educados,

quer se trate de um só cidadão ou de muitos¹¹. Logo, a parte da legislação que assegura a aplicação geral da *virtude* é aquela que apresenta uma relação com a educação pública e para todos. Portanto, a principal conclusão que se extrai do estudo da *Ética a Nicômaco* é que somente a educação permite ao homem desenvolver a mais importante de todas as ciências, aquela que tem o papel mais importante de comando: a *política*, e que é absolutamente necessário que sejam elaboradas regras de educação que sigam a *teleologia* da cidade-estado.

A *Política* constitui a segunda fonte principal para o estudo do *finalismo político* da teoria de Aristóteles sobre a educação. Mais precisamente, no sétimo livro¹², o filósofo se interessa por um tema mais importante, a *natureza do regime* e o *meio*, para o Estado, de se tornar feliz e adquirir uma boa vida política (*politeusesthai kalôs*)¹³. Mas para isso todos

12. Id., *Ética e Nicômaco* 1180^a 19^b 2.
13. Id., *ibid.*, 1331^b 26.

os cidadãos deverão participar do regime dessa cidade ou desse Estado.

A grande questão, portanto, é saber como o homem se tornará virtuoso (*spoudaios*) para poder participar da vida política de sua cidade¹⁴. Os pensamentos que Aristóteles apresenta aqui dizem respeito aos futuros cidadãos e à maneira pela qual eles se tornarão obedientes às leis (*eucheirôtous esesthai*). É justamente nesse estágio de sua problemática que ele ressalta tam-

bém a obra¹⁵ da educação. O filósofo considera que, para poder servir ao Estado — que é o fim último de suas vidas —, os homens deverão aprender certas coisas, e isso eles farão quer por *hábito* (*ethizomenoi*), quer por intermédio do *ensino* (*akouontes*)¹⁶.

Cada comunidade política se constitui de governantes e governados, e o que será preciso examinar e elucidar é se governantes e governados deverão se suceder uns aos outros ou permanecer os mesmos por toda a vida. Sua problemática está ligada diretamente ao tema da educação, pois é evidente, como ele aponta, que a educação deverá seguir exatamente a mesma divisão. No entanto, os governantes serão com certeza diferentes dos governados. Agora, como essas duas partes entrarão em acordo e como as duas categorias participarão do regime (*archein kai archesthai*) é um

14. Id., *ibid.*, 1332 a 33-35.

15. Em Aristóteles, o termo significa o conjunto de atividades

pedagógicas coordenadas tendo em vista produzir uma cidade perfeita e um cidadão feliz.

16. Id., *Política*, 1332 b 10-11.

assunto que, segundo Aristóteles, compete ao legislador analisar e resolver. Quanto a ele, pensa como um *físico* nessa perspectiva. Ele pensa que é a *natureza* que pode ajudar nessa questão de uma coexistência harmoniosa entre as duas entidades políticas, pois foi ela que efetuou uma distinção e separou os homens em duas categorias: os mais jovens e os mais idosos; os primeiros, que deverão ser governados, e os últimos, que deverão governar. E chegar-se-á a isso, como ele particularmente sublinha, por meio de um *processo natural*, uma vez que ninguém se indignará ao ser governado por alguém em virtude de sua idade, uma vez que ele mesmo tomará parte no poder, quando chegar à idade requerida¹⁷.

Assim, sob certo ponto de vista, as personagens dos governantes e dos governados são semelhantes, mas sob outro são diferentes: isso é muito importante para compreendermos a noção de *finalismo político* da educação, uma vez que esta, segundo Aristóteles, deverá forçosamente seguir essa *teleologia natural* e ser de certo modo semelhante, mas de outro modo diferente.

Em todo caso, o elemento básico do pensamento do filósofo é que aquele que se destina a governar deverá primeiramente aprender, mediante uma certa educação, a ser corretamente governado. Logo, visto que o mesmo indivíduo viverá primeiro como governado e depois como governante, essa deverá constituir a

17. Id., *ibid.*, 1332 *b* 12-41.

linha mestra do pensamento do legislador, que terá de descobrir os meios que permitirão aos homens tornar-se virtuosos e eficientes para seus Estados¹⁸.

O legislador, porém, antes de compor o programa político do Estado, no qual se compreende a educação como condição *sine qua non*, deverá levar seriamente em consideração um outro elemento importante da vida política do homem, a saber, que sua vida, bem como sua alma — o que veremos no eixo que se relaciona à *dimensão etológica* da teoria politológica de Aristóteles sobre a educação —, divide-se em duas partes. Essas partes são o *trabalho* (*ascholia*) e o *tempo livre* (*scholê*), a *guerra* e a *paz*. Como ele próprio explica, a guerra se faz em favor da paz, enquanto o trabalho se faz em favor do tempo livre. Justamente sobre esse ponto ele considera importante a intervenção do legislador, que, com leis que estabelecerá e que estarão de acordo com a divisão da vida e dos atos correspondentes a essas diferentes partes, velará ainda mais pela elaboração dos fins e objetivos finais mais justos.

Para Aristóteles não existe maior erro político (erro que, a seu ver, foi cometido por Esparta) do que considerar a guerra e a dominação a razão de existência e o fim exclusivo de um Estado. Para ele, somente a *paz* e o *tempo livre* fornecem ao homem a ocasião de cultivar suas virtudes políticas e morais. São objetivos análogos que o legislador é chamado a fixar para a

18. Id., ib id., 1332 *b* 2 – 1333 *a* 16.

educação fornecida não só às crianças, mas também para as outras idades *em que se tem necessidade de formação*¹⁹. Por conseguinte, essa educação deverá adotar como princípio básico as diferentes partes da vida dos homens, voltar-se para aquelas que são superiores às outras e procurar cultivar os atos que correspondam a essas partes superiores da vida humana, bem como da alma humana, como veremos. Para legitimar seus argumentos, Aristóteles se serve de um princípio que existe tanto na *natureza* como na *arte*: "É em função do melhor que o pior existe"²⁰. O que significa que o homem, por meio de sua arte, cria o inferior para alcançar o superior, enquanto a *natureza*, em sua progressão criadora, *produz* o inferior como etapa do desenvolvimento que visa ao superior. É portanto esse princípio que, segundo Aristóteles, deverá constituir igualmente um princípio básico da *fisiologia* da educação do Estado.

Paralelamente, o filósofo faz uma crítica severa a todas essas cidades gregas que, em aparência, são consideradas perfeitas, mas cujos regimes, na verdade, não se voltam para o fim perfeito (*telos*) e cujas leis, bem como a educação, não conduzem às virtudes, a não ser àquelas utilitárias e capazes de assegurar mais bens materiais²¹. Logo, segundo o filósofo, o legislador deverá, por meio da educação, *fazer*

19. Id., *ibid.*, 1333 a 21-23. b 5.

20. Id., *ibid.*, 1333 b 5-11.

penetrar na alma dos cidadãos as virtudes que são as melhores tanto para os indivíduos separadamente como para o conjunto. Esses princípios irão ajudá-lo a perceber onde se situam os fins da educação e também a *melhorar* o seu conteúdo de maneira conseqüente.

No oitavo livro de sua *Política*²², Aristóteles delimita ainda mais a *fisiologia política* de sua *educação* e procura saber que regras deverão reger essa educação. É indubitável, portanto, como ele próprio menciona, que o legislador deve ocupar-se seriamente da educação dos jovens, pois quando isso não ocorre provoca danos nas cidades, uma espécie de *patologia* ou de desgaste para o regime. Será preciso, com toda certeza, que a educação e a formação do cidadão sejam conformes à moral, caráter que convém a todo regime, pois é desse modo somente que o regime fica garantido e estabelecido desde o início. É a *moral democrática*, o caráter democrático que estabelece a democracia, e o *caráter oligárquico* que estabelece a oligarquia²³.

Mas, como o fim de toda cidade é *por natureza* único, a educação, por sua vez, deverá também forçosamente ser *por natureza* única, e comum a todos, e o cuidado com essa educação deverá ser público, e não privado. Pois, segundo seu pensamento, os assuntos públicos devem ser objeto de cuidados públicos, e a educação é um assunto público. Ao mesmo tempo, nenhum cidadão deverá pensar que pertence a si mes-

22. Id., *ibid.*, 1337 *a* 12 – 1342 *b* 34.

23. Id., *ibid.*, 1337 *a* 12-20.

mo, mas que pertence à cidade. E, como cada um é membro da cidade, é *natural* que os cuidados fornecidos a cada membro visem aos cuidados fornecidos ao conjunto. E aqui, justamente, ele menciona o caso dos lacedemônios: eles se ocupam e provêem a educação de seus filhos publicamente²⁴.

Para Aristóteles, como *fisiopedagogo*, o fim do indivíduo, *por natureza*, coincide a tal ponto com o fim do Estado que não se pode conceber um sem o outro. O Estado é feliz quando os cidadãos são felizes. Do que precede, extrai-se a seguinte conclusão: no que concerne à educação, é preciso que uma *legislação especial* esteja em vigor, e essa legislação deve ser a mesma para todos os cidadãos.

Aristóteles preocupou-se também com o *sistema com base no qual os jovens deverão ser instruídos* (*pós chrē paidēuesthai*). Isso porque, como ele menciona particularmente, reina uma certa confusão quando se trata de saber que programa de ensino deverá ser aplicado, dado que nem todos admitem que os jovens devam receber a mesma instrução, nem em *relação à virtude*, nem em *relação ao melhor tipo de vida*. E justamente essa confusão e essa discordância de opiniões, que, pode-se dizer, causam uma espécie de *patologia educativa*, impedem que se encontre o *sistema de ensino* correto e *são*, e não ajudam a descobrir os fins e objetivos corretos, ou seja, a elucidar a que visaria tal ensino: ao que é útil para a vida, a

24. Id., *ibid.*, 1337 *a* 26-32.

tudo o que se relaciona à virtude, ou ao supérfluo? Ora, é indubitável, como ele enfatiza, que entre as coisas úteis devem ser ensinadas todas aquelas que são necessárias para a vida²⁵

Assim, para concluir este tópico, poderíamos dizer que Aristóteles preocupou-se seriamente com o tema da *correspondência* entre educação e vida política e o meio pelo qual seria assegurada essa *correspondência* e *concordância*, de tal modo que exista uma sucessão

~~equilíbrio político~~ dos cidadãos no Estado e que se mantenha o semelhante é a educação, tanto no interior da família como no interior do Estado. Desse modo, em seu pensamento de caráter *fisiopedagógico*, a política e a educação acham-se em estreita relação e particularmente numa *relação de interdependência* e de *intercomplementaridade* para a sustentação do edifício político.

Relações entre educação e família na sociedade

A família ocupa um lugar considerável na teoria ~~politológica~~ e *fisiopedagógica*, aristotélica relativa à educação. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles refere-se ao tema da educação familiar e privada e se pergunta se esta deverá visar simplesmente à formação de homens de bem ou se deverá constituir antes de mais nada um objeto do funcionamento político²⁶. Ele próprio consi-

25. Id., *ibid.*, 1337 *a* 40 – *b* 5.
26. Id., *Ética a Nicômaco*, 1130 *b* 24-28.

dera que a educação privada e familiar deverá depender do ensino público e para todos, que terá a seu cargo a educação tanto no que concerne ao fim geral como no que respeita à elaboração do programa de estudos. Ele pensa, contudo, que é quando uma cidade estabeleceu um sistema de ensino público perfeito que o ensino privado pode ser útil. Mas é o Estado que, com ajuda dos pais, tentará obter a realização do bem político por intermédio da educação familiar, privada e pública.

Como os filhos obedecem a seus pais por *posição natural*, a contribuição da instrução em casa *predis-* é evidente²⁷. O pai é considerado a fonte da vida de seus filhos e aquele que assegura sua alimentação e sua formação²⁸. A mãe e ele proporcionam, de maneira desinteressada, afeição e amor aos filhos, que conside-
ram sua *continuidade natural*²⁹. Sem dúvida, essa espécie de amor se mostra mesmo entre os *animais*, e apenas varia segundo a *espécie*. As *espécies inferiores* ocupam-se de seus filhotes até o nascimento, enquanto as *espécies superiores* ocupam-se deles até a maturidade, como é o caso do homem³⁰.

Dessa forma, a família tratará o filho como um indivíduo, com cuidados minuciosos e especiais correspondentes a seu caso particular, contrariamente à educação pública, que traçará o quadro geral³¹.

27. Id., *ibid.*, 1180 b 6-7.

28. Id., *ibid.*, 1161 a 15.

29. Id., *ibid.*, 1159
30. Id., *Da geração dos animais*, 1161 *a* 28-34, 1161 *b* 18-29
31. Id., *Ética a Nicômaco*, 1180 *b* 3-13, 1161 *a* 15.

Como, justamente, ele ordena a família no quadro politológico de sua teoria *fisiopedagógica*, propõe, nesse ponto, uma série de medidas para a *saúde* da educação, cujo objetivo é controlar, fazendo tudo o que é humanamente possível, o primeiro dos componentes da educação, *a natureza*³² (os dois outros, examinaremos no próximo capítulo), de modo a assegurar as melhores condições possíveis para a formação de cidadãos virtuosos e instruídos.

Assim, se o legislador quiser que, desde o início, ~~corpos~~ as crianças sejam melhores — e aqui o filósofo chega ao tema da *procriação* (*teknopoian*), que ele considera importante para lançar os fundamentos da educação de uma cidade —, deverá ocupar-se do tema da *união conjugal*: quando se deve casar e com quem?³³ Em sua *programação familiar*, ele vai determinar essa relação não só no plano das pessoas, mas também *no plano do tempo* que elas viverão e passarão juntas, para o resto de suas vidas, pois enquanto uma pessoa poderá ter filhos, a outra não poderá.

Nessa perspectiva, o legislador deverá, segundo Aristóteles, preocupar-se também com a questão dos filhos que sucederão aos pais. Pois não é justo que os filhos sejam muito mais jovens do que os pais. Nem tampouco que haja uma diferença muito pequena entre pais e filhos, pois os filhos não respeitarão o suficiente seus pais, já que terão quase a mesma idade. Põe-se dessa forma, desde o início, o problema do tempo, que

32. Id., *ibid.*, 1179 *b* 20-21; Id., *Política*, 1332 *a* 39-40.

33. Id., *Política*, 1334 *b* 29-33.

ele considera um elemento de muita importância em sua teoria *fisiopedagógica*³⁴.

De modo paralelo, o *estado físico* dos filhos que irão nascer deve estar de acordo com o fim determinado pelo legislador. Tudo isso, segundo Aristóteles, pode ser facilmente resolvido por meio de uma medida preventiva: que se fixe, como limite superior, para a capacidade de procriar a idade de 70 anos para o homem e 50, para a mulher. A relação de idade entre os esposos deve

ser tal que eles percorram juntos os anos que antecedem a expiração do período de *procriação*. Desse modo, de acordo com sua *programação familiar*, para as mulheres é bom casar-se aos 18 anos, mas para os homens quando chegarem à idade de 37 anos, ou um pouco antes. Uma vez mais ele enfatiza que o período de procriação deverá ser determinado tendo por critério o apogeu mental dos pais. Baseando-se na divisão da vida humana em ciclos de sete anos, Aristóteles prescreve às pessoas que passaram dos 50 anos a renúncia à procriação voluntária. Entretanto, Aristóteles não se limita ao tema da união conjugal. Ele fala também do momento em que essa união deve ocorrer. O período adequado

que ele propõe para que uma união produza cidadãos em bases *biológicas sadias* é o inverno. É por esse motivo que ele convida os jovens *a consultar os médicos* a respeito do tema da geração de filhos, de modo a formarem para si mesmos corpos que os ajudem a ter crianças sólidas³⁵.

34. Id., i bid., 1334 *b* 33 – 1335 *a* 4.

35. Id., ibid., 1335 *a* 4 – *b* 39.

No entanto, o que ele rejeita de maneira categórica é o exercício excessivo do corpo e o trabalho muscular exagerado. Ele reconhece, sem dúvida, que o corpo deverá ser fortalecido, mas não submetido a um exercício violento, de modo a que os jovens que irão se casar moldem corpos esteticamente belos. Isso vale tanto para os homens como para as mulheres³⁶. Aristóteles efetua também reflexões *médico-pedagógicas* semelhantes no que concerne às mulheres grávidas,

que deverão cuidar de seus corpos, fazer *ginástica* e prestar atenção à sua *alimentação*. Além disso, aconselha às mulheres que, durante o período da gravidez, levem uma *vida calma*, pois ele julga que isso influencia a *gestação* e, mais tarde, as próprias crianças³⁷.

Após o tema da *procriação*, Aristóteles passa ao segundo ciclo, ao segundo período de sua *fisiopedagogia*, o da instrução, que se desenvolve, como no primeiro, no seio da família; é o período da *nutrição* (*trophên*)³⁸. O legislador deve saber que, uma vez nascidas as crianças, a alimentação tem um papel importante na formação de corpos robustos. Durante essa segunda etapa, são permitidos movimentos que convêm a essa idade das crianças, de modo que seus corpos frágeis não sejam deformados. A esse respeito, é bom que as crianças se habituem com suavidade àquilo que elas podem suportar. E isso basta no que concerne à primeira idade. Em outros termos, a ini-

36. Id., *ibid.*, 1335 *b* 12-14.

38. Id., *ibid.*, 1336 *a* 2-4.

ciação progressiva das crianças em matéria de educação é considerada da mais alta importância na teoria de Aristóteles³⁹.

Passemos à idade seguinte, isto é, até os 5 anos: do mesmo modo, não se deve impor nada pela força às crianças, nem submetê-las a exercícios penosos, pois isso entrava o desenvolvimento de seus corpos. Com certeza, desde cedo se deve habituar as crianças ao *movimento*⁴⁰ e afastá-las da preguiça. Isso pode ser facilmente previsto pelo legislador, mas pode igualmente realizar-se com o *jogo*, no âmbito de uma *programação familiar* correta e *sadia*. Os *jogos* não devem ser nem fatigantes nem tampouco muito leves, mas devem convir a homens livres⁴¹. Especialmente no que concerne ao tema dos jogos, considera que constituem imitações das tarefas sérias das quais se ocupará a instrução das crianças, nos ciclos de estudos seguintes.

Aristóteles, e Platão também, aliás, concede um peso especial ao *jogo*, pois o considera um elemento importante de *iniciação propolítica* das crianças na vida política do Estado⁴².

Em paralelo, nessa etapa de instrução, além dos jogos, haverá necessidade dos *relatos e contos* a serem escolhidos pelos *vigilantes (pedonomes)*⁴³; estes deverão igualmente preocupar-se com o comportamento

39. Id., *ibid.*, 1336 a 18-20.

40. Ver *infra*, "A educação como *movimento*", p. 86.

41. Aristóteles, *Política*, 1336 a 23-30.
42. Cf. Pláto, *As leis*, 797 a e ss.
43. Aristóteles, *Política*, 1336 a 30-32.

mais geral das crianças. Aristóteles se interessa bastante pelos homens com os quais as crianças mantêm contato no decorrer dos seus primeiros períodos de vida. Ele considera que, até a idade de 7 anos, as crianças deverão ser mantidas afastadas de impressões acústicas e ópticas que não convenham à sua idade⁴⁴. E Aristóteles considera tudo isso importante do ponto de vista *psico fisiológico*, pois constitui um procedimento, uma etapa prévia, que abrirá o caminho (*proodopoiein*) às crianças para suas futuras ocupações enquanto cidadãos.

No final do sétimo livro, Aristóteles propõe ainda algo de importante para nos mostrar que grande significação ele atribuía à educação dos jovens. Quando as crianças tiverem completado 5 anos, e até os 7 anos, elas deverão seguir como espectadores as lições (*theôrous gignesthai*) que serão ensinadas mais tarde (condição que nos remete, de um lado, à instituição do teatro grego antigo e, de outro, à *vida teórica*)⁴⁵.

A partir desse ponto, Aristóteles passa ao terceiro ciclo de instrução, que cobre o período durante o qual o indivíduo deixa a família e chega à idade em que se torna cidadão. Ele separa esse ciclo em dois períodos, aquele que começa aos 7 anos e chega até a adolescência e o período que começa com a adolescência e termina aos 21 anos⁴⁶. Desse modo, para Aristóteles,

44. Id., *ibid.*, 1336 b 35-40 – b 4.
45. Id., *ibid.*, 1336 b 35-37.
46. Id., *ibid.*, 1336 b 35-40.

os períodos de instrução segundo as idades apresentam-se esquematicamente da seguinte maneira:

- 1º período: procriação/período pré-natal (0-9 meses);
- 2º período: nutrição (idade de bebê [1º ano], pequena infância [do 2º ao 5º ano], primeira infância [do 5º ao 7º ano]);
- 3º período: educação (infância [do 7º ao 14º ano], adolescência [do 14º ao 21º ano]);
- 4º período: maioridade (a partir do 21º ano).

Em seu oitavo livro, como veremos na sequência, o filósofo discorrerá mais longamente sobre o *terceiro ciclo* e formulará questões essenciais concernentes ao problema da educação de maneira mais geral⁴⁷.

O currículo escolar da educação: orientações, lições e método didático

Aristóteles é o instigador da *educação liberal*, mas de uma educação que concerne somente aos cidadãos livres, e particularmente aos homens, não às outras camadas sociais. A respeito da educação das mulheres, ele não diz nada, mesmo que pareça apreciar sua contribuição para a vida da cidade e sua importância na família⁴⁸. Seu objetivo principal continua a ser a

47. ~~Id., ibid., 1327 b 9-25, onde ele declara simplesmente que é preciso educar as mulheres para o bem da cidade.~~

instrução dos futuros cidadãos de um regime perfeito e são que, em virtude da idade, não adquiriram ainda seus plenos direitos políticos (*ateleis politas*)⁴⁹. Ao introduzir princípios que regulam a *procriação*, o filósofo, como vimos, tentou, por intermédio de sua teoria *fisiopedagógica*, pôr sob controle o primeiro componente da educação, *a natureza*. Ao designar todas as medidas indispensáveis relacionadas à *alimentação*, ele examinou o segundo componente da educação, *o hábito*. Mas, com o *hábito*, a criança se prepara para receber a influência de um terceiro componente considerável da educação, a *escola*⁵⁰. De todo modo, alcançar-se-á a virtude com a colaboração dos três elementos seguintes: *a natureza*, *o hábito*⁵¹ e *o ensino* (*physei, ethei, didachê*). O exame correto do tema do *ensino* constitui igualmente a essência do problema da educação.

Ao abordar esse problema, Aristóteles insinua que o currículo escolar já existente deverá ser transformado e que o ensino das quatro matérias reconhecidas, que se tinha por hábito ministrar aos jovens — leitura e escrita (*grammata, grammatikên*), ginástica (*gymnastikên*), música (*mousikên*) e desenho (*graphikên*), que não eram ensinados sistematicamente —, deverá tornar-se objeto de uma legislação. Segundo o que ele disse, a

49. Id., *ibid.*, 1275 a 14-18.

50. Id. *Ética a Nicômaco*, 1179 b 20-21.
51. O termo em grego antigo é *ethos*, de onde vem também etimologicamente o termo *ética*.

escrita e o desenho deverão ser ensinados aos jovens, pois, por um lado, são úteis e prestam serviços em numerosas necessidades vitais e, por outro lado, podem ajudar as crianças a adquirir também outros conhecimentos⁵². Em paralelo, o ensino do desenho deverá tender, talvez mais ainda do que qualquer outra coisa, a sensibilizá-los enquanto homens e a torná-los capazes de apreciar o *belo*, tanto na *natureza* como na *arte*⁵³. Por outro lado, o fim do ensino da ginástica deverá ser cultivar a *coragem*⁵⁴.

Mas Aristóteles preocupou-se também com a ordem de prioridades na instrução e na educação. Assim como a formação baseada nos *hábitos* deve vir antes da formação baseada *na razão*, o *exercício do corpo* deve vir antes do *exercício do espírito*. Desse modo, o filósofo, vendo o aluno como um *organismo físico*, propõe confiar as crianças primeiramente ao ginasta e depois ao mestre de ginástica, pois o primeiro se ocupará da formação de seus corpos e o outro dos exercícios práticos⁵⁵.

Da mesma maneira, ele declara que, até a adolescência, os jovens devem exercitar-se mais levemente e evitar o regime austero (*viaion trophên*) e os exercícios penosos, de modo que o *desenvolvimento natural* de seus corpos não seja em absoluto entravado.

52. Aristóteles, *Política*, 1337 b 25-26, 1338 a 15-17, 1338 a 37-41.

53. Id., *ibid.*, 1337 *b* 25-26, 1338 *a* 41 – *b* 2.
54. Id., *ibid.*, 1337 *b* 27-28.
55. Id., *ibid.*, 1338 *b* 3-8.

Considera-se que a época adequada para esses exercícios penosos e para o regime alimentar forçado (*anangophagian*) é durante os três anos que se seguem ao início da adolescência. O espírito e o corpo não devem ser submetidos ao mesmo tempo a uma formação fatigante, pois a *natureza provoca* resultados contrários, dado que *a fadiga física* enfraquece o espírito e que o *esgotamento intelectual* traz consequências para o corpo⁵⁶.

No que concerne à música, ele agora exprime suas dúvidas e se pergunta por que seria necessário ensiná-la, uma vez que a maioria das pessoas utiliza-a para se distrair⁵⁷. E aqui, justamente, para reforçar seu ponto de vista *fisiopedagógico*, segundo o qual é preciso ensiná-la como uma lição, cita dois exemplos: os legisladores

de outrora, que a consideravam uma condição fundamental da educação, e *a natureza* propriamente dita, que nos mostra como utilizar *corretamente* a música, não só na hora do trabalho, mas também na hora do ócio, do tempo livre⁵⁸. Assim, de acordo com Aristóteles, a música é uma forma de educação (*paideumata*) que deve ser dada às crianças, não porque ela serve praticamente para alguma coisa, nem porque é uma coisa necessária, mas porque convém a cidadãos livres, que possuem uma formação *por natureza* correta e *sadia* (*diagôgên eleutherôn*)⁵⁹.

56. Id. , ibid., 1338 b 39 – 1339 a 11.

57. Id., *ibid.*, 1337 b 22-29.
58. Id., *ibid.*, 1337 b 29-35.
59. Id., *ibid.*, 1338 a 10-24, 30-34.

Na seqüência, ele se pergunta se os jovens devem aprender a cantar e a tocar um instrumento de música ou não, pois ele acredita que é difícil, senão impossível, para alguém julgar seriamente as obras musicais se não possuir uma experiência pessoal. Desse modo, as crianças devem desde cedo familiarizar-se um pouco com a música (*koinônêin* ou *metexein tōn ergōn*). No entanto, é necessário que seja determinado o tipo de música que *convém a cada idade*, e que alguns deixem de considerar o treinamento musical um trabalho grosseiro (*vanauson*). Mas, caso se queira julgar corretamente a música, é preciso conhecer os seus segredos. Eis por que é necessário que os jovens a aprendam de maneira prática enquanto são jovens, de modo que, quando crescerem, após terem abandonado sua prática, estejam em condições de julgar a boa música e usufruí-la, graças à cultura que adquiriram na juventude ⁶⁰.

E Aristóteles não hesita, aqui, em relacionar a *educação musical* dos jovens com a *virtude política*⁶¹. Ele se preocupa em saber por quais melodias e por que ritmos os jovens se interessarão e que instrumentos deverão aprender. O ensino da música deve efetuar-se de tal modo que não entrave a carreira futura dos jovens e não torne seus corpos grosseiros e inutilizáveis para a política e para a guerra, bem como para os exercícios práticos e o estudo teórico mais

60. Id., *ibid.*, 1340 *b* 20-33.

61. Id., *ibid.*, 1341 *a* 1.

tarde⁶². Semelhante ensino da música, de caráter *fi* *sio-*
lógico, será possível se os jovens não ficarem esgota-
dos, nem por sua participação nos concursos musicais
profissionais, que exigem capacidades excepcionais,
nem pela realização das obras admiráveis mas super-
fluas que comportam esses concursos.

Passemos aos instrumentos que deverão ser utili-
zados na instrução musical dos jovens: não serão nem
as flautas nem outro instrumento profissional, como a

cítara, por exemplo, mas somente aqueles que forma-
rão homens cultivados (*akroatais agathous*), seja no
domínio da música, ou de modo mais geral nas outras
matérias. A flauta não é um instrumento ético, mas
pode ser utilizada em circunstâncias que a exijam,
como nas tragédias. Além disso, enquanto instrumen-
to de música, opõe-se à educação, pois quem a toca
não pode recitar, o que é indispensável à educação⁶³.
Em seguida, Aristóteles desaprova o ensino técnico dos
instrumentos e a música que se toca nos concursos.
Aqueles que se ocupam desse tipo de música, segundo
ele, não o fazem para *aprimorar-se moralmente*, mas
para proporcionar prazer a seus ouvintes. Logo, todos
os que se formam dessa maneira tornam-se *grosseiros*
(*vanausous gignesthai*), pois o objetivo de sua forma-
ção é servil⁶⁴.

No que concerne às harmonias e aos ritmos, ele se
pergunta se é possível que estes sejam adaptados ao

63. Id., *ibid.*, 1341 *a* 1-9.
64. Id., *ibid.*, 1341 *b* 9-17.

ensino ou se é preciso inicialmente que alguns deles sejam selecionados e depois confiados aos mestres ou a algum especialista para que os ensine. Do mesmo modo, ele se pergunta se devemos preferir a música que possui belas melodias ou aquela que possui belos ritmos ⁶⁵.

Dessa forma, ele aprova uma distinção, por assim dizer *fisiopedagógica*, que certos filósofos fizeram no que concerne às melodias, dividindo-as como se segue: *melodias éticas* *melodias práticas* e *melodias*

próprias a excitar o entusiasmo. Do mesmo modo, ele aprova a separação das harmonias com base na melodia que convém à *natureza* de cada uma. E ele sustenta que, nesse contexto, a música contribui tanto para a educação como para a *purificação* da alma (*paideias heneken kai katharseôs*)⁶⁶. Paralelamente,

ela serve à distração agradável ao bem-estar e ao repouso. É evidente, portanto, para Aristóteles, que não devemos utilizar para o mesmo fim todas as melodias e harmonias, mas, para a educação, somente aquelas que possuem um caráter ético ⁶⁷. Como, por exemplo, a harmonia dórica, que, segundo a opinião de todos, é de uma *natureza* séria e valorosa ⁶⁸.

Concluindo seu oitavo livro e sua análise a respeito do ensino sobretudo da ginástica e da música — infelizmente, ele não conseguiu concluir seu estudo sobre as outras matérias —, Aristóteles efetua uma

65. Id., *ibid.*, 1341 b 19-32.

66. Id., *ibid.*, 1341 *b* 32, 38
67. Id., *ibid.*, 1342 *a* 1-3, 28-30.
68. Id., *ibid.*, 1340 *b* 4, 1342 *a* 30, 1342 *b* 12-18.

constatação muito importante, que possui uma relação não só com a educação musical, mas com a *fisiologia* da educação em geral. Os fins que deverão ser perseguidos e que devemos pôr em prática são três: o *intermediário*, o *possível* e o *conveniente* (*to te meson kai to dynaton kai to prepon*)⁶⁹. Esses fins são realmente três princípios pedagógicos autênticos. Para começar, cada virtude é o *intermediário* entre o *excesso* e a *falta*. Ela deverá ser buscada em função da idade, do nível e do caráter de cada indivíduo, e além disso será preciso que seja ensinado o que convém de fato a um homem livre.

A respeito do *método* e da *didática* que o próprio Aristóteles aplicava no ensino das diferentes matérias aos alunos de sua escola, ele não diz nada de preciso em sua *Política*. Mas, quem quiser estudar esses elementos, deverá ter observado globalmente toda a sua obra, que constitui uma imensa *síntese* do conjunto de problemas que preocupavam sua época e, mais particularmente, do problema da aquisição e transmissão do saber⁷⁰.

A concepção empírica de Aristóteles, bem como seu ardente desejo de ser instruído e de instruir, levaram-no a tratar também da relação da experiência com o conhecimento teórico. O *método empírico* — sem

69. Id., *ibid.*, 1342 b 18-34.

70. Cf. particularmente as obras lógicas de Aristóteles, mais tarde chamadas *Organon* (*Categorias*, *Da interpretação*, *Primeiros e Se-*

~~gundos analíticos. Os tópicos e as Refutações sofisticadas) e a Metafísica, cf. p. ex., *Ética a Nicômaco*, 1139 b 14-37, *Os tópicos*, 100 a 1-24, 101 a 25 – 101 b 5, 101 b 5-11.~~

que seja mais valorizado do que o *conhecimento teórico* — ocupa nele um lugar especial: sem as coisas, não há ciência, conhecimento (*épistémè*). Mas, para que haja conhecimento, é necessário que desenvolvamos uma certa óptica de observação das coisas. Isso não significa, com certeza, que não busquemos os princípios e as regras gerais; simplesmente, ele vê as coisas do ponto de vista do modelo e da regra. Desse modo, a imagem do mundo que o filósofo compõe apóia-se tanto na riqueza da experiência como em uma maneira rigorosa de conceber.

A rejeição do dogmatismo no método e no *pensamento crítico*, associada à dúvida, constituem o sinal distintivo de seu método. Em quase todos os seus escritos, o filósofo expõe primeiramente uma retrospectiva histórica e situa o problema tratado em relação ao que seus antecessores já disseram a respeito. Se ele age assim, é porque acredita que o conhecimento avança de geração em geração e adquire um nível cada vez mais elevado.

Aristóteles segue em seu ensino o *método genético-indutivo*: ele avança do específico ao geral, das aparências à essência, sem excluir, é claro, o procedimento contrário. Sobre esse ponto, o filósofo nos dá a entender que deveremos sempre adaptar nosso método de ensino ao assunto que tivermos de explorar e ensinar, e abordar esse assunto de maneira científica, por meio das diferentes artes e ciências⁷¹. Do mesmo

71. Aristóteles, *Segundos analíticos*, 77 a 26-27.

modo, ele enfatiza que não é possível que o saber do homem tenha o mesmo grau de exatidão em relação a todo tipo de assuntos⁷². Por exemplo, é um erro buscar o possível nas relações matemáticas, ou a prova matemática na retórica⁷³. Em seu método, Aristóteles prefere a *marcha natural* das coisas, contrariamente a seu mestre Platão. A respeito do ensino do conhecimento científico, ele declara que este deve procurar os sinais distintivos da essência das coisas, e que o fortui-

to deve estar ausente⁷⁴. Na verdade, o específico, o particular e o fortuito são o limite do conhecimento. E isso porque o conhecimento possui, de um lado, o sinal distintivo da generalidade e, de outro, é sempre, também, o conhecimento da causa. Isso significa que, num método peda-

gógico cujo objetivo é levar o aluno à aquisição do conhecimento e da ciência, uma vez constatado o fenômeno, será preciso em seguida buscar o *porquê*, na medida em que o *porquê* é o que prova e explica. É por isso que Aristóteles caracterizou a ciência como *hábito demonstrativo* (*apodeiktikê hexis*)⁷⁵.

O método de Aristóteles indica a maneira de pensar que o ensino deverá adotar, baseando-se todavia em certos princípios e regras. Além do *método medicinal*, que o vemos utilizar em muitos de seus estudos, em oposição ao método das ciências teóricas, Aristóte-

72. Id., *Ética a Nicômaco*, 1094 a 1-18.

73. Id., *ibid.*, 1094. ~~6 11 - 1095 4 12~~
74. Id., *Metafisica*, 1064 ~~b 15 = 1065 b 5~~.
75. Id., *ibid.*, 997 *a* 3.

les utiliza e sistematiza ainda mais o *método dialético* que Platão desenvolvera, pois considera-o o método mais adequado caso se queira tratar do conhecimento de maneira sistemática e proveitosa, tanto para o indivíduo como para a cidade. O desenvolvimento da *argumentação lógica* sob sua forma dialética levará à descoberta da verdade e ao conhecimento das coisas. Isso será atingido por meio do diálogo, que não é um elemento exterior e ocasional, mas está em relação

estreita com o método de ensino⁷⁶. O ensino não partirá de certezas e verdades, mas de *dúvidas* (*apories*) e de *problemas*⁷⁷. Assim, seu objetivo será triplo: exercitar o espírito do aluno, de modo que ele possa imaginar facilmente a argumentação para cada problema que se apresenta, reunir os diferentes pontos de vista que já foram expressos sobre diferentes temas e assuntos gnósticos para facilitar o *desenvolvimento dos argumentos* e, enfim, conduzir à pesquisa filosófica, formulando dúvidas sobre cada coisa, e submeter a uma prova lógica cada problema, de forma que seja verificada a legitimidade da certeza em cada caso⁷⁸.

Para terminar este capítulo, devemos enfatizar que Aristóteles não se limitou à forma característica do

76. Id., Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1095 a 31 – 1095 b 8, 1139 b 14-37, 1140 a 1-22.

77. Id., *Metafísica*, 995 a 24 – 995 b 5, *Segundos analíticos*, 71 a 1 – 72 b 5. Aristóteles utiliza o método *aporético* ou *aporemático*,

que se choça com uma contradição: apresentar uma tese e uma anti-tese e encontrar em seguida os elementos de verdade que contém.

78. Id., *Os tópicos*, 100 b 26-28.

ensino, ou seja, à escola e suas lições, mas abordou a educação como um procedimento para toda a vida, no âmbito de uma *cidade educadora*. Nessa *cidade educadora*, os cidadãos são chamados a obedecer, a dar ordens, a julgar e a participar das atividades políticas, sociais e artísticas. Os locais onde se efetuava tal educação eram a *ágora*, a *assembléia*, o *conselho*, os *tribunais*, os *banquetes*, o *teatro*, os *jogos*, os *locais de culto* com suas cerimônias religiosas, as próprias *leis* do Estado. Eis por que o cidadão e o legislador deviam, segundo o filósofo, levar a sério seu papel didático e pedagógico. Considera-se que essa educação *para toda a vida* possui uma importância decisiva para sua teoria *fisiopedagógica*, uma vez que ela apresenta o fenômeno da instrução como uma luta permanente do homem e do Estado para adquirir o conhecimento e para conservar a virtude e a felicidade. Essa luta cessará somente quando cessar também o fenômeno da vida⁷⁹.

79. Id. , *Política*, 133 1 a 37 – 133 1 b 5, 13 41 b 38; id. , *Ética a Nicômaco*, 1180 a 1-4, 34-35; id., *Retórica*, 1390 b 9.

A "etologia" da educação

O fim supremo: o "eudemonismo"

É *natural* que, reconhecendo que o Estado intervém diretamente na formação de uma *ética* e não exerce simplesmente o papel de eliminador dos eventuais obstáculos à prosperidade dos cidadãos, Aristóteles atribua à educação moral uma significação maior do que aquela que costumamos atribuir hoje em dia. Logo, é importante e, por consequência, absolutamente necessário que conheçamos *o bem (agathon)*, pois somente então poderemos receber sua influência favorável¹. Mas esse bem, segundo o filósofo, deverá ser buscado na principal parte das ciências e artes, a política². Aristóteles, assim como Platão³, admite que um elemento indispensável na infra-estrutura do Estado, a fim de alcançar seu fim supremo, *a felicidade* dos cidadãos, é a necessidade de uma educação mo-

1. Id. *Ética a Nicômaco*, 1094 a 1-3.

2. Id., *ibid.*, 1095 *a* 14-28.
3. Platão, *As leis*, 643 *e* 4-5.

ral correta e *sadia* dos cidadãos, desde sua mais tenra idade⁴.

No entanto, são duas as condições para que os homens obtenham a *felicidade* (*eudaimonia*): será preciso, de um lado, que eles definam o *objetivo* e a *finalidade* de cada uma de suas ações e, de outro lado, que encontrem as atividades adequadas que os conduzirão a esse *fim último*. Deverão, porém, estar particularmente atentos, pois, mesmo que situem bem esse objetivo, fracassam, muitas vezes, quando se trata de encontrar os meios de realizá-lo. Em consequência, segundo a *fisiopedagogia ética* de Aristóteles, o objetivo e os meios que conduzirão à felicidade deverão estar absolutamente de acordo. Assim, tanto nas artes como nas ciências, os especialistas deverão fazer corresponder, de maneira bem-sucedida, o fim último e os meios pelos quais irão realizá-lo. Em outros termos, certas pessoas, mesmo que possam adquirir a *felicidade*, não a buscam como se deve desde o início⁵.

Aristóteles chega a examinar o que é exatamente a *felicidade*. A *felicidade*, segundo o filósofo, é a *ação perfeitae* o exercício da *virtude*⁶. De acordo com tudo o que ele disse, parece que a felicidade do Estado não é fruto do acaso, mas do saber e da vontade dos cidadãos (*epistêmês kai proaireseôs*). E, para chegar aí, os cidadãos não podem ser felizes em conjunto sem que cada um o seja separadamente. Inversamente, se cada

4. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1179. b 31-34.
3. Id., *Política*, 1331. b 26-27. a 17.
6. Id., *ibid.*, 1332. a 8-10.

um for *feliz* (*eudaimôn*) e notável pela virtude, resulta que todos em conjunto serão felizes e notáveis e, portanto, o próprio Estado também será. Os fatores que, segundo Aristóteles, contribuirão para que os cidadãos sejam felizes e notáveis são a *natureza* (*physis*), o *hábito* (*ethos*) e o *raciocínio* (*logos*). Esses três fatores deverão estar de acordo⁷.

É nesse contexto que Aristóteles desenvolve seu ensino *fisiopedagógico* a respeito do *eudemonismo*, que o homem deverá tentar obter por intermédio da educação. Aristóteles define a felicidade de acordo com a concepção platônica: procurar e atingir livremente a *obra* (*ergon*) à qual o homem está predestinado. O homem enquanto tal possui um objetivo especial, que consiste em buscar a felicidade quando houver aperfeiçoado seu espírito e sua consciência⁸. Mas, como a ação pode apresentar diferentes graus de perfeição, a obra do homem é a atividade não somente conforme à razão, mas também conforme à virtude, de tal modo que o homem conclua a obra à qual está destinado.

O filósofo dissocia a virtude da felicidade. A felicidade não é a virtude, a felicidade é a atividade para a qual tende a virtude. A felicidade não é o prazer, o prazer é a consequência da felicidade. A felicidade não é a riqueza, riqueza e bens materiais são os meios de alcançar a felicidade. É feliz o homem que faz chegar ao mais

7. Id., *ibid.*, 1332 *a* 31 – 1332 *b* 6.
8. Id., *Ética a Nicômaco*, 1097 *b* 22-33.

alto grau de rentabilidade a atividade humana, que é uma manifestação de sua natureza razoável⁹. A moral aristotélica é flexível, pois admite que os bens materiais são uma condição indispensável para a aquisição da felicidade e reconhece o prazer como resultado da felicidade. Não é possível a um homem que vive na pobreza ou a quem se tortura na roda ser feliz, diz Aristóteles¹⁰. Também o prazer é um elemento que confirma a felicidade, “assim como a beleza confirma a juventude”.

Assim, os bens se classificam numa hierarquia, em função da importância de sua contribuição para a obtenção da felicidade. O homem se eleva até o ideal moral por meio das condições materiais indispensáveis.

Em seu primeiro livro da *Ética a Nicômaco*¹¹, o filósofo se pergunta se a felicidade é um dom dos deuses ou um resultado do acaso. E se os homens receberam alguns dons da parte dos deuses então é lógico dizer que também a felicidade foi enviada pelos deuses, e mais do que todas as coisas próprias ao homem, na medida em que é a mais preciosa de todas. Mas, mesmo que a felicidade não tivesse sido enviada pelos deuses, sendo então um resultado da virtude ou de algum outro aprendizado ou exercício, Aristóteles considera que pertence de qualquer modo à categoria dos bens divinos *por excelência*, dado que a recompensa e o fim da virtude só podem ser algo de perfeito, divino e abençoado.

9. Id., *ibid.*, 1097 b 2-8. 1099 b 8.
10. Id., *ibid.*, 1099 b 2-8. 1099 b 8.
11. Id., *ibid.*, 1099 b 9 – 1100 b 15 .

Além disso, ele menciona que a felicidade pode ser igualmente algo comum a todos os homens, pois pode existir para todos aqueles que não são incapazes de alcançar a virtude com auxílio de algum *aprendizado* (*mathêton*), *exercício* (*ethiston*) ou *prática* (*askêton*)¹². Assim, Aristóteles tenta mostrar que é lógico supor-mos que a felicidade resulta mais de um *esforço* do que do acaso¹³. O acaso fornece apenas os materiais e instrumentos necessários para obter o *bem viver*.

Chegando ao final de seu raciocínio, Aristóteles afirma claramente que a felicidade não depende das flutuações do acaso, da prosperidade ou da adversidade, mesmo que, como ele disse, a vida dos homens dependa também dessas flutuações. A principal razão da felicidade são as atividades que se fazem de acordo

com a virtude, enquanto as atividades contrárias são a razão principal do contrário.

Um outro tema que ele examina com muita atenção em relação à felicidade, no segundo livro da *Ética a Nicômaco*, é o da alegria e da tristeza acarretadas por nossas ações, e convém — como Platão mesmo menciona — que o homem se ja educado desde sua juventude de maneira a sentir a alegria ou a tristeza onde se deve. E, na verdade, nisso consiste a educação correta e *sã*¹⁵. Ele considera, contudo, que a melhor espécie de atividade em relação às alegrias e tristezas

12. Id., *ibid.*, 1099 b 9-10.

13. Id., *ibid.*, 1099 *b* 9-25.
14. Id., *ibid.*, 1100 *a* 10 – 1103 *a* 10.
15. Id., *ibid.*, 1104 *b* 4-14.

é a *virtude*, enquanto o contrário é a perversidade. Desse modo, segundo sua concepção, há três coisas que o homem feliz prefere e três, também, que ele evita. Mais precisamente, de um lado ele prefere o que é bom, o que é proveitoso e o que é agradável, e de outro ele evita o que é feio, o que é prejudicial e o que aflige. O homem feliz e virtuoso tem êxito em tudo, e o mau fracassa em tudo, e particularmente quando quer conquistar a felicidade¹⁶.

No décimo livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles menciona que, para educar os jovens, os homens se guiam pela alegria e pela tristeza. Parece, portanto, ter uma grande importância, no que concerne à felicidade, que se saiba alegrar-se com aquilo com que se deve alegrar, e detestar o que se deve detestar.

Pois essas coisas existem ao longo de toda a nossa vida, uma vez que exercem uma influência e podem moldar a virtude dos homens e produzir uma vida feliz. Com certeza, o que os homens preferem claramente é o que lhes causa prazer, ao passo que evitam tudo o que pode entristecê-los¹⁷.

Na sequência, recapitulando tudo o que disse a respeito da felicidade, declara que a felicidade não é um estado de alma, mas uma espécie de atividade e, particularmente, uma daquelas que são desejáveis por si mesmas e não daquelas que se fazem em virtude de algum objetivo. É portanto uma atividade caracteriza-

16. Id., *ibid.*, 1104 *b* 26-35.
17. Id., *ibid.*, 1172 *a* 19-26.

da pelo fato de que se basta a si mesma (*eudaimonia autarkês*). E considera-se que essas atividades são as ações feitas sob inspiração da virtude. Logo, a felicidade como ação inspirada pela virtude é *naturalmente* a ação inspirada pela maior virtude de todas, e esta última é aquela que é própria à melhor parte do homem¹⁸. Essa parte do homem pode ser o espírito ou alguma outra coisa que se considere que, por natureza, rege, dirige e reconhece as coisas boas e divinas, seja porque essa coisa é divina, seja porque é o mais divino de tudo o que temos em nós; de qualquer maneira, sua atividade em harmonia com sua virtude própria será a *felicidade perfeita (teleia)*.

Além disso, a felicidade como atividade é uma ocupação teórica. A idéia de que a felicidade consiste

na ocupação teórica está de acordo com o que ele declarou a respeito do tema da verdade. Pois a ocupação teórica é uma atividade num grau muito elevado, e o espírito, a mais importante de todas as coisas que temos em nós; do mesmo modo, os assuntos de que se ocupa o espírito são os mais importantes daqueles que

podemos conhecer. É, portanto, por essas razões que ele considera que uma certa alegria deve estar intimamente ligada à felicidade, mas que a mais agradável de todas as atividades virtuosas é, segundo o parecer geral, aquela que possui uma relação com a *sabedoria*¹⁹. No entanto, de todos os bens, somente a felicidade consti-

18. Id., *ibid.*, 1176 *a* 30 – 1176 *b* 8.
19. Id., *ibid.*, 1177 *a* 11– 1178 *a* 9.

tui seu próprio fim, enquanto as outras são os meios para adquiri-la. De um ponto de vista pedagógico, é necessário assimilá-la ao *bem supremo*, pois sem ela a atividade humana seria vã.

Condição indispensável: a “familiaridade” com a virtude

Entre as três obras morais de Aristóteles, isto é, a *Ética a Nicômaco*, a *Grande moral* e a *Ética a Eudêmo*, a primeira é considerada a mais importante e mais madura. Nessa obra, que constitui também sua teoria mais sistemática a respeito dos valores morais e dos bens, ele analisa e examina de maneira crítica a noção

de virtude. Segundo Aristóteles, a virtude não é um conhecimento, mas um *hábito voluntário* (*hexis proairetikê*)²⁰ e um *uso*²¹. Em outros termos, não se trata de uma predisposição natural, mas de algo que resulta de uma atividade e de um exercício perseverante, e que não se adquire mediante o ensino, mas pela prática²². A ética do homem se forma a partir do *hábito*, que significa *familiaridade*, e essa ética se adquire primeiramente no interior da família e depois na cidade-estado, que legisla tendo em vista a educação correta dos cidadãos. Por esse motivo o legislador deve-

20. Id., *ibid.*, 1106 b 36.

21. *Id.*, *ibid.*, 1179 *b* 2-3
22. *Id.*, *ibid.*, 1103 *a* 31- 32, 1 10 5 *b* 19 – 1106 *a* 13, 1179 *a* 35
– 117 9 *b* 5.

rá se preocupar com os meios pelos quais os homens se tornarão virtuosos e se fixarão como objetivo supremo a *vida per feita*²³.

Em consequência, segundo Aristóteles, o *homem per feito* e o *regime per feito* parecem evoluir necessariamente nos mesmos limites, que são determinados pelas virtudes que conduzem a uma vida folgada. As virtudes úteis para esse tipo de vida são aquelas que facilitam tanto a vida ativa como o ócio. São indispen-

sáveis para a vida do trabalho a *valentia* e a *moderação*, enquanto para o ócio, para a vida folgada, a *filosofia*, a *temperança* e a *justiça*. A *valentia* é considerada indispensável somente em período de dominação, embora constitua ao mesmo tempo uma condição indispensável também para o ócio; a *moderação* e a *justiça* são consideradas indispensáveis tanto em período de dominação como para o ócio, ao passo que a *sabedoria*, que ocupa também o primeiro posto, funciona somente em período de ócio²⁴.

A *teoria ética* de Aristóteles é considerada flexível, como dissemos, uma vez que a virtude assume a forma

que corresponde a cada caso preciso, sem que se exclua o fato de que ela pode se manifestar também de maneira absoluta. No primeiro caso, Aristóteles se refere a esse famoso exercício forçado da virtude, mas, no segundo caso, alude à virtude que é praticada para que sejam realizadas as boas ações. No exercício força-

23. Id., *Política*, 1332 a 35.

24. Id., *ibid.*, 1334 a 11-26.

do para a virtude, punições e penas são impostas para admoestar aqueles que agem mal. É justamente por isso que também aqui a virtude é vista como imposta pela força, ao passo que, no segundo caso, o exercício para a virtude é visto como visando à glória e às obras criadoras. Segundo Aristóteles, quando alguém pune uma injustiça, sua ação é boa e virtuosa até certo grau, pois é imposta pelo fato de que essa injustiça ocorreu. Porém, quando alguém faz o bem a outros, foi sua vontade livre que ditou essa boa ação, e é por isso que ela é considerada boa de maneira absoluta. Logo, a prática forçada da virtude visa a corrigir, baseando-se em certas atividades, um conjunto de males, mas não outros males, ao passo que na prática livre e espontânea da virtude os bens preparam e conduzem à *virtude absoluta* da alma

(*kataskheuai agathôn kai. gennêseis*)²⁵

Numa perspectiva *fisiopedagógica*, uma outra coisa também é julgada necessária: o tema da separação da alma em duas partes. Uma delas, *por natureza*, tem lógica e constitui a *parte racional*, que se subdivide em *razão teórica* e *razão prática*; a outra não

tem lógica propriamente dita, mas somente a capacidade de obedecer à lógica, e constitui a *parte privada de razão* (*to te alogon kai to logon echon*). A essas duas partes pertencem também as virtudes que caracterizam o homem virtuoso²⁶. A melhor parte da alma é aquela que possui lógica, isto é, a *parte racio-*

25. Id., *ibid.*, 1332 *a* 18-19.
26. Id., *ibid.*, 1333 *a* 17-30, 1334 *b* 16-27.

nal. Desse modo, as partes e funções da alma podem ser classificadas com base em seu valor, partindo daquelas de baixo em direção às de cima. A parte da alma com a capacidade de obedecer à lógica, isto é, a parte privada de razão, associa-se à moderação, enquanto a parte prática da fração verdadeiramente lógica da alma associa-se ao bom senso, e a parte teórica da mesma fração associa-se à sabedoria. O homem que pode dispor das três funções prefere a terceira às duas outras. Aquele que dispõe das duas primeiras prefere a segunda à primeira, e aquele que só dispõe da primeira deve se satisfazer com ela. Aristóteles chama de *virtudes intelectuais* à sabedoria, à inteligência e ao bom senso e de *virtudes morais* à generosidade e à temperança.

Dessa forma, as *virtudes intelectuais*, em sua maior parte, devem seu surgimento e seu desenvolvimento ao ensino e é por isso que necessitam também da experiência e do tempo. As *virtudes morais*, por outro lado, provêm da *familiaridade*, e daí o seu nome vir de *ethos*. Segundo Aristóteles, é evidente que nenhuma das virtudes morais é inata aos homens, pois nenhuma das coisas que existem *por natureza* pode adquirir hábitos diferentes, como por exemplo a pedra, que, *devido à sua natureza*, se precipita para baixo e não pode adquirir o hábito de se deslocar para cima, mesmo que seja lançada para cima um número incalculável de vezes, na tentativa de fazê-la habituar-

se a isso. Tampouco o fogo pode adquirir o hábito de se deslocar para baixo, e nenhuma outra coisa que,

conforme *à sua natureza*, se comporta de determinada maneira, pode adquirir hábitos diferentes.

Ele conclui afirmando que as virtudes não nascem em nós, nem conforme *à natureza*, nem contrariamente a ela (*oute physei oute para physin*), mas que somos nós que *nascemos* com a capacidade de receber essas virtudes e de nos aperfeiçoarmos em relação a elas com *a familiaridade*. De resto, como sustenta ele, possuímos todas as propriedades que herdamos *da natureza* inicialmente como *potencialidades*, e depois as transformamos em atividades. Assim, adquirimos as virtudes desde que treinemos para isso, como é o caso das outras artes²⁷. Pois as coisas que devemos aprender a fazer, nós as aprendemos fazendo (*energêsantes*). É exatamente do mesmo modo que nos tornamos justos efetuando ações justas, sábios executando obras sábias e valentes realizando feitos.

Segundo Aristóteles, isso se verifica igualmente com tudo o que ocorre nas cidades. Em outros termos, os legisladores tornam os cidadãos bons com a familiaridade. E é o desejo de todo legislador tornar os cidadãos bons; e aqueles que não conseguem fazer isso fracassam. É nisso que o bom regime político difere do ruim. Por esse motivo, os legisladores têm, por um lado, o dever de encorajar os homens e exortá-los à virtude em favor do bem, com a esperança de que todos aqueles que foram educados *correta e sadiamente* obedeçam de bom grado. Por outro lado, po-

27. Id., *Ética a Nicômaco*, 1103 a 14-32.

rém, eles devem impor penas e multas a todos os que desobedecem e provocam, por assim dizer, uma espécie de *patologia política* e que, *devido à sua natureza*, não se submeteram às leis²⁸. E, enfim, devem exilar os incorrigíveis ou os politicamente *incuráveis*.

Além do mais, os legisladores, ao agir como intermediários para *sanear* os costumes políticos, deverão manter afastada da cidade a linguagem indecente, pois, das expressões indecentes, enfatiza, é muito fácil passar aos atos indecentes, e será preciso, por meio de uma lei, que seja proibido aos jovens dizer e ouvir coisas indecentes. O fato de manter os jovens longe do que é vulgar e de tudo o que provoca vícios e ódios é muito importante²⁹.

Em consequência, a educação deverá levar em consideração as divisões da alma, voltando-se para as partes que são *superiores* às outras, e procurar cultivar as ações que correspondam a essas partes superiores da alma humana, bem como da vida humana. Nenhuma outra obra do homem apresenta uma estabilidade tão grande quanto a que existe nas atividades que se fazem

conforme à virtude, e estas parecem ser mais estáveis ainda do que as ciências. No entanto, existe uma diferença, como menciona Aristóteles, na razão pela qual se faz ou aprende alguma coisa. Pois, se fazemos ou aprendemos alguma coisa por nós mesmos, por nossos amigos ou pela virtude, então agimos corretamente. Mas

28. Id., *ibid.*, 1103 *a* 31 *b* 6.
29. Id., *Política*, 1336 *b* 4-23.

aquele que se ocupa da mesma coisa para agradar a outras pessoas, poderíamos considerar que ele efetuou uma obra grosseira e digna de homens servis³⁰.

É claro, quando Aristóteles se refere ao tema da virtude, ele não tem em mente a virtude corporal, mas a da alma, e quando se refere ao tema da felicidade como atividade, ele a atribui à alma. Ele declara, especialmente, que são esses os temas que o homem político ou o legislador devem conhecer, assim como aquele que é chamado a cuidar dos olhos ou de qualquer outra parte do corpo deve ter conhecimentos *de anatomia*. Desse modo, quem quiser refletir sobre a política, mas também sobre a educação, deve examinar a alma em conformidade ao espírito e em função do que se busca, na medida do necessário.

Entretanto, segundo Aristóteles, não são somente os homens que possuem *ética*, mas também os regimes políticos que, para assegurar sua permanência, deverão, por intermédio do legislador, aspirar a desenvolver seu espírito e seu caráter em seus cidadãos³¹.

Além disso, ele enfatiza que devemos levar em consideração que todas as virtudes nascem e desaparecem pelas mesmas razões e pelos mesmos meios, como ocorre também para cada arte, pois, se assim não fosse, não haveria necessidade de mestres, e todos se tornariam por si mesmos bons ou maus artífices. O mesmo ocorre no caso das virtudes, pois é após se

30. Id., *ibid.*, 1337 *b* 5-22.

31. Id., *ibid.*, 1337 *a* 15-17.

relacionarem com outros homens que alguns se tornam justos e outros injustos, e é agindo em condições perigosas e habituando-se ao medo e à coragem que alguns se tornam corajosos e outros, covardes.

Logo, para um homem ser bom e *são* deve ser bem educado e adquirir bons hábitos, por meio do exercício, e continuar a viver nesse espírito, ocupando-se com boas obras e não fazendo más ações nem de bom nem de mau grado. Isso pode se tornar realidade, contanto

que vivamos sob a guia e o poder de uma ordem política correta e *sã*, e que seja capaz de se impor.

E é nesse ponto, justamente, quando se trata de cultivar a virtude por intermédio da *familiaridade* desde a infância, que a educação musical trará também sua contribuição *fisiopedagógica*, mas somente

por meio de algumas de suas harmonias. Pois nem todas as harmonias possuem o caráter adequado para a educação do indivíduo³².

Assim, analisando a essência da virtude, Aristóteles constata que ela é uma qualidade da alma que se adquire com atividade e esforço. Sua essência consiste

na manutenção da medida, isto é, o *justo meio* (*mesotes*). A virtude como *justo meio* é o equilíbrio perfeito de duas paixões contrárias. Aristóteles aplica o *justo meio* a todos os domínios da vida humana³³.

Muitas pessoas desaprovaram a teoria moral de Aristóteles, por ele ter caracterizado a virtude como um

32. Id., *ibid.*, 1341 *b* 38-39.

33. Id., *Ética a Nicômaco*, 1106 *a* 21 – 11 07 *a* 8.

justo meio. Ele mesmo, porém, refutou esses pontos de vista, dizendo que “no que concerne à sua essência e definição, a virtude é um justo meio, mas no que concerne ao melhor e ao pior, é um extremo”³⁴. Em outros termos, seu valor é absoluto, portanto não admite nada que seja superior a ela. Mas o justo meio não é julgado absoluto e sim relativo, isto é, em relação ao homem, como princípio enérgico da ação moral. Só o sábio pode definir o justo meio. Isto porque é impossível que o homem que vive sob o poder da paixão obedeça a uma razão que o afaste de uma má ação, uma vez que ele próprio não concebe essa razão. Assim, de maneira geral, podemos dizer que a paixão parece obedecer não à lógica do justo meio, mas à violência do extremo. É preciso, portanto, que o caráter possua previamente alguma familiaridade com a virtude, manifestando amor pelo bem e aversão pelo mal. Pois é evidente, segundo Aristóteles, que o que provém da natureza não depende de nós, mas é concedido pela providência dos deuses, por uma certa razão, aos homens que possuem verdadeiramente sorte.

Enfim, no que concerne ao raciocínio, sempre ao ensino, Aristóteles acredita que estes não só exercem influência sobre todos os homens, sendo que é necessário um trabalho prévio de modo a que a alma do aluno se acostume a experimentar o prazer ou o ódio como convém, exatamente como preparamos, com o cultivo adequado, o terreno que deverá nutrir a se-

34. Id., *ibid.*, 1107 *a* 6-8.

mente. Tendo isso em vista, devemos dirigir toda a nossa atenção para a *gênese* do homem e para o *desenvolvimento* de seus hábitos³⁵. Em sua teoria moral, Aristóteles se opõe ao poder da inteligência a que se referem Sócrates e Platão, segundo o qual a virtude é conhecimento³⁶. A virtude não é um conhecimento, mas uma *familiaridade louvável* que resulta tanto da educação privada como da educação pública.

35. Id., *ibid.*, 1179 *b* 21-31.

36. Id., *ibid.*, 1179 *a* 35 – *b* 4.

A "tecnologia" da educação

A dimensão "poética"

Na *Física*, Aristóteles, como *fisiopedagogo*, compara a *arte* e a *natureza*, e constata que a arte faz tudo o que a natureza não pode fazer e também outras coisas que imita da natureza¹. Na *Política*, ele exprime a mesma idéia, dizendo que "cada arte e cada educação procura completar as carências da natureza"². Logo, a arte e a educação, que apresentam aqui um sentido geral, têm por fim realizar, preencher, imitar e funcionar, tanto no nível das decisões como no dos projetos, em relação com a *natureza*. Elas completam a natureza e empurram-na para a ação, graças a uma arte que é por excelência criativa, a *poética*.

O pensamento aristotélico compreende por *arte* não só as belas-artes, mas também a educação, a retórica, a medicina, a arquitetura, a confecção de calçados, a construção naval, a marcenaria, a culinária

1. Id., *Física*, 991 a 15.
2. Id., *Política*, 1337 a 1-2 .

etc., ou seja, as chamadas artes úteis, fazendo alusão ao *método*, assim como à *produção* de uma obra. Por *poética*, ele entende a criação estética enquanto integração do conceito de *cosmos*, isto é, da beleza e, por sinédoque, de um universo propriamente ordenado. Assim como a *física* estuda a *natureza* e suas leis, a *poética* enquanto arte, com a educação, estuda a *criação* realizada pelo homem e as leis que a regem ou as que deveriam regê-la. A *natureza* e a *arte*, segundo a expressão aristotélica citada acima, intimamente mescladas à ideia de educação, são os dois lados da medalha, a saber, o ser e o devir do mundo. Expressam os dois lados das coisas, que se dividem em coisas *artísticas* ou *técnicas* e coisas *naturais*.

Na *natureza*, é o conceito de *movimento* que é fundamental; na *Poética*, é o conceito de *imitação*. Esses dois conceitos, essencialmente unidos, uma vez que as coisas existem e são compreendidas como movimento e como imitação, isto é, como seu próprio avanço e evolução, estão contidas na teoria *fisiopedagógica* aristotélica. Os termos *arte*, *poética* e *educação* devem ser tomados no sentido amplo; evocam não só a arte da criação, como também a técnica; não só a *produção* de tudo o que é moral e esteticamente belo e superior, como também o conhecimento técnico e de sua aplicação: a *tecnologia* e o *savoir-faire* em conformidade com certas regras morais e estéticas. É o conjunto dos conhecimentos, das regras, dos métodos e das práticas

que fazem que o homem seja capaz de intervir no mundo natural para criar e *produzir* ou *fabricar* homens e

obras. Assim, seu objetivo é a criação intelectual como ação criadora. Seu tema é o *fazer*.

Aristóteles utiliza o verbo *fazer* tanto para o legislador, que deve *enraizar* virtudes na alma dos homens³, *fazer* cidadãos virtuosos por hábito, *modificando* seus costumes⁴, como para a educação, que faz dos cidadãos homens de bem e *põe as crianças no caminho certo*⁵. Enquanto *arte*, tanto a *poética* como a educação são suscetíveis de uma *elaboração*

técnica, ou seja, são objeto de *arranjo regulamentar* e *arte* lógica. Tudo o que se encontra fora de seus limites é classificado como *não-artístico*⁶, *não-educativo* e *grosseiro*⁷. A direção geral que a concepção *fisiopedagógica* e *poética* do mundo segue é a da transição da natureza para a moral, e desta para a razão enquanto ação e criação.

O conceito aristotélico de *poesia* e de *criação* não tem, é evidente, nada a ver com os conceitos platônicos dos mesmos termos, segundo os quais o *fazer* e a criação, com seu conteúdo antipedagógico e às vezes imoral, são interpretados como cópias da cópia do mundo das idéias. E, por conseguinte, não participam

do processo gnóstico, uma vez que estão longe da verdade e não ocupam um papel primordial na educação social e pessoal do indivíduo⁸. A esse ponto de

3. Id., *ibid.*, 1333 b 38-39.

4. Id., *ibid.*, 1332 b 1; *Ética a Nicômaco*, 1102 a 10.

5. Id., *Política*, 1337 a 3-4.

6. Id., *Poética*, 1453 b 7, 1454 b 20, 28, 31.
7. Id., *Política*, 1338 b 33.
8. Platão, *A república*, 596 e, 598 b, 559 d, 597 e.

vista platônico, Aristóteles contrapõe uma *poesia* e uma *educação* firmemente estabelecidas na *realidade* e interessa-se pela alma do criador (poeta-pedagogo) e pela essência da criação (obra-aluno). Essa *arte* não se encontra fora dos limites do conhecimento e busca a essência e o conhecimento do mundo. É a transição para a tomada de consciência da realidade e da verdade, para uma instrução mais aprofundada e para o conhecimento do determinismo. O fim, tanto da poesia como da educação, é o “melhor”, o superior e o excelente.

Segundo a *fisiologia pedagógica* de Aristóteles, as *srcens primeiras e naturais* dessas duas *artes* que buscam o melhor e o superior são a imitação (*mimêsis*) e a música, que se exprimem de duas maneiras: a

instrução do criador e o ensino daquele que a recebe. Por intermédio da imitação, elas procuram tornar o homem melhor que o homem natural e histórico, encorajando dessa forma uma melhoria da natureza e da história. O homem, com ajuda da poesia e da educação, toma em suas próprias mãos o funcionamento da natureza e age em seu lugar, num nível superior.

Na *natureza humana*, pondo-se de lado o instinto de autoconservação, existe também o instinto do progresso e da evolução. O homem é o único ser a ter nas mãos, graças à educação e à arte, a capacidade *prometéica* da evolução. Esse instinto se manifesta, na imitação *poética* e *pedagógica*, por meio da instrução e

da alegria. Essas duas necessidades têm por missão satisfazer a poesia e a educação e, numa coexistência

essencial, satisfazer a *poética da educação*, que deve ser aprendida pelos jovens para que eles pratiquem o necessário e o benéfico, mas principalmente o belo e o superior⁹. Chegado a esse ponto, Aristóteles menciona que o instinto de imitação é bem mais desenvolvido no homem do que nos animais e que se manifesta no homem desde sua mais tenra infância¹⁰, mediante o jogo, que o filósofo considera um meio importante de ensino e de formação do caráter. Além disso, ele considera que o jogo é a imitação de todas as tarefas sérias, que constituem o objeto da educação das crianças, quando se tornam maiores. Logo, a imitação é um princípio de instrução e de alegria.

O que diferencia o homem dos outros animais é o alto grau que pode atingir a realização do primeiro desses elementos mas, ainda mais, a capacidade do homem para o segundo fator. A imitação aristotélica não é a mesma imitação platônica, mas é energia e ação produtiva: é *um fenômeno natural* no sentido em que a natureza enquanto energia e evolução é a imitação do que ela tem de melhor, de seu potencial¹¹. A imitação *poética e pedagógica* é a imitação *natural* em um nível superior, a imitação que não reproduz, mas que evolui descobrindo o ordenamento das coisas. É um processo produtivo, que tem por fim não só a alegria do espírito, a alegria do conhecimento e a criatividade, mas também a satisfação estética ou gozo.

9. Aristóteles, *Política*, 1332 a 32.
10. Id., *Poética*, 1448 b 7, 1448 b 8. b 5.
11. Id., *ibid.*, 1448 b 7.

Seu material imediato são os costumes dos homens, suas provações e suas ações, que ela vê sob um ângulo não estático, mas dinâmico.

Aristóteles, portanto, em um contexto *fisiopedagógico*, funda sua teoria da *imitação (mimêsis)* como instrução sobre o fato de que o sistema gnóstico do homem depende dela, considerando-a o caminho *mais natural* para o conhecimento e a educação. É evidente que Aristóteles fala de instrução, e não de conheci-

mento, para mostrar que a palavra instrução deve ser tomada aqui no sentido amplo do termo, como conhecimento do conhecimento e como conhecimento do que alguém pode conhecer. O objeto da imitação poética e pedagógica é o melhor, o melhor é o mais lógico, o mais justo e o mais belo. Trata-se, da parte do

criador (artista ou pedagogo), de um gênero de abstração mediante o qual ele procura apresentar o caráter, a essência e o núcleo dos fenômenos, sejam eles objetos naturais ou ocorrências psíquicas. O objeto da imitação não é uma divindade, mas o homem e a *natureza humana* que efetua e age. Uma *natureza* que, para Aristóteles, contém o potencial de movimento, de autocriação.

No entanto, no domínio da imitação, além da instrução e da alegria, existe ainda um outro elemento, uma outra causa criadora da poética da educação, que é a harmonia (*harmonia*) e o ritmo (*rythmos*), isto é, a música. Sobre esse ponto, Aristóteles toma posição

e introduz uma problemática concernente à educação musical. O programa da poética da educação inclui *a*

fortiori a música enquanto instrução (*paideian*), jogo (*paidian*) e ocupação agradável (*diagôgên*). O jogo se torna distensão e a distensão é forçosamente agradável, uma vez que a vida confortável não é só o bom, mas também o agradável. Todos concordam que a música é uma das coisas mais agradáveis, portanto concluímos que é justo que os jovens aprendam a música, já que todas as coisas agradáveis, que não são prejudiciais, convêm a um fim ulterior e superior¹².

Dito isto, a música é útil sobretudo durante o ócio: quando a arte e a educação necessitam de tempo livre para a formação intelectual do homem.

O ócio, que, segundo Aristóteles, compreende o contentamento, o bem-estar e a felicidade¹³, parece ser a condição prévia fundamental para que se desenvol-

vam e funcionem a poesia e a educação, e também a poética da educação, em sua mais harmoniosa coexistência. Seria preciso observar aqui que o ócio não é contrário à ação, pelo contrário, o ócio é ação no mais alto grau, a ação poética da parte racional do espírito e, sobretudo, da parte teórica deste. Enfatizemos que Aris-

tóteles classifica a arte, que ele descreve como a *virtude do entendimento poético*, entre as *virtudes intelectuais* e, na parte prática das virtudes intelectuais, junto com o bom senso, que ele define como a *virtude do entendimento prático*. Dessa maneira, a educação, que pertence às ciências práticas como a ética e a política,

12. Id., *Política*, 1339 *b* 11-31.
13. Id., *ibid.*, 1338 *a* 1-3.

está ligada diretamente à divisão das virtudes em intelectuais e práticas, isto é, a arte e o bom senso.

A música, portanto, no contexto da *poética da educação* e de uma *fisiopedagogia*, contribui essencialmente para a educação do indivíduo, não de maneira indispensável, uma vez que não responde a qualquer necessidade, nem de maneira útil, como a escrita, que se deve conhecer para ser culto e poder agir no domínio da política, ou o desenho, a fim de melhor julgar as obras de arte, ou mesmo a ginástica, que conserva a saúde e desenvolve a força física, mas para tornar agradáveis e criativos os lazeres do homem e para moldar a moral e o espírito humanos¹⁴.

Contudo, as paixões *naturais* verdadeiras, os ritmos e as melodias, por meio da imitação, exprimem a cólera e a coragem, a sabedoria e a virtude e todos os seus contrários, bem como todos os outros sentimentos morais. Desse modo, tomando o hábito de sentir alegria ou aflição por meio da imitação, nós nos aproximamos dos sentimentos que produzem os acontecimentos reais: as melodias, portanto, são imitações dos costumes e consideradas como tais. A própria *natureza* da harmonia nos prova isso: quando se trata de um som triste, a alma chora e se aflige, mas se a melodia é doce a alma também se suaviza¹⁵.

O mesmo vale para os ritmos: alguns trazem serenidade à alma, outros sabem comovê-la e outros ainda

14. Id., *ibid.*, 1338 *a* 13-23.
15. Id., *ibid.*, 1340 *a* 14 – *b* 7.

despertam nela movimentos (*kinêseis*) rápidos ou mais livres¹⁶. Há também certas pessoas que *reagem fortemente* à música, e os ritmos e melodias apoderam-se

de suas almas, fazendo com que atinjam a *catarse*, ou a *terapia completa*. É exatamente por isso que a poética da educação, em sua dimensão física, atribui grande importância aos diferentes tipos de ritmos e melodias que serão escolhidos para a educação dos jovens: é por seu intermédio que os futuros cidadãos aprende-

rão a apreciar corretamente as ações boas e más e a aproveitar-se de costumes benéficos. Logo, assim como os espectadores da tragédia, os homens devem ser, desde a mais tenra infância, *observadores* das importantes lições que serão ensinadas a eles mais tarde¹⁷. Não esqueçamos que cada virtude nasce e desaparece pelas mesmas razões e pelos mesmos meios que nasce e desaparece uma arte¹⁸.

A palavra *catharsis* (purificação) é encontrada duas vezes na obra de Aristóteles: na *Poética*¹⁹ e na *Política*²⁰. O sentido do termo *catharsis*, enquanto substantivo que indica uma ação, provém do verbo *kathairô*, que por sua vez provém do adjetivo *katharos* (puro) e designa alguém que está livre de elementos *heterogê-*

16. Id., *ibid.*, 1340 b 7-11.

17. Id., *ibid.*, 1336 b 36.

18. Id., *Ética a Nicômaco*, 1103 b 6-18.

19. Id., *Poética*, 1449 b 28; 1455 b 15 [Manteremos o termo *catharsis*, do grego e do francês, sempre que estiver em questão o

termo e empregaremos *catarse* do português, quando a palavra estiver sendo utilizada no sentido denotativo (p.19).

20. Id., *Política*, 1341 *a* 23, 1341 *b* 38-39, 1342 *a* 11, 14.

neos, que é íntegro e de boa qualidade. Por conseguinte, *catharsis* é a limpeza e a rejeição de todo elemento heterogêneo de uma pessoa ou de um objeto. O resultado direto dessa rejeição é a *restituição* da essência *srcinal* e *psicofisiológica* da pessoa ou do objeto e da autenticidade, bem como a descoberta de seu ser *real*. Logo, *catharsis* significa a supressão da alienação e a restituição da integridade e da autenticidade. Aristóteles emprega esse termo nesse sentido, conferindo-lhe também uma dimensão medicinal, em sua obra sobre os animais²¹ e nos *Problemas*²², acrescentando-lhe ainda, ao que parece, um valor de conhecimento teórico ou *gnosiológico*.

Em sua obra *Meteorológicas*²³, o puro (*katharos*) é praticamente sinônimo de sincero, enquanto na *Ética*

~~a pureza e a certeza são as duas propriedades que permitem a filosofia original satisfações admiráveis. Essa relação~~
entre a pureza e a filosofia, ligada a uma frase que encontramos na obra sobre a *Poética* — “A poesia é mais filosófica e mais importante do que a história”²⁴ —, constitui provavelmente a base para uma interpretação *gnosiológica* do termo *catharsis*, fazendo parte do conjunto da *poética da fisiologia educativa*. Tanto a poesia como a educação são os elementos necessários da energia que tendem à criação de obras modelos, e

21. Id., *Da geração dos animais*, 727 b 20, 24, 738 a 27; id., *História dos animais*, 582 b 16.

23. Id., *Problemas*, 864 a 34 b 8.
24. Id., *Poética*, 1451 b 5.

também à valorização de modelos para a conquista da essência das coisas.

Assim como a poesia, e sobretudo a poesia trágica, que imita não os homens, mas as ações e a vida, a catarse, do ponto de vista *fisiopedagógico*, não possui qualquer relação com os sentimentos, mas com as circunstâncias e experiências da vida, e é justamente por isso que se liga ao destino dos homens. O sofrimento e a *paixão* (*pathos*) se encontram, segundo Aristóte-

les, nos antípodas da poesia. A passagem dialética da *paixão* à *poesia* — enquanto criação, recomposição, substituição e busca da essência das coisas — contribui precisamente para dois processos: o da catarse e o da educação. O criador age sobre o material assim como o escultor sobre o mármore, o marceneiro sobre

a madeira e o professor sobre a alma do aluno. Desse modo, a educação é a *purificação* poética tornando-se metodologias de ação de substituição da realidade, tendo como matéria-prima a *paixão* ou a ignorância. A imitação-catarse é a instrução-conhecimento superior da poética, uma vez que descobre a essência das coisas e suas relações. — aliás, conhecimento benéfico. Segundo o espírito da poética da educação, o poeta-mestre *cura*, *decreta* e argumenta de maneira filosófica com o homem político.

É evidente, portanto, que a poética da educação, por intermédio da música e da catarse, detém o poder de conservar e de restabelecer, de certo modo, a alma

e a moral dos cidadãos. Existe então uma espécie de parentesco entre a harmonia e os ritmos, por um lado,

e nós, por outro. É por esse motivo que numerosos sábios sustentam que a alma é harmonia²⁵ ou o que contém harmonia²⁶.

Um outro elemento que aproxima a poética da educação é a noção de *o melhor* (*beltistós*): na *Ética a Nicômaco*, a virtude e *o melhor* constituem o critério geral que encerra o sentido da educação para o homem. Esses dois termos são encontrados com a mesma frequência na *Poética* e conferem a maior importância à tragédia, que é, no gênero poético, o apogeu, a integração e a *entelequia* da arte poética. Nesse caso, *o melhor* nos remete a uma *etologia* que concerne ao homem virtuoso e à ação virtuosa, em oposição ao homem perverso e à ação desonrosa. Assim, o termo *notável*, com o sentido de melhor em relação a todos os outros homens ou todas as outras coisas, conduz-nos a uma pesquisa *poética e fisiopedagógica* que tem por centro o homem. No entanto, a poesia e a educação não são *predisposições naturais*, mas o produto de um processo contínuo no tempo. Esse *processo genético* da poesia e da educação fornece ao homem a capacidade de moldar o seu mundo.

A arte pela arte é incompreensível para Aristóteles, pois a arte enquanto *outra natureza* e enquanto superação e evolução *da natureza* por meios humanos tem por fim o homem. O que torna a evolução da poesia, assim como da educação, *orgânica* e a relacio-

25: Tese dos pitagóricos.
26: Tese de Platão, *Fedon*, 93, cf. também Aristóteles, *Política*,
1340 b 18-19.

na aos dois elementos do devir: a *matéria* e a *forma*. É a forma que promove e contém sempre o conteúdo estético de um objeto, seja ele obra do homem ou obra

da natureza. Podemos dizer que a obra de Aristóteles sobre a educação de acordo com a natureza, em sua dimensão *poética*, é animada por esse princípio fundamental. Como exemplos característicos, podemos citar o exercício físico excessivo e as primeiras impressões que recebe uma criança. No primeiro caso, o

exercício físico excessivo é contrário à forma estética que deve envolver os corpos dos homens, que são criações, e deve por isso ser rejeitado tanto para os homens como para as mulheres; no segundo caso, as primeiras impressões devem ser belas, tanto do ponto de vista da moral como da estética, a fim de evitar um

mal irremediável para os jovens. A *poética da educação*, dentro desse fim, deve proibir não só os instrumentos de música que tornem feios o rosto e a alma dos alunos como também o ensino que conduza para o pior o aspecto e a moral dos homens. O fato de permanecer afastado do que é vulgar e do que produz a maldade e a animosidade não é somente obra da arte ou da educação, mas de uma arte pedagógica que se interesse por tudo o que concerne aos homens e por tudo o que não corre o risco de tornar grosseira a matéria ensinada. E é justamente aqui que o filósofo explica o que ele entende pelo termo *grosseiro*: tudo o que torna inútil o corpo, o espí-

rito ou a alma dos homens, no que concerne à aplicação dinâmica da virtude, é *grosseiro*, seja obra, arte

ou ensino²⁷. Recapitulemos dizendo que a *poética da educação*, segundo o sentido que lhe confere Aristóteles, inaugura uma *fisiopedagogia* no nível da vida do homem e à altura de seu espírito. Trata-se de uma *psicopedagogia* da participação intelectual e da criação, que tem por fim a ação virtuosa, notável, integrada e perfeita, que procura afastar do homem as imperfeições e as carências naturais. A *poética da educação* destaca-se como um esforço que, por intermédio da razão e da ação, procura realizar a integridade e a criação da personalidade humana.

A “*praxiologia*” da educação

Aristóteles classifica a *ética* e a *política* entre as chamadas ciências práticas. A *ética*, como vimos, estuda a atitude do homem enquanto ser social, e a *política* estuda a atitude do homem como membro da comunidade política. A educação, ligada à *etologia* e à *politologia* tem por finalidade descobrir quais são as ações que nos permitem adquirir essas duas atitudes correspondentes e em conformidade com a natureza. Segundo Aristóteles, “há coisas que se produzem e coisas que se fazem”²⁸. As coisas que se produzem ligam-se ao que chamamos de *poética da educação*, ao passo que as coisas que se fazem ligam-se ao que

27. Id., *ibid.*, 1337 *b* 1-12.

28. Id., *Ética a Nicômaco*, 1140 *a* 1-5.

chamamos aqui de *praxiologia da educação*. A produção é portanto diferente da ação (*praxis*), assim como a disposição racional que nos leva a agir (*meta logou hexis praktikê*) é diferente daquela que nos leva a produzir (*meta logou poietikê hexis*)²⁹. Procurando, por um lado, criar cidadãos virtuosos, e, por outro, realizando esse objetivo mediante uma série de ações que têm por objeto um fim último que é a virtude e a felicidade, a educação baseada na natureza humana promove ao mesmo tempo a disposição racional para produzir e a disposição racional para agir.

Logo, segundo Aristóteles, na *fisiologia* da educação, a *praxiologia* refere-se à maneira pela qual o homem é guiado pela educação para atingir seu fim último. Ela se move entre duas extremidades fundamentais: aquela que designa corretamente os desígnios e objetivos que constituem a causa final de toda ação humana, a causa (*heneka*) de toda coisa, e aquela que determina as ações necessárias para a realização desse *heneka*³⁰. Assim, não se faz diferença entre ações honrosas e desonrosas, mas entre fins perseguidos e razões que provocaram essas ações. Por esse motivo, classificamos nossos fins em duas categorias: os que desejamos atingir por si mesmos e os que utilizamos como meios para atingir outros fins que lhes são superiores. Por exemplo, se alguém efetua um exercício físico, o fim desse exercício é a ginástica e, ao

29. Id., *ibid.*, 1140 a 2-5.
30. Id., *Política*, 1333 a 9-11.

mesmo tempo, o fim dessa ginástica é o meio que lhe permitirá atingir um fim superior, que é a *saúde*. Do mesmo modo, se alguém se exercita em gramática, o primeiro objetivo de sua atividade é adquirir conhecimentos, mas essa atividade em si mesma é um meio que lhe permitirá participar da *vida política*.

Vemos, portanto, que o pensamento aristotélico relaciona as ações aos *meios práticos* e a tudo o que pode nos guiar para um fim último a fim de realizá-lo.

Esses são os princípios fundamentais e as *atividades práticas* orientadas a um *fim*³¹. Essas *atividades-meios* são às vezes determinadas por condições particulares, às vezes definidas de maneira absoluta. No primeiro caso, falamos de atos que são necessários para corrigir um mal por meio de um outro mal e, no segundo caso, de atos que preparam e criam bens. De acordo com Aristóteles, as ações necessárias não são do domínio da educação, mas unicamente as melhores ações (*kallistai praxeis*)³².

Simultaneamente, Aristóteles se preocupa com as maneiras e os meios que permitem ao homem atingir a virtude. Com efeito, o homem adapta suas ações de maneira a agir, com frequência, contrariamente a seus hábitos e à sua natureza³³: por conseguinte, as ações como tais não variam entre si, mas são diferenciadas por seu fim último e por sua causa. Além disso, ocorre

31. Id., *ibid.*, 1331 *b* 26-30.
32. Id., *ibid.*, 1332 *a* 16.
33. Id., *ibid.*, 1332 *b* 6-8.

muitas vezes que, no pensamento *fi siopedagógico* aristotélico, o sentido da ação se seja diretamente ligado ao sentido da obra. Por *obra* (*ergon*) entende-se aquilo

que se encontra nos objetos ou no homem, e que está ligado à operação ou à atividade característica: é o que uma pessoa ou uma coisa faz e que faz com que, *por natureza*, sejam aquilo que são; se, por um motivo qualquer, a coisa ou a pessoa não pode realizar sua obra, ela não pode ser considerada como o que ela é

~~por natureza~~. Paralelamente, o homem virtuoso é ~~aquele que realiza da melhor maneira as ações que~~ correspondem à sua *natureza*; desse modo, a obra do homem é ser um homem virtuoso, desvelando todas as atividades que são características do ser humano³⁴. A obra é uma *ação do espírito* que nos é ditada pelo bom senso ou pela sabedoria³⁵.

Assim, a *obra da educação*, no que concerne ao homem, consiste em permitir que ele realize, mediante uma série de ações e de atividades, suas qualidades potenciais e a *obra* de seu espírito. As ações se dividem e seguem a divisão do espírito humano e da vida. O que significa que temos ações que pertencem à parte

irracional da alma e ações que pertencem à parte racional da alma, assim como temos ações que se ligam à ocupação ou à guerra e outras ligadas ao ócio ou à paz. De resto, as ações ora são classificadas em relação ao necessário e ao útil, ora em relação ao belo; essa divisão é seguida da tríplice separação das ações em

34. Id., *Ética a Nicômaco*, 1097 b 22-32; Id., *Da alma*, 412 b 20 ss.
35. Id., *ibid.*, 1098 a 7.

necessárias, úteis ou supérfluas, e em belas ou grandes. As ações da parte racional do espírito são por natureza superiores e preferidas por todos aqueles que são capazes de realizar todo tipo de ações: com efeito, os atos necessários e úteis se fazem por meio das belas ações. Logo, a educação deve incluir entre seus princípios as ações que correspondam às partes superiores da vida humana e também do espírito humano.

É fácil ver uma dimensão *poética* na *praxiologia* em certos elementos da educação aristotélica. O virtuoso tem êxito em tudo e o mau fracassa em tudo, particularmente no que diz respeito à satisfação. Por intermédio da *fisiologia* da educação, a política e a ética buscam e definem as normas práticas de conduta do homem na comunidade política. A conduta do homem, enquanto um conjunto de ações, depende diretamente do possível e do eventual, bem como de suas preferências. Assim, na busca da verdade, as ciências teóricas têm por objeto as verdades eternas e imutáveis, enquanto as ciências práticas têm por objeto as ações humanas, na medida em que estas são o resultado de uma escolha deliberada. Logo, a verdade teórica difere da verdade prática, uma vez que não inclui a escolha deliberada. A escolha deliberada e a escolha voluntária estão estreitamente ligadas na *praxiologia* aristotélica. A partir da escolha voluntária, remontamos ao que Aristóteles chama de escolha deliberada (*proairesis*)³⁶. Mas o

36. Id., *ibid.*, 1111 *b* 4-11.

sentido de *escolha deliberada* é mais estreito do que o de *escolha voluntária*. A escolha deliberada está ligada ao espírito e ao bom senso. O homem é a causa de seus atos, assim como o pai é a causa da criança. Por conseguinte, para Aristóteles, a escolha deliberada é a condição prévia para a virtude moral. Isso significa que o filósofo aceita a livre escolha.

Aristóteles declara que os atos justos fazem de nós homens justos e que os atos sábios fazem de nós homens sábios. Enfatiza, porém, que a pessoa que age justamente ou sabiamente nem sempre é justa, sábia ou virtuosa. Os produtos das diferentes artes possuem uma qualidade própria, mas as ações do homem e toda obra virtuosa não podem ser julgadas apenas segundo o seu resultado: é preciso levar em conta também as disposições do agente³⁷. Torna-se evidente, portanto, que a influência da educação ocupa aqui um papel capital.

A *praxiologia* aristotélica da educação concerne ao gênero de ensino que pode tornar o homem capaz de julgar quais as ações que melhor lhe permitem atingir (*praxiologia*) o fim moral (*prática* e *poética*) e

político (*politologia*) perfeito. O âmbito fundamental da *praxiologia* é justamente o que diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: "... é necessário que cada um estude a natureza de seus atos e a maneira pela qual eles devem ser postos em prática"³⁸. Entretanto, antes disso, o homem, para realizar uma

37. Id., *ibid.*, 1105 *a* 16 – *b* 11.

38. Id., *ibid.*, 1103 *b* 26-30.

ação, deve “levar em conta ... o tempo e as condições”³⁹. Logo, segundo Aristóteles, as ações humanas formam um conjunto uniforme e comum de objetivos sucessivos que têm por fim último o bem em si.

A educação como “movimento”

Estudaremos, neste tópico, duas definições fundamentais: a do movimento e a da educação, em sua relação semântica. A primeira referência ao conceito de movimento aparece na *Física*⁴⁰ e na *Metafísica*⁴¹, mas também nos *Movimentos dos animais* e nos *Problemas*. Entretanto, Aristóteles examinou e estudou sistematicamente o tema na *Física*. Nesse livro, a natureza constitui o princípio do movimento e da mudança⁴². O filósofo acredita que a natureza é um conjunto de elementos naturais que são capazes de engendrar o movimento e de conduzi-lo a um fim. Assim, os objetos naturais possuem um impulso interior que os leva ao movimento e à mudança. Porém, o movimento não existe somente na natureza: ele está presente igualmente nos atos dos homens, como seres físicos.

Tanto para a natureza como para as ações humanas, o movimento é a transição do potencial ao ativo,

39. Id., *ibid.*, 1104 a 8-11.

40. Id., *Física*, 194 a 36.

15 e 41. Id., *Metafísica*, 1032 a 12 - 1034 b 19, 1063 b 36 - 1069 a 16.
15 e particularmente 1065 b 5 - 1066 a 16.
42. Id., *Física*, 192 b 8 - 193 b 22.

isto é, passar da capacidade à realização. É com efeito o processo pelo qual o potencial se realiza, transformando-se em ativo. É do final desse processo de movimento que resulta o objeto pronto. A semente, por exemplo, é o *ser potencial*, enquanto a planta que resulta após o processo de realização (síntese de matéria e forma) é o ser em ato, isto é, a forma particular de vida desse objeto. O mesmo vale para a arte: a massa de mármore contém o ser potencial, que se tornará o ser em ato quando o escultor lhe conferir uma forma particular. Desse modo, portanto, Aristóteles vê todo o devir como passagem do potencial ao ato. Mas além da matéria e da forma — *causa materialis* e *causa formalis* —, que ele liga por meio da causa ao conceito de movimento, o filósofo cita dois outros gêneros de causa: a causa motriz, que é a energia que engendra a causa do movimento, e a causa final — *causa efficiens* e *causa finalis* —, ou seja, aquela pela qual ocorre o movimento.

Poderíamos, dizer, por conseguinte, que a causa motriz na arte é a energia do artista, na natureza a força interior natural, que o filósofo chama de *enteléquia*, e em política a energia do legislador. A causa final é aquela que define o bem, a razão pela qual tudo o mais se faz. Em política, é a virtude e o bem soberano, a vida perfeita que a cidade-estado procura atingir. Assim, o movimento-transição que realiza o bem político potencial em ato, por meio da causa-motriz,

que é a energia da felicidade, efetua-se mediante o processo de ensino e da *fisiopedagogia* que, por esse

motivo, pode ser chamado de *movimento político*. Esse movimento não ocorre somente no espaço, isto é, na cidade-estado, mas realiza-se também em estreita ligação com o tempo. Desse modo, a educação, como movimento no tempo a partir da natureza é em direção ao hábito, e do hábito em direção à razão, não pode existir sem continuidade, ou seja, sem a diferença entre o antes e o depois.

A imagem que nos fornece Aristóteles a respeito, ~~na *Política* é a de uma cidade em movimento e de uma educação que segue o movimento dessa cidade,~~ portanto a imagem de uma educação que está também *em cinese*, o aspecto de uma *cinesiologia* da educação. Nessa obra, os termos *movimento* e *mover* estão ligados justamente ao conceito de cidade-estado, e especialmente a seu aspecto constitucional e jurídico. Enquanto termos, definem a mudança, a transformação, a modificação ou também a reviravolta do quadro político e jurídico da organização política: *mover as leis, mover as constituições*⁴³. No entanto, em seu segundo livro, Aristóteles é de opinião que o grau de facilidade e a frequência nos movimentos e mudanças não deveriam ser os mesmos para as leis e para os métodos das artes: no caso das leis, as mudanças devem efetuar-se com prudência e sem excesso, para que não sejam enfraquecidas⁴⁴.

No terceiro livro da *Política*, o verbo *mover* está ligado à *arte médica* e relaciona-se aos médicos egí-

43. Id., *Política*, 1268 *b* 25, 27-28, 1304 *a* 38.

44. Id., *ibid.*, 1269 *a* 12-27.

cios, que tinham o direito de mudar ("é permitido aos médicos mover") a terapia de um doente se, ao cabo de três dias, ele não desse sinais de melhora⁴⁵. Contu-

do, na arte médica, como em outras artes e ofícios, por exemplo na política ou na ginástica, o movimento, que partia do tradicional e do simples em direção ao mais moderno, mais complexo e mais metódico era, segundo Aristóteles, de uma certa maneira terapêutico e benéfico: dessa forma, as artes conseguiam separar-

se de conceitos tradicionais, muitas vezes incongruentes, e avançavam para posições e atitudes mais recentes e mais científicas.

Por outro lado, os termos *ensino* e *instrução*, para Aristóteles, como aliás para Platão, são praticamente sinônimos e exprimem em geral o fenômeno da educação. No plano etimológico, o termo grego *agôgê* (educação), que provém do termo *agô* (transportar, conduzir, guiar) está estreitamente ligado ao conceito de *movimento*, e significa o movimento que se realiza num âmbito institucional, cujo objetivo é formar a cidade-estado num conjunto *orgânico*, no plano político.

No terceiro livro, quando Aristóteles fala da igualdade que os regimes democráticos procuram atingir, graças à lei sobre o *ostracismo*, menciona o caso dos argonautas, que abandonaram Hércules porque Argos, seu barco mítico, recusava-se a transportá-lo (*agein*), dado que ele era bem mais pesado do que os outros.

O *ostracismo* era uma lei que afastava da cidade, por alguns anos, aqueles que perturbavam o equilíbrio

45. Id., *ibid.*, 1286 *a* 12-15.

por seu excesso de força, de riquezas, de amizades ou de poder político. Aqui, a semântica do termo nos remete a um processo que aplicava o conceito da *fisiologia* da educação, segundo o qual era preciso assegurar a *igualdade* e o *equilíbrio* entre os cidadãos, excluindo aqueles que *superavam* o conjunto⁴⁶. Assim como um artista não representará em seu quadro uma perna maior e assimétrica em relação à outra, mesmo que ele retrate melhor uma do que outra, ou como o construtor de barcos não conferirá uma forma assimétrica à proa, nem a qualquer outra parte do barco, ou ainda como o professor de canto excluirá do coral uma pessoa com a voz mais forte do que as outras⁴⁷, do mesmo modo a educação pública e comum, no que concerne tanto ao conteúdo como a seus fins, funciona significativa e fundamentalmente como *movimento* para o nivelamento, a uniformidade e a simetria, no âmbito do *organismo político*. A *fisiologia* da educação assume o mesmo sentido de movimento quando Aristóteles declara que o legislador deve estabelecer as leis para a educação dos jovens, a cada vez segundo o regime de cada cidade; em caso contrário, os regimes se destruiriam⁴⁸.

A educação, portanto, enquanto *movimento*, estabelece firmemente os regimes, tanto por meio da razão como por meio do hábito⁴⁹. É, então, um princípio

46. Id., *ibid.*, 1284 a 17-30.

47. Id., *ibid.*, 1284 b 7-13.
48. Id.; *ibid.*, 1337 a 12-19.
49. Id., *ibid.*, 1334 b 6-12.

geral afirmar que aqueles que são mais fortes no plano político, sejam eles os ricos ou as classes populares, orientam o regime para o seu próprio credo constitucional e, por conseguinte, orientam também a educação, que é o movimento que segue a política⁵⁰. É claro, a mudança que arrasta a educação como *movimento* nem sempre segue o ritmo da mudança constitucional de um Estado, como constata Aristóteles⁵¹.

Em seu sétimo livro, no qual Aristóteles fala do segundo estágio da educação das crianças e, mais particularmente, de sua alimentação, ele declara que, em muitas nações, as crianças são *introduzidas e orientadas* para a vida militar, aos poucos e muito cedo, e que elas só têm o direito de realizar os movimentos que correspondem *médico-pedagogicamente* à sua idade⁵². Além disso, há no oitavo livro da *Política* dois trechos que mostram a importância do *movimento* da educação, principalmente no que concerne à parte da música. Segundo Aristóteles, a virtude política⁵³ não deve ser ensinada às crianças com auxílio da flauta ou da cítara, ou de um outro instrumento musical do mesmo gênero, pois julga-se que esses instrumentos, do ponto de vista de seu *valor político*, são indesejáveis e impróprios para guiar o indivíduo-cidadão⁵⁴.

50. Id., *ibid.*, 1296 a 22-33.

51. Id., *ibid.*, 1292 b 12-18.

52. Id., *ibid.*, 1336 α 7-9.
53. Id., *ibid.*, 1341 α 1.
54. Id., *ibid.*, 1341 α 16-24.

Procurando apoiar esse tema sobre o plano histórico, Aristóteles narra como os antigos, no início, adotaram esses instrumentos na educação dos jovens, a fim de orientá-los para a virtude, mas como, em seguida, abandonaram-nos, considerando-os prejudiciais. Ele relata até um mito segundo o qual seria a deusa Atenas que teria inventado a flauta, mas que ela também tinha abandonado o instrumento, pois, devido a seu ritmo rápido ou orgíaco, e pela excitação que provocava, *mudava* o rosto do executante, tornando-o feio; desse modo, a flauta tornou-se imprópria para o movimento da educação, que procura atingir a virtude moral superior e o belo. Sem dúvida, o abandono desse instrumento pela deusa lhe foi ditado, como pensa Aristóteles, pelo fato de que a flauta não ajuda o entendimento humano a atingir algo superior, como a ciência e a arte, disciplinas que a deusa protegia¹¹.

Como vimos, a educação musical, segundo Aristóteles, tem o poder de moldar o espírito dos jovens por meio de seus ritmos e melodias; aprofundando esse tema do ritmo, o filósofo faz uma observação pertinente

que a saber, que certos ritmos possuem um movimento que pode ser mais ou menos rápido ou estável e conduzem a movimentos rápidos ou ainda a movimentos mais livres. É por isso mesmo que Aristóteles propõe incluir na educação dos jovens os movimentos produzidos por ritmos que conduzem a um estado de espírito da justa medida, à serenidade, como, por exem-

55. Id., *ibid.*, 1341 *b* 2-9.

plo, o ritmo dórico. Precisamos assim, diz ele, orientar os jovens para esses movimentos ritmados e educá-los conforme esses movimentos⁵⁶.

Não é preciso, no entanto, como já dissemos, utilizar todas as harmonias e todos os movimentos com um só objetivo. Somente aqueles que possuem um caráter moral que conduz a movimentos morais devem ser utilizados na educação; e nem todos esses movimentos, mas só aqueles que conduzem os homens

à *purificação*⁵⁷. Mas, Aristóteles não se limita à expressão musical no *movimento* da educação: ele fala também de outros elementos *fisiopedagógicos*, tais como o jogo, que, segundo ele, deve ser introduzido em nossa vida política como remédio do espírito⁵⁸. Contudo, o jogo como *movimento* deve ser utilizado pelo legisla-

dos para introduzir a criança na vida política correta dos homens livres e para afastar da política a indolência e a preguiça⁵⁹.

Assim, segundo a obra de Aristóteles, o *movimento* e a *mudança* não regem somente a *natureza*, o devir das coisas, mas também o fenômeno da educação. A *educação como movimento* estabelece como condição prévia um elemento único: os sujeitos a serem educados que sofrerão a mudança e apresentarão um sinal distintivo. O movimento pedagógico e a mudança não teriam qualquer sentido sem os sujeitos. A noção de

56. Id., *ibid.*, 1340 b 3-19, cf. também 1342 a 4 – b 6.

57. Id., *ibid.*, 1341 b 30-28.
58. Id., *ibid.*, 1337 b 40 – 1338 *a* 1.
59. Id., *ibid.*, 1336 *a* 23-30.

sujeito a educar, no entanto, contém *em potência* os qualificativos que ele pode receber, por exemplo o qualificativo de culto ou cidadão, e o que o sujeito irá adquirir, por meio da mudança, é a forma, por exemplo a pessoa culta, o médico culto, o cidadão por inteiro etc. Logo, a forma é o que pode ser reconhecido pela educação enquanto movimento, uma vez que existe a *energia* a mais e esse é um fato real. É ela que age, molda e determina o sujeito ou a coisa. E isso é válido tanto para as criações do homem como para as da natureza. A matéria tende para a forma, deseja-a, pois é por meio dela que a *matéria* se aperfeiçoa e toma *forma*.

Textos representativos

Adotamos como textos de base as edições da *Oxford Classic Texts*, da *BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft*, da *Loeb Classical Library* e das *Éditions des Belles Lettres* das obras de Aristóteles. Os textos foram traduzidos por nós*.

ÉTICA A NICÔMACO, LIVRO I

1095 a 14-28: <*O maior bem é a felicidade*>

§ 4. Voltando a nosso assunto, e dado que cada opinião ou preferência tem em vista um bem, digamos qual o bem a que a ciência política visa, e qual o maior de todos os bens realizáveis. A maioria concorda quanto ao nome desse bem: tanto a maioria iletrada como as pessoas cultas declaram que o maior bem é a felicidade e julgam que qualidade de vida e bem-estar

* Traduzimos do francês, a fim de evitar excesso de notas. Quan-

do necessário, compararemos com as edições existentes em português e outras línguas, indicando nesse caso as obras consultadas (N.T.).

são a mesma coisa que felicidade. Mas não permanecem de acordo quanto à definição da felicidade, e a maioria não lhe confere o mesmo valor que os sábios. Enquanto os primeiros classificam a felicidade entre as coisas sensíveis e tangíveis, como o prazer, a riqueza, a honra, os segundos pensam diferente. Com frequência, a mesma pessoa pode ter várias opiniões: se está doente, será a saúde que lhe parecerá ser a felicidade, se for pobre, a riqueza. Às vezes, tendo consciência de sua ignorância, alguns admiram os que dizem coisas importantes e lhes são superiores. Alguns¹, também, são de parecer que, tirando todos esses bens, existe um outro bem que é o bem em si, a causa de todos os outros bens...

1095 a 31 – 1095 b 8: <Os dois métodos. Deve-se começar pelo que é conhecido. A boa educação moral contém os princípios básicos>

§ 4. No entanto, não devemos esquecer que as reflexões que partem dos princípios básicos são diferentes daquelas que conduzem aos princípios básicos. Com razão, Platão se formulava a seguinte questão²: qual dos dois métodos é mais correto, o que parte dos princípios básicos ou aquele que conduz até eles? Exatamente como no estádio, para os árbitros das corridas, o percurso se faz em direção à meta ou é o contrário? Precisamos, é claro, começar pelo que é conhecido e que pertence a duas categorias: o que é conhecido de nós, apenas, e o que é conhecido de todos. Talvez devamos iniciar nosso estudo a partir das coisas que nos são conhecidas. Por esse motivo, o aluno deve adquirir o hábito de escutar atentamente as lições

1. Platão e seu círculo.
2. Platão, *A república*, 511 b.

sobre o bem e o justo e, em geral, sobre os temas políticos. Pois o ponto de partida dessa pesquisa é que, se o fato tornar-se evidente, não haverá mais motivo para dar a conhecer o porquê³. E o homem, que recebeu uma boa educação moral já possui, ou possuirá facilmente, os princípios básicos.

1099 b 9 – 1100 a 10: <Modo de aquisição da felicidade>

pode ser. A questão que se coloca aqui é saber se a felicidade pode ser aprendida, adquirida por força do hábito, ou por um outro gênero de exercício, ou ainda se é uma dádiva do céu ou jogo do acaso⁴. Uma vez que os homens já reconhecem que certas coisas são dádivas do céu, é lógico afirmar que a felicidade é uma delas, mais ainda do que qualquer coisa que diga respeito ao humano, já que é o mais precioso de todos os bens.

E, embora esse assunto possa constituir o tema de um estudo mais concreto, conclui-se que a felicidade, mesmo que não seja uma dádiva do céu, resultado da virtude, ou de um outro exercício ou aprendizado, pertence de qualquer maneira, e por excelência, às coisas divinas. Pois o prêmio e o fim da virtude só podem ser perfeitos, divinos e felizes. A felicidade pode ser um bem comum a todos os homens: pode existir em todos os homens que não sejam incapazes de atingir a virtude exercitando-se com esmero. E, ainda que seja preferível atingir a felicidade mediante seus próprios esforços e não devido ao acaso, é lógico supor que é assim que se passam as coisas, pois tudo

3. Sobre a oposição entre *fato* (*hoti*) e *explicação* (*dioti*), cf.

Aristóteles, *Primeiros analíticos*, 53 b 9; id., *Segundos analíticos*, liv. I, 13; id., *Metafísica*, 981 a 29.
4. Cf. id., *Ética a Eudemo*, 1214 a 14-30, Platão, *Menon*, 99 e.

o que depende da natureza é por natureza o melhor possível, e o mesmo vale para tudo o que depende da arte ou de qualquer outra causa, e principalmente da melhor⁵. E seria um

grande erro atribuir ao acaso o bem superior e mais belo de todos. A resposta à questão que propusemos é evidente a partir da definição de felicidade: nós a definimos como um gênero de atividade do espírito, que se faz de acordo com a virtude. Entre os outros bens, alguns são indispensáveis à felicidade, outros são por natureza instrumentos favoráveis e úteis. O que dizemos agora parece concordar com o que dizíamos no início: com efeito, havíamos posto como fim último da ciência política o bem perfeito, e essa ciência busca antes de tudo tornar os cidadãos honestos, isto é, bons e capazes de realizar boas obras. É justo dizer, portanto, que nem o boi, nem o cavalo, nem qualquer outro animal possui a felicidade, pois nenhum deles pode participar de tal atividade. Pelo mesmo motivo, a

criança tampouco é feliz, pois sua idade não lhe permite realizar esse gênero de atividades: todas as crianças que consideramos felizes o são devido à esperança que fazem nascer em nós. Pois, como dissemos acima, a felicidade necessita da virtude perfeita e da vida perfeita. Com efeito, muitas mudanças ocorrem na vida dos homens e toda espécie de flutuações, e é

possível que na velhice o homem que viveu o maior sofrimento em desgraça, como conta a respeito de Príamo no *Eneida* de Virgílio, não seja considerado feliz. Ninguém julga feliz aquele que tanto sofreu e que terminou tão mal sua vida.

5. Sobre o finalismo aristotélico que concerne aos processos naturais e técnicos, cf. também Aristóteles, *Física*, 260 b 22.

* Em francês, *gestes héroïques*; na tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, a partir da versão inglesa de D. Ross, *Ética à Nicômaco*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 259, “ciclos troianos” (N.T.).

1102 a 5 – 1102 b 11: <O homem político deveria dedicar-se ao estudo da virtude. As faculdades da alma; a parte racional e a parte irracional>

§ 13. Já que a felicidade é um gênero de atividade psíquica no que concerne à virtude perfeita, devemos forçosamente estudar o tema da virtude, o que nos permitirá compreender melhor a natureza da felicidade. Aliás, o homem político verdadeiro deveria dedicar-se sobretudo ao estudo da virtude, uma vez que seu objetivo é criar cidadãos perfeitos, bem dispostos em relação às leis. Os legisladores cretenses e lacedemônios, e todos os que tentaram imitá-los, foram homens políticos desse tipo. Se, portanto, o estudo da virtude é obra da ciência política, está claro que a pesquisa correspondente ocorrerá de acordo com nosso esquema. É evidente que devemos estudar a virtude humana, já que desde o início o bem que buscamos é o bem

humano e a felicidade a felicidade humana. No entanto, por virtude humana entendemos a virtude psíquica e não corporal, e por felicidade entendemos também uma atividade intelectual. E se tudo isto for verdadeiro então fica claro que o homem político deve, em certa medida, conhecer as coisas relativas à alma, exatamente como aquele que, tendo sido chamado a cuidar dos olhos ou de uma outra parte do corpo, deve conhe-

cer a anatomia humana, e tanto mais que a ciência política é superior à medicina e mais preciosa do que ela. De resto, os médicos cultos consagram longas horas a conhecer o corpo humano⁶. Por conseguinte, aquele que deseja dedicar-se à política deve estudar as coisas da alma num mesmo espírito e tanto quanto necessário, segundo as exigências. Um estudo por demais aprofundado poderia ser excessivamente penoso em rela-

6. Platão, *Cármide*, 156 b-c.

ção ao objeto em questão. E depois, em nossos cursos externos, repetimos com frequência coisas relativas à alma, que podem servir aqui. Como, por exemplo, quando dizemos que uma parte da alma é racional e outra irracional. A parte irracional da alma parece ser comum aos animais e às plantas, penso na causa que alimenta e multiplica todas as espécies; pois podemos atribuir essa capacidade da alma a todos os seres que se alimentam, tanto aos recém-nascidos como aos que atingiram um desenvolvimento físico perfeito: é mais justo reconhecer esse fato do que reconhecer que existe uma outra capacidade. Logo, essa virtude da alma é comum a todos os seres e não é própria somente do homem: parece que essa parte e essa capacidade da alma funcionam sobretudo no sono, pois quando dormem o virtuoso e o mau não apresentam praticamente qualquer diferença (é por isso que se diz que os felizes durante metade de sua vida não diferem em nada dos infelizes; o que é inteiramente normal, já que o sono é a inércia da alma, e é esta que faz que se qualifique de vil ou, pelo contrário, de importante), a não ser que alguns estímulos se infiltrem em pequena quantidade na alma durante o sono, fornecendo assim mais belos sonhos aos homens virtuosos do que ao comum dos mortais.

ÉTICA A NÍCOMACO, LIVRO 2

1103 a 14 – 1103 b 25: <A virtude provém do hábito>

§ 1. A virtude é de duas espécies, a virtude intelectual e a virtude moral. A virtude intelectual deve sua gênese e seu crescimento, em grande medida, ao ensino, é por isso que ela

necessita de experiência e de tempo; a virtude moral provém do hábito, daí o seu nome que, por um ligeiro desvio, deriva da

palavra *ethos*⁷. É evidente, portanto, que nenhuma das virtudes morais é inata no homem, pois nada do que existe por natureza pode adquirir hábitos diferentes⁸; por exemplo, a pedra, que, por natureza, cai para baixo, não poderia adquirir o hábito de se deslocar para cima, mesmo que se tentasse conferir-lhe esse hábito, lançando-a para cima inúmeras vezes; tampouco o fogo pode adquirir o hábito de se deslocar para baixo, e em geral nada do que por natureza se comporta de certa maneira pode adquirir outros hábitos. Concluimos que as virtudes não nascem em nós nem por natureza, nem contrariamente à natureza, mas que nascemos com a capacidade de receber essas virtudes e aperfeiçoá-las em nós, esforçando-nos para isso, por meio do hábito. De resto, todas as particularidades que nos são fornecidas pela natureza, nós as conservamos primeiramente como potencialidades, e as transformamos mais tarde em atos...⁹ As virtudes, entretanto, nós as possuímos após tê-las exercido, como

~~é nos aprender a fazer artes e ofícios. Consoante o que explico,~~
 nós aprendemos a fazer artes e ofícios fazendo: por exemplo, tornamo-nos construtores, construindo, e citaristas, tocando cítara. Do mesmo modo, nós nos tornamos justos, realizando atos justos, tornamo-nos sábios, realizando atos sábios, e corajosos, realizando atos corajosos. O que digo é atestado pelo que se passa nas cidades. Quer o dizer que os legisladores tornam bons

os cidadãos, conferindo-lhes certos hábitos. Em suma, os hábitos no homem têm sua fonte nos atos mesmos que lhes correspondem. É por isso que precisamos acrescentar um certo caráter

7. A palavra *ethos* significa hábito, costumes, comportamentos, caráter; jogo de palavras com *ética* e *ethos*, cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1220 a 39 – 1220 b 7.

8. Cf. Aristóteles, *Física*, 246 a 10 ss.
9. Sobre a questão da anterioridade da potencialidade e do ato, cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1049 b 4 – 1051 a 3.

a nossos atos, já que os hábitos se adaptam justamente às diferenças que existem entre esses atos. O fato de contrair desde nossa mais tenra idade tal ou qual hábito não é portanto de pequena importância, mas de uma importância muito grande, ou melhor, de uma importância enorme.

1104 b 4 – 1105 a 16: <A virtude está ligada aos prazeres e às dores>

§ 3. Precisamos estabelecer como critério de nossos hábitos éticos o prazer e a dor que nossos atos comportam. É sábio aquele que não se devota aos prazeres da carne e esse fato, por si mesmo, é fonte de alegria, enquanto aquele que sucumbe a esses prazeres é intemperante; do mesmo modo, aquele que suporta os sofrimentos e que neles encontra prazer, ou pelo menos não sofre com isso, é corajoso, enquanto aquele que sofre com isso é covarde*. A virtude moral está ligada, com efeito, aos prazeres e às dores, pois o prazer nos leva a realizar atos impróprios e a dor nos impede de praticar boas ações. É por isso que, como diz Platão¹¹, é preciso educar o homem desde a mais tenra idade, de modo a ensinar-lhe a sentir a alegria e dor pelo que vale a pena. De fato, nisso consiste a boa educação. Com efeito, se as virtudes estão ligadas aos atos e aos sentimentos e se cada sentimento ou ato é acompanhado de alegria ou dor, é um motivo a mais para ver como a virtude está ligada aos prazeres e às dores. O que é evidente quando se constata que as dores são

* Neste trecho, apoiamo-nos várias vezes na tradução citada da *Ética a Nicômaco* em português, como “intemperantes” em lugar de *débauchés* (N.T.).

10. Aristóteles desenvolve oito argumentos para mostrar a importância do prazer e da dor na conduta moral.

11. Platão, *As leis*, 653 *a-c*.

utilizadas como punições, pois as punições possuem um caráter terapêutico, e as terapias, por natureza, se baseiam no contrário. De resto, como dissemos antes, todo hábito psíquico está por sua

própria natureza em relação e de acordo com as coisas que podem torná-lo naturalmente melhor ou pior. Procurando conquistar os prazeres ou evitar as dores, os homens se tornam depravados, seja porque não se deve, ou quando não se deve, ou da maneira que não se deve, ou contrariamente às outras maneiras estabelecidas pela razão. É por isso que alguns¹² pretendem que as virtudes estejam ligadas à apatia e à indolência. Mas eles

estão errados, pois não especificam como se deve agir, quando se deve agir e todas as outras questões que é preciso formular. Resulta que a virtude é o melhor meio de agir no que concerne aos prazeres e às dores, e que a maldade é o contrário disso...

Dado que há três coisas que se deve favorecer e três que se deve rejeitar, a saber, o bom, o benéfico e o agradável, de um lado, e o mau, o prejudicial e a aflição, do outro, o homem virtuoso tem êxito em tudo, enquanto o homem mau fracassa em tudo, especialmente no que concerne ao contentamento... Por conseguinte, e levando-se isso em conta, todo o estudo sobre a virtude e a política acha-se ligado aos prazeres e às dores. O homem que sabe fazer um bom uso disso torna-se virtuoso, aquele que faz um mau uso torna-se mau. Concluimos que a virtude está ligada aos

prazeres e às dores, e que os próprios atos que a desenvolvem fazem com que ela cresça, enquanto a ausência desses atos a deteriora, e que os atos que a desenvolvem são aqueles mesmos pelos quais ela se exerce.

12. A crítica visa, talvez, os cínicos (a escola filosófica de Antístenes e de Diógenes, que exprimia opiniões contrárias à moral habitual) ou

os cirenaicos (escola filosófica fundada pelo neto de Aristipo, que sustentava que o prazer imediato é o único fim da ação), mas mais provavelmente Espeusipo, que sucedeu a Platão à frente da Academia.

1105 b 19 – 1106 a 13: <Definição de virtude>

§ 5. Devemos examinar agora o que é a virtude^{1 3}. Dado que existem três tipos de atividade no espírito, a saber, os sentimentos, as aptidões e os hábitos, é forçoso que a virtude pertença a uma delas. Por sentimentos, entendo o desejo, a cólera, a coragem, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, o ciúme, a simpatia e, em geral, tudo o que decorre do prazer ou da aflição. Por aptidões, entendo o que nos permite experimentar os sentimentos, como por exemplo a cólera, a aflição ou a simpatia.

Enfim, por hábitos entendo a maneira boa ou má pela qual exprimimos nossos sentimentos; assim, por exemplo, se nossa cólera é forte ou fraca, ela se exprime de uma maneira ruim, mas se é moderada é boa; o mesmo vale para os outros sentimentos. Mas os sentimentos não são virtudes, nem fraquezas, uma vez que não somos considerados bons ou maus de acordo com nossos sentimentos, mas de acordo com nossas virtudes e fraquezas.

Com efeito, não somos nem louvados nem condenados por causa de nossos sentimentos (condena-se aquele que tem medo, ou aquele que se encoleriza, e não se condena alguém porque ele se encoleriza, mas devido à maneira pela qual ele exprime sua cólera), mas somos louvados e condenados por nossas virtudes e fraquezas. Além disso, se nos encolerizamos ou se temos medo, não se trata de uma escolha pessoal, já que as virtudes possuem

um caráter facultativo, ou pelo menos não se realizam sem nossa vontade. E dizemos também que os sentimentos nos comovem, o que não é o caso das virtudes e fraquezas, mas reconhecemos estar dispostos a estas de uma certa maneira. As virtudes tampouco são aptidões: não somos nem bons nem maus devido a nossa aptidão para experimentar sentimentos, e não somos louvados ou condenados por causa delas. Levemos em conta também o fato

13. Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1220 b 7 ss.

de que é a natureza que nos dota de nossas aptidões, enquanto não nos tornamos bons ou maus por natureza... Logo, se as virtudes não são nem sentimentos, nem aptidões, deduzimos que são hábitos. Assim, estabelecemos a origem da virtude.

1106 a 14 – 1107 a 26: <Definição da virtude. A virtude é o justo meio>

§ 6. Entretanto, não se deve permanecer nisso: a virtude é um hábito em geral, mas ainda é preciso dizer qual em particular. E preciso enfatizar que cada coisa possui sua virtude própria¹⁴ que a aperfeiçoa e permite uma realização vantajosa do trabalho que lhe corresponde: assim, é a virtude do olho que confere importância ao olho e à sua ação (uma vez que é graças à virtude do olho que vemos bem...). E se assim é para todas as coisas então a virtude do homem deverá ser um hábito com base no qual ele se torna bom e adquire a capacidade de realizar sua obra de maneira eficaz. Já falamos a respeito, mas isso se tornará ainda mais evidente se examinarmos qual a essência dessa virtude. Em cada coisa, contínua ou divisível¹⁵, podemos tomar a maior parte, a menor ou o justo meio e, acima de tudo, em relação à própria coisa ou em relação a nós. O justo meio é a média entre o excesso e a falta. Quando digo média, entendo a parte que se

encontra à mesma distância de cada uma das partes extremas. Mas quando digo média em relação a nós, entendo "o justo meio", isto é, nem muito nem pouco, nem mais nem menos do que se deve. Essa média em relação a nós não é nem única nem comum a

14. Sobre a diversidade das virtudes ver também Platão, *Menon*,

71 e, 72. Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1220 b 21-36. A continuidade é idêntica à divisibilidade.

todos os homens. Por exemplo, se tomarmos dez como a maior parte e dois como a menor parte, decorre que seis é o justo meio da coisa enquanto coisa, encontrando-se à mesma distância dos

dois extremos. É o justo meio conforme à analogia matemática. No entanto, a média em relação a nós não deve ser calculada da mesma maneira: se dez minas* de alimento são demais e duas pouco, o treinador de atletas não deduzirá que cada um coma seis, já que essa quantidade pode ser ou muita ou pouca segundo as necessidades de cada um... Desse modo, se cada ciência realiza sua obra dessa maneira, procurando conservar o justo

meio (e eis a razão pela qual se diz que é impossível retirar ou acrescentar o que quer que seja a uma obra perfeita, dado que o excesso ou a falta destroem a perfeição, e enquanto que a mediania a conserva, tanto que os artesãos, como dissemos, trabalham suas obras procurando conservar o justo meio), então a virtude, que é mais justa e melhor que qualquer outra arte, exatamente como a natureza, poderia ter por objetivo esse justo meio. Aludo à virtude

moral porque é ela que está em relação com os sentimentos e as ações e porque nesses domínios existem o excesso, a falta e a média... Os atos também são caracterizados pelo excesso, pela falta e pelo justo meio. De resto, a virtude está ligada aos sentimentos e às ações, e as ações que pecam por excesso ou por insuficiência não realizam seu fim e são criticadas, ao passo que o justo meio é sempre louvado e conduz ao sucesso: esses dois elementos, o louvor e o sucesso, são parte integral da virtude. Logo, se a virtude tem por objetivo o meio, ela deve por sua vez constituir uma mediania. Aliás, o erro pode assumir várias formas... e a virtude só possui uma... Por todos esses motivos, o excesso e a falta são ruins e o justo meio, em contrapartida, é virtuoso: "Só podemos nos tornar bons de uma maneira, mas

* Antiga medida de alimentos secos que correspondia aproximadamente a 0,2 litros.

podemos nos tornar maus de mil modos diferentes”¹⁶. Concluímos que a virtude é um hábito superior que ocupa um lugar médio em relação a nós e que é definida pela lógica, segundo a definição

que dela dá o homem sábio. No entanto, constitui uma média entre dois extremos, ambos maus: o excesso e a falta. E a virtude é ela própria uma mediania, pois, entre os sentimentos e os atos, há aqueles que são excessivos, outros insuficientes em relação ao justo meio, mas a virtude escolhe e encontra a média. Eis por que a virtude, no que concerne à sua essência e conforme à definição que determina sua substância, é uma mediania, mas no que con-

cerne a tudo o que é bom e perfeito, constitui um extremo. Contudo, nem todos os atos e sentimentos aceitam a média. Certos sentimentos¹⁷, com efeito, já são inseparáveis da perversidade, como, por exemplo, a maledicência, a impudência, a inveja e, entre os atos, o adultério, o roubo, o assassinato: todos esses sentimentos e atos e os que se assemelham a eles são considerados ignominiosos em si mesmos e não devido a seu excesso ou falta. Quando se trata destes, não entendemos jamais algo de justo, mas sempre algo de falso. Não se trata tampouco de saber se alguém agiu bem ou mal, segundo as circunstâncias, como por exemplo saber se o adultério foi cometido com a mulher devida, no momento certo e da maneira certa: simplesmente, cometer esses atos é em si uma falta. Não se trata tampouco de pretender encontrar a média, o excesso e a falta para atos tais como a injustiça, a covardia ou a intemperança: chegaríamos desse modo à mediania do excesso e da falta, e mesmo ao excesso do excesso ou à falta da falta. Mas, uma vez que não existe excesso ou falta na sabedoria ou na coragem, dado que a média é de uma certa maneira extrema, não existe tampouco média, excesso ou falta para as perversidades correspondentes que citamos acima: de

16. Não se conhece a fonte.

17. Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1221 b 18 ss.

qualquer maneira que elas sejam realizadas, constituem uma falta. De modo geral, não existe mediania no excesso ou na falta, e não há excesso ou falta na mediania.

ÉTICA A NICÔMACO

1139 b 14-37: <Ciência e método>

§12. Retornemos todas essas virtudes e estímulos de modo mais detalhado. Suponhamos que os elementos pelos quais o espírito atinge a verdade na afirmação e na negação sejam em número de cinco: a habilidade artística, o conhecimento científico, o bom senso, a sabedoria e a razão, pois a percepção e o conhecimento podem nos enganar. O que é exatamente a ciência, se quisermos ser precisos desprezando os sentidos

análogos, ficará claro na sequência. Todos nos damos conta de que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outra maneira. No entanto, quanto aos elementos que podem ser de outro modo, quando ultrapassam o domínio da ciência, não podemos saber com certeza se existem ou não. Logo, o conjunto dos conhecimentos científicos existe necessariamente. Ele é eterno, portanto, uma vez que, de modo geral, tudo o que existe necessariamente é eterno: as coisas eternas não são engendradas e são imperecíveis. Parece, por conseguinte, que todo conhecimento científico pode ser ensinado, e que o conjunto dos conhecimentos científicos pode ser matéria de instrução. Aliás, cada ensino se apóia sobre conhecimentos anteriores, como dissemos nos *Analíticos*: já que procede seja por indução, seja por silogismo. A indução também é um princípio do universal,

enquanto o silogismo procede a partir dos universais. Logo, o silogismo nasce de fontes que nos são conhecidas não pelo

silogismo, mas pela indução. Assim, a ciência é uma capacidade provada, como a definimos nos *Analíticos*, a saber, que alguém adquire conhecimento científico quando possui de uma maneira ou de outra a convicção e o conhecimento dos primeiros princípios, sem isto, estaria mais seguro dos primeiros princípios do que da conclusão, e também só poderia compreender por acaso o conhecimento científico a que nos referimos. É desse modo que definimos a ciência.

1140 *a* 1-22: <A distinção entre produção e ação>
 § 4. Entre as coisas que podem ser de outra maneira, há aquelas que são produzidas e aquelas que são feitas. A produção difere da ação. (Acreditamos que isto também é válido para as razões exteriores.) Logo, a disposição para agir acompanhada de razão é diferente da disposição para produzir acompanhada de razão. E, como a ação não é produção, e a produção não é ação, elas não se incluem mutuamente. E, uma vez que a construção é um gênero de arte e um gênero de disposição para produzir acompanhada de razão, e dado que desse modo não existe arte alguma que não seja essa disposição para produzir acompanhada de razão, sem que deixe de ser uma arte, resulta que a arte e a verdadeira disposição para produzir acompanhada de razão se identificam entre si. Cada arte ou ofício está ligado à produção de um objeto, e exercer um ofício significa examinar como uma coisa será feita, entre todas aquelas que podem ou não existir, e cuja causa poética se encontra no criador e não na criação, pois a arte não tem nada a ver com as coisas que existem ou que se fazem por necessidade ou por natureza, já que estas possuem em si mesmas a causa de

na produção. A diferença, vez que a produção e a ação são necessariamente diferentes, e a arte é a produção e não a ação ... Logo, como dissemos, a arte é a verdadeira disposi-

ção para produzir acompanhada de razão, ao passo que a falta de arte é a falsa disposição racional para produzir, no que concerne às coisas que podem ser assim ou de outra maneira.

ÉTICA A NIC ÔMACO, LIVRO 8

1159 a 28 – 1159 b 1: <O amor das mães em relação
a seus filhos. Amizade dada e amizade recebida>

§ 10. A prova disso é o prazer que as mães extraem do amor que têm por seus filhos. Com efeito, algumas mães que os confiam a amas-de-leite amam-nos sabendo que são seus filhos, sem lhes pedir amor em troca, se ambas as coisas não forem possíveis ao mesmo tempo, e se contentam, ao que parece, em vê-los felizes. E elas os amam mesmo que seus filhos não as

conhecida. Visão dos dênízade consiste mais em amar do que em ser amado, e que louvamos aqueles que amam s eus amigos, parece que amar é a faculdade característica dos amigos. Por conseguinte, os amigos que se amam segundo o seu mérito são constantes, bem como sua amizade ...

ÉTICA A NIC ÔMACO, LIVRO 10

1179 a 33 – 1181 b 24: <A *felicidade e as virtudes. Ética e política. A educação privada difere da educação pública*>

§ 8. Assim, se admitimos que o que dissemos acima sobre a felicidade e as virtudes, sobre a amizade e o prazer, é su-

ficiente, devemos acreditar por isso que a pesquisa que nos propusemos está terminada? Ou talvez, contrariamente ao que afirmamos, no domínio da prática o objetivo não é considerar

cada caso e ter um conhecimento exato das diferentes ações, mas antes exercê-las? E no que concerne à virtude não é suficiente tampouco ter dela um conhecimento teórico, mas deve-se tentar possuí-la e praticá-la, ou tornar-se realmente virtuoso por algum outro meio... Porém, alguns pensam que somos virtuosos por natureza, outros acham que nos tornamos assim pelo hábito, outros enfim acreditam que foi pelo ensino. Mas é evidente que

os dons da natureza não dependem de nós; são distribuídos por certos motivos pela providência divina aos homens que têm de fato sorte. Agora, no que diz respeito à razão teórica e ao ensino, temo que nem sempre tenham influência sobre todos os homens, mas que uma preparação prévia seja necessária para incitar a alma do ouvinte a amar ou detestar o que deve ser amado ou detestado, do mesmo modo que preparamos, median-

te um tratamento apropriado, o solo que deve nutrir a semente. Com efeito, o homem que vive sob o império da paixão não pode obedecer a um raciocínio que o afaste de uma má ação, nem mesmo compreendê-lo. Entretanto, o homem que se acha nessa situação, como podemos convencê-lo por meio de simples palavras? De um modo geral, podemos dizer que a paixão parece não obedecer à razão, mas à força. É forçoso, portanto,

que o caráter já tenha familiaridade com a virtude, manifestando amor pelo bem e aversão pelo mal. É difícil, contudo, assegurar-se desde a juventude uma educação correta, voltada para a virtude, caso não se seja educado sob leis justas; com efeito, para a maioria das pessoas e sobretudo dos jovens, não é agradável viver na sabedoria e na constância. Eis por que precisamos de terminar por meio de leis a educação e as ocupações

dos jovens; dessa maneira, a sabedoria e a constância não mais lhes causarão desprazer, quando tiverem se tornado um hábito.

Porém, talvez não seja suficiente que os homens recebam uma boa educação somente quando jovens; já que eles devem, mesmo quando adultos, pôr em prática tudo o que aprenderam e fazer

disso um hábito, teremos necessidade de leis também para isso, e de modo geral para toda a duração da vida, de fato, a maioria das pessoas obedece à coerção mais do que à razão, e sob a ameaça de punição mais do que por acreditar no bem.

Eis por que alguns¹⁸ consideram que os legisladores devem, por um lado, encorajar e incitar os homens à virtude tendo em vista o bem, com a esperança de que esses que receberam uma boa

educação obedecerão de bom grado, e por outro lado, impor penas e multas aos que desobedecem e que não são por natureza respeitadores das leis, e enfim exilar os incorrigíveis ou politicamente incuráveis¹⁹ ... Se, portanto, como dissemos, aquele que é convocado a ser bom deve receber uma boa educação, adquirir pela prática bons hábitos, continuar a viver nesse espírito tendo boas ocupações, não fazer nada de mal, seja voluntariamente ou não, então tudo isso pode se realizar se vivemos sob a condução e sob o poder de uma ordem política justa, que tem a força para se impor. Devemos ter presente no espírito que a autoridade paterna não possui nem poder nem caráter coativo, e que o mesmo ocorre com a autoridade de um só homem se ele não for rei ou algo próximo a isso. Já a lei possui um poder coativo, pois é uma regra que provém de uma certa sabedoria e de uma certa inteligência. Os homens detestam aqueles que se opõem a seus desejos instintivos, mesmo que sua ação seja justa; mas a lei não se torna odiável quando ordena o que é justo. Na Lacedemônia e em algumas outras cidades somente²⁰,

18. Platão, *As leis*, 723 a ss.

19. Id. *Protágoras*, 325 a

20. Os cretenses e os cartagineses, cf. Aristóteles, *Política*, 1337 a 31.

o legislador previu, ao que parece, a educação e as ocupações dos cidadãos. Porém, na maior parte das cidades, os problemas desse gênero são completamente esquecidos e cada um vive à

sua maneira e "faz²¹ justiça e trata seus filhos e sua esposa ao modo dos ciclopes"! A melhor solução é evidentemente recorrer, nesses casos, a uma audiência comum e justa. No entanto, se reinar uma completa indiferença, todo cidadão pode crer que está em suas atribuições contribuir para a virtude de seus filhos e de seus amigos, e que ele tem a capacidade de fazê-lo, ou pelo menos de tentar fazê-lo. Mas, de acordo com tudo o que dissemos, só poderá ter êxito aquele que tiver adquirido a capacidade de legislar. Eis por que está claro que as regras gerais para a educação dos cidadãos são estabelecidas por meio delas — as regras justas por meio de leis inteligentes. Que essas leis sejam escritas ou não²², isso não faz, ao que parece, qualquer diferença. Que sirvam à educação de um só cidadão ou de um grande número deles, não tem importância alguma; é exatamente o mesmo para a educação musical, os exercícios de ginástica e outras disciplinas. Assim como as leis e costumes nas cidades, as ordens do pai e os hábitos familiares têm o poder nas famílias, principalmente em virtude dos vínculos de parentesco e dos benefícios recíprocos que decorrem deles; com efeito, entre os membros de uma família existe afeição e uma disposição natural à obediência. De resto, a educação de cada indivíduo em particular difere da educação pública; e é exatamente o mesmo para os cuidados médicos. De maneira geral, o repouso e a dieta fazem bem aos doentes que têm febre, mas talvez não sejam eficazes para um caso preciso. É igualmente possível

21. Homero, *Odisséia*, IX, 114 ss. Os ciclopes viviam em famílias

dispersas e assim era nos tempos antigos o modo de habitação; cf. Aristoteles, *Politica*, 1292 b 20-21.

22. Por exemplo, as leis familiares.

que o pugilista não utilize sempre a mesma técnica para vencer todos os adversários. Parece, portanto, que ocupar-se de uma pessoa em particular permite maior precisão, pois cada assunto

é visto da maneira mais favorável. Mas um médico ou um professor de ginástica ou qualquer outra pessoa exercendo uma arte poderá cuidar de cada indivíduo da melhor forma, especialmente se possuir um conhecimento geral do que convém a todos os homens ou a uma certa categoria; com efeito, as ciências, em função de seu nome e de seu objeto, dizem respeito a particularidades comuns. Entretanto, talvez nada impeça alguém, mes-

mo que não seja, um homem de ciência, de ocupar-se com sucesso de uma só pessoa se for, por experiência, capaz de diagnosticar o que ocorre com esse indivíduo preciso, assim como alguns, ao que parece, são excelentes médicos para si mesmos, mesmo que não possam oferecer a outrem qualquer tipo de ajuda médica. De resto, não seria menos justo considerar que aquele que deseja tornar-se um homem de arte hábil ou

um homem de ciência de formação teórica deve se voltar para o estudo dos princípios gerais e, utilizando um bom método, adquirir conhecimento pois, como dissemos, as ciências têm por objeto o universal. Mas pode ser também que aquele que quer tornar os outros melhores ocupando-se deles com atenção — seja m eles nu meiros ou não — deva procurar tornar-se capaz de legislar, uma vez que é por meio das leis que podemos nos tornar bons cidadãos. Com efeito, saber que lei estabelecer e como revisar de modo adequado a lei que foi estabelecida anteriormente não está ao alcance de qualquer um, mas é uma tarefa que cabe ao especialista, como é o caso para a medicina e para todas as outras artes que exigem técnica e prudência. Não devemos agora, depois de tudo o que dissemos, examinar junto a quem e de que maneira se pode aprender a arte da

legislação? Será junto aos homens políticos, como no caso das outras artes? Dissemos, de fato, que a legislação é uma parte

da política. Não é evidente, porém, que não existe semelhança entre a política e as outras ciências e potencialidades? Com efeito, nas outras ciências, é óbvio que são as mesmas pessoas

que ensinam o conhecimento de sua especialidade e o põem em prática, como por exemplo os médicos e os pintores. A política, no entanto, os sofistas afirmam ensiná-la, mas nenhum deles a pratica; são os homens políticos que a exercem, e sua ação parece fundada mais numa certa habilidade e na experiência do que em capacidades intelectuais. É evidente, com efeito, que os homens políticos não escrevem nem falam sobre tais assuntos

(e, contudo, isso talvez fosse melhor do que redigir discursos judiciais e políticos) e que não tornam políticos seus próprios filhos ou certos homens do seu círculo de amigos. Seria razoável, no entanto, se pudessem fazê-lo; de fato, não poderiam deixar a suas cidades uma herança mais preciosa, nem desejar possuir para si mesmos e para os que lhes são mais caros nada superior a essa habilidade política. A experiência parece trazer

uma contribuição não desprezível: sem ela, ninguém poderia tornar-se um homem político mediante o exercício da prática política. É por isso que aqueles que desejam ter um conhecimento científico da política necessitam também, ao que parece, acrescentar-lhe a experiência... O mesmo vale para a música. Aqueles que têm experiência numa arte qualquer podem julgar corretamente cada obra dessa arte, compreender por que meios

e de que maneira uma obra é criada, e saber quais meios convêm a quais obras. Quanto aos que não possuem experiência artística, é-lhes suficiente distinguir se uma obra é boa ou ruim, como é o caso da pintura. Aliás, as leis parecem ser obras de arte política. Como é possível, então, tornar-se graças a elas capaz de legislar ou de discernir as melhores leis? Pois é evidente que ninguém se torna tampouco um médico hábil pela mera

23. Platão, *Menon*, 91 *a* ss.

leitura de obras médicas. E contudo os autores de obras médicas tentam indicar os meios terapêuticos, mas também as possibilidades de tratamento dos doentes, e igualmente como se deve cuidar de cada doente em particular, classificando-os em categorias de acordo com o seu estado físico. Tudo isso, porém, só parece útil aos médicos experimentados e é inteiramente inútil aos que não possuem conhecimentos em medicina. As coletâneas de leis e de constituições, portanto, talvez sejam úteis, da mesma maneira, para os que podem examinar e discernir o que elas têm de bom e o que têm de ruim, e quais dessas leis

convêm a cada um... Em seguida, a partir de nossa coletânea de constituições, examinaremos que instituições contribuem para a conservação ou para a ruína das cidades, assim como para a conservação ou a ruína de cada forma de constituição, e também por que razões certas cidades são bem governadas e outras não. Com efeito, se examinarmos esses assuntos, talvez consigamos compreender melhor qual é a melhor das constituições, como ela é regulamentada, e enfim que leis e que costumes se devem aplicar para que ela seja a melhor.

POLÍTICA, LIVRO 1

1252 b 27 – 1253 a 39: *<A cidade está acima da família e de cada um de nós. O todo deve necessariamente vir antes da parte>*

§ 3. Uma sociedade formada por várias vilas constitui a cidade perfeita, autônoma, criada com o objetivo de facilitar e de assegurar as necessidades de seus habitantes e conservada

a fim de melhorar o seu nível de vida. O que explica que cada cidade exista por natureza exatamente do mesmo modo que as

primeiras sociedades; a cidade representa o fim último dessas sociedades. A natureza, por sua vez, é o fim último, como ocorre com tudo o que atinge seu desenvolvimento final, e é isso

que chamamos de natureza de cada coisa: seja para o ser racional, para o ser irracional ou para a família. A causa e o fim dos seres constituem o bem mais importante, e a autonomia é ao mesmo tempo o fim e o bem no mais alto grau. Concluímos que a cidade existe por natureza e que o homem é um ser civil, e que aquele que não vive em cidade, por natureza e não ao acaso das circunstâncias, ou é perverso, ou é superior ao ho-

mem. Homero qualifica-o, de maneira pejorativa como "sem família, sem leis, sem lar"²⁴, já que um tal ser humano é também, por natureza, guerreiro, encontrando-se fora de qualquer jugo. O que faz que o homem seja mais social do que a abelha ou um outro animal que vive em rebanho é evidente; salientamos várias vezes que a natureza não faz nada sem razão²⁵. O homem é o único animal que tem o dom de falar. Os gritos

inarticulados que exprimem o prazer e o desprazer existem nos outros animais (sua natureza vai até aí: podem sentir o agradável e o desagradável e comunicá-lo entre si); já a palavra existe para exprimir o que é benéfico e o que é prejudicial e, por conseguinte, o que é justo e o que é injusto e todos os valores correspondentes; e é a comunicação baseada nesses assuntos que cria a família e a cidade. É natural que a cidade esteja

acima da família e acima de cada um de nós. O todo vem necessariamente antes da parte, uma vez que não há mão ou pé se todo o corpo sofre necrose, a menos que se pense na mão de pedra que, se quebrar, pode ser substituída. E todas as coisas se criam em função da obra que realizarão e que podem realizar, mas desde que perdem essa faculdade não se pode

24. Homero, *Ilíada*, IX, 63.
25. No sentido teleológico.

dizer que ainda são as mesmas, são as mesmas somente no nome. É evidente, portanto, que a cidade, por natureza, vem antes de cada homem. Se alguém for separado do todo deixará

de ser autárquico, estará na mesma situação em que se encontra cada parte do corpo em relação ao conjunto, e aquele que não pode viver em sociedade ou que não tem necessidade de nada porque é autárquico e não faz parte da cidade, ou é um monstro ou é um deus. O impulso que todos sentimos em direção a tal sociedade é natural: o primeiro a tê-lo formado é a causa dos maiores bens. Exatamente como o homem se torna a melhor

das criaturas, se atingir a perfeição, do mesmo modo se torna a pior afastando-se da lei e da ação de fazer justiça. A injustiça pode atingir dimensões das astrosas quando se dispõe de armas. O homem nasceu tendo como armas a sabedoria e a virtude, mas pode utilizá-las para fins contrários. É por isso que o homem sem virtude é a mais ímpia e mais selvagem das criaturas, e a pior no domínio dos prazeres da carne e da gula²⁶. A justiça faz parte do fenômeno político, pois a ação de fazer justiça constitui a própria ordem da sociedade política e a constatação do que é justo.

POLÍTICA, LIVRO 7

1332 a 7 – 1332 b 11: <O exercício da virtude. A cidade virtuosa e a obra da educação. Prolegômenos>

§ 12. Sustentamos portanto o... que a felicidade é o ato perfeito e o exercício da virtude, não só em condições particulares, mas de maneira absoluta. E, ao dizer "em condições particulares",

26. Cf. Aristóteles, *História dos animais*, 575 b 30.

penso no exercício da virtude por necessidade, e ao dizer "de maneira absoluta" penso não no exercício da virtude por necessidade, mas aquela que é preciso exercer a fim de realizar boas

ações. De tudo o que dissemos, decorre necessariamente que certos bens devem existir previamente, enquanto outros devem ser predispostos pelo legislador. Desse modo, desejamos que a cidade tenha sorte desde sua fundação e que possa usufruir dos bens que dependem da sorte (pois reconhecemos que a sorte tem um papel primordial em diversas situações). No entanto, não será a sorte que fará a cidade gozar de virtude e bem-estar, mas sim o conhecimento e a vontade dos seus cidadãos. E por isso é preciso que os cidadãos que participam do governo de uma cidade sejam virtuosos. E, segundo nosso ponto de vista, todos os cidadãos deveriam participar do governo. Logo, a questão a estudar é justamente esta: como o homem se torna virtuoso? Porque, se é possível que todos os cidadãos em conjunto sejam virtuosos, e não cada um em separado, devemos porém preferir este último caso: com efeito, se cada um se destaca por sua virtude, segue-se que todos em conjunto serão virtuosos. Três fatores tornam os homens virtuosos e notáveis: a natureza, o hábito e a razão²⁷. Antes de mais nada, é preciso que tenham nascido homens, e não animais de outra espécie, depois é preciso que possuam certas particularidades corporais e psíquicas. Talvez não seja útil que algumas delas sejam inatas, pois os costumes as transformam: certas particularidades são naturalmente ambivalentes, e os costumes transformam-nas em outras, melhores ou piores. E as outras espécies de animais vivem de maneira inteiramente consoante com sua natureza, ainda que em certos casos possa haver pequenas mudanças devidas ao hábito. O homem, entretanto, possui a razão, e é o

27. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1179 b 20, onde a palavra *ensino* (*didachêi*) possui o mesmo sentido que a palavra *razão* (*logôî*).

único a tê-la (assim como a natureza e o hábito), logo é necessário que os três fatores concordem entre si. Isto porque o homem, levado pela razão, pode comportar-se contra a natureza e contra o hábito. Dissemos antes o que devem ser os cidadãos futuros, que serão moldáveis pelo legislador. O resto é o trabalho da educação, uma vez que os homens aprendem certas coisas por hábito e outras graças aos professores.

1332 b 12 — 1334 b 27: <A educação do cidadão. O trabalho e o ócio. A guerra e a paz. A instrução das crianças>

§ 13. Dado que cada sociedade é formada por governantes e governados, precisamos verificar se uns e outros devem se suceder, ou se devem permanecer o que são por toda a vida. Pois é evidente que a educação deve seguir a mesma divisão. Se fosse possível que os governantes diferissem tanto dos governados quanto acreditamos que os deuses ou heróis diferem do comum dos mortais²⁸, em primeiro lugar quanto ao porte e em segundo lugar quanto ao espírito, de tal maneira que a superioridade dos governantes em relação aos governados fosse indiscutível e evidente, nesse caso fica claro que seria melhor que fossem sempre os mesmos a governar e ser governados. Mas dificilmente podemos aceitar tal estado de coisas, e dado que a diferença entre ambos não é com certeza tão grande quanto aquela descrita pelo geógrafo Scilax²⁹ e a que existe entre os reis da Índia e seus súditos, decorre que, por várias razões, os cidadãos devem ser alternadamente governantes e governados. A igualdade se apóia

essas ideias em 1283 a 23 ss.²⁸ Cf. Platão, *Política*, 301 d-e. Aristóteles também desenvolve

29. Scilax de Cariande, cerca de 330 a.C.

no tratamento de homens iguais, e um regime fundado em princípios contrários ao que é justo dificilmente se mantém. Isso porque todos os que quiserem mudar o regime unir-se-ão aos que foram

excluídos dos cargos oficiais, e é totalmente impossível que os que

derem o poder sejam tão numerosos a ponto de serem mais fortes do que todos os outros unidos. É indiscutível, porém, que os governantes devem diferir dos governados. Como conciliar tudo isso e como fazer para que ambas as categorias — governantes e governados — tenham lugar no governo? Esse é um problema que o legislador deve resolver. Falamos acima de maneira mais rela-

tiva³⁰. A natureza estabeleceu essa divisão separando os homens em mais jovens e mais idosos e, entre estes, os primeiros devem ser governados e os últimos devem governar³¹. Pois ninguém se indigna em ver que é governado devido à sua idade, nem considera que é melhor do que aquele que o governa, já que, de todo modo, o dia virá, quando tiver idade suficiente, em que tirará proveito dessa divisão política. Assim, podemos dizer que, em certo sentido, são os mesmos homens que são governantes e governados, mas também que são diferentes. Por necessidade, a educação será, de um lado, semelhante, e de outro, diferente. É

justo afirmar que aquele que quer se tornar um bom governante deve primeiramente aprender a ser bem governado... E como afirmamos³² que a virtude do governante e cidadão perfeito é a

mesma que a do "homem perfeito", e como a mesma pessoa será primeiro governada e depois governante, é claro que o fim principal do legislador é descobrir como, por que meios, os homens se tornam virtuosos, e qual é o fim último de uma vida perfeita.

30. Aristóteles, *Política*, 1329 a 2-17.

31. Idéia tomada de Platão, cf. *A república*, 412 c, *As leis*, 690 a.

32. Aristóteles *Política* 1276 b 35 ss. Aristóteles propõe aqui a questão da educação dos cidadãos, que deve ser a primeira preocupação do legislador.

A alma se compõe de duas partes³³: em uma reside, por natureza, a razão, e na outra não a razão em si, mas a capacidade de obedecer à razão. Sustentamos que a virtude se encontra em

ambas as partes, que, de diferentes maneiras, caracterizam um homem virtuoso. Aqueles que, como nós, aceitam essa divisão não têm dificuldade em responder à questão: uma vez que é por causa do melhor que existe o pior³⁴, o que é provado pelas criações da arte e da natureza, do mesmo modo, no presente caso, a melhor parte da alma é também aquela onde se encontra a razão. Lá também, no entanto, como fazemos habitualmente, devemos utilizar nosso método de divisão. Com efeito, existe a razão prática e a razão teórica. Mas é preciso igualmente dividir a razão da alma em duas, assim como os atos, seguindo a mesma lógica. Os atos da parte da alma que é por natureza superior devem ser preferidos por aqueles que são capazes de realizar ações de cada gênero ou, pelo menos, duas delas. Pois cada um, se con-

segue realizá-las, deseja sempre fazer aquilo que permite atingir o fim último. A vida como um todo se divide em duas: o trabalho e o ócio³⁵, a guerra e a paz, e em entre as ações há aquelas que têm por fim o necessário e o útil e aquelas que têm por fim o belo. Ainda aqui é indispensável recorrer à mesma preferência que no caso das partes da alma e das ações que lhes correspondem. A saber, a guerra para favorecer a paz, o trabalho para favorecer a recreação, as ações necessárias e úteis para favorecer as belas

33. O problema da educação exige que se recorra à *fisiologia* e à *psicologia*, cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1102 b 28.

34. A teleologia da natureza, assim como a teleologia da arte, ocupam um lugar principal na teoria aristotélica.

35. Cf. Aristóteles, *Política*, 1337 b 42; Id., *Ética a Nicômaco*,

1127. *b. 33*, 1176. *b. 34*, 1177. *b. 4*; a *scholê* ou *diagôgê* é a vida de ócio, a vida contemplativa, a beatitude/recreação que é um fim (telos) em si: a felicidade não é senão a *scholê*.

ações. O legislador, voltando sua atenção para essas questões, deverá estabelecer as leis segundo a divisão da alma e dos atos superiores, concedendo um peso maior às melhores ações e aos

fins últimos mais justos. Do mesmo modo, ele deve organizar os detalhes da vida e a escolha das atividades, pois os homens devem tanto saber viver em paz como guerrear, embora prefiram a paz e o conforto. Devem também saber realizar os atos necessários e úteis, mas ainda mais os atos que têm o belo por objetivo. Por conseguinte, o legislador deve ter por fim uma educação correspondente para as crianças e para as outras idades que

necessitam de educação. Todavia, nem todos os gregos que hoje são conhecidos por ter levado uma vida perfeita e nem todos os legisladores que pretendem ter estabelecido esses regimes tiveram por meta o fim último perfeito, e tampouco orientaram as leis e a educação na direção de todas essas virtudes, mas buscaram, de maneira exagerada, atingir as virtudes que parecem necessárias e capazes de assegurar um máximo de bens materiais ... Não se

deve acreditar, também, que uma cidade é feliz e elogiar seu legislador porque ele preparou os habitantes para dominar as cidades vizinhas. Isso pode ter sérias conseqüências, pois é evidente que, se alguém detém o poder e copia essa maneira de governar, tentará atingir um resultado semelhante, procurando impor sua suserania sobre sua própria pátria³⁶. Logo, as razões acima expostas não concordam com um bom regime, e não são nem benéficas nem verdadeiras. O legislador deve inspirar aos espíritos os princípios perfeitos tanto para o indivíduo como para o coletivo³⁷. E os cidadãos devem se submeter a exercícios militares, não com o objetivo de subjugar aqueles que não devem ser subjugados, mas, principalmente, para evitar ser submetidos a

36. Para Aristóteles, a moral pública não é diferente da moral privada, cf. Aristóteles, *A política*, 1323 b 29 ss.
37. Aristóteles exprime a mesma idéia na *Política*, 1325 b 30-32.

outros... Os acontecimentos, assim como a razão, provam muito bem que o legislador deve organizar tanto os exercícios relativos à guerra como a outras questões, tendo por fim último o conforto

e a vida tranqüila. Como dissemos em várias ocasiões³⁸, a guerra tem por finalidade a paz, e a ocupação tem por finalidade o conforto. As virtudes que são úteis para a vida confortável e para a maneira de viver são aquelas que servem tanto para o trabalho como para o ócio. Pois, para poder viver de maneira confortável, é necessário um excedente de bens... Logo, no caso do trabalho, é preciso coragem e perseverança, e no caso da vida confortável

é necessário filosofia, sabedoria e justiça, durante os dois períodos da vida, mas ainda mais durante o período de paz e conforto. Com efeito, a guerra torna os homens justos e sábios, já o gozo da felicidade e do conforto da paz torna-os presunçosos. Assim, aqueles que são considerados mais felizes e dispõem dos maiores bens, em virtude dos quais os outros se consideram tão felizes quanto aqueles que, como dizem os poetas³⁹, vivem nas

ilhas bem aventuradas, esses têm necessidade de mais justiça, sabedoria. De fato, estes têm ainda mais necessidade de filosofia, de sabedoria e de justiça, pois , vivem uma vida de grande conforto com um excesso de bens. É evidente, portanto, que a cidade que for feliz e notável deve possuir essas virtudes. Pois, se é ruim para os homens não poderem usufruir desses bens, é ainda pior que eles estejam na incapacidade de deles usufruir quando dis-

poem de conforto e quando trabalham ou guerreiam dão mostras de virtude, enquanto em tempo de paz e de conforto tornam-se vis. Por tudo isso, a virtude não deve ser aplicada da maneira espartana... Reconhecemos acima que a natureza⁴⁰, o hábito e a razão são necessários. É com base nisso que definimos o que

38. Id., *ibid.*, 1333 a 35, 1334 a 2; Id., *Ética a Nicômaco*, 1177

- b* 5-639. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 170; Píndaro, *Olímpicas*, II, 53.
40. Cf. Livro 7 da *Política*.

devem ser os homens em relação à sua natureza. Resta verificar se eles devem primeiramente ser educados pela razão ou pelo hábito. De fato, é preciso que esses três elementos concordem

totalmente entre si: a razão, sem ajuda do hábito, pode falhar quando se trata de atingir a meta, mesmo que a natureza em questão seja perfeita, mas o hábito pode igualmente falhar sem a cooperação da razão. E isto é evidente pelo fato de que, como ocorre em relação às outras coisas, a criação começa em algum lugar e o fim último nasce da existência de um outro fim último, e a razão e o pensamento são os fins últimos da natureza huma-

na. Tendo isso em vista, devemos centrar nossa pesquisa na gênese do homem e no desenvolvimento dos costumes. Assim como a alma e o corpo são dois objetos distintos⁴¹, a alma possui duas partes: uma que utiliza a razão e outra que não a utiliza (o racional e o irracional), acompanhadas de suas funções correspondentes: o desejo e a lógica. E, assim como o corpo na criação vem antes da alma, o irracional precede o racional na alma. Isso

é provado pelo fato de que a cólera, a vontade e mesmo os desejos estão presentes na criança desde o nascimento, enquanto a razão e o pensamento se desenvolvem com a idade. É por isso que o cuidado do corpo vem antes do cuidado da alma, seguido do cuidado do desejo. O cuidado do desejo, no entanto, se efetua em favor do pensamento, e o cuidado do corpo em favor da alma.

1334 b 29 – 1336 a 2: <A educação, o casamento, os filhos e as medidas preventivas do legislador>

§ 14. Se o legislador quiser, portanto, desde o início⁴², melhorar os corpos das crianças, deve inclinar-se sobre o pro-

41. Id. *ibid.* 1254 a 35 ss.
42. A partir do casamento, cf. também Platão, *As leis*, 721 ss., onde se encontram diferenças importantes.

blema das uniões, a saber, quando os homens devem se casar e quem devem desposar. Pois essa relação deve ser gerada de acordo com as pessoas, com o tempo que lhes resta viver, de

modo que passem todas as idades juntos, sem diferença em sua força respectiva, como no caso em que um pode ter filhos e o outro não (o que produz atritos entre os esposos). O legislador deve, em seguida, inclinar-se sobre a questão dos filhos que vão suceder aos pais (as pessoas de idade não sabem mais se beneficiar da alegria trazida pelas crianças, e as crianças não podem aproveitar a idade de seus pais). Não convém, no en-

tanto, que a diferença de idade seja muito pequena (isso também cria problemas: os filhos não respeitarão o suficiente os seus pais se tiverem praticamente a mesma idade que eles, e no que diz respeito ao aspecto econômico da família a pequena diferença de idade é uma fonte de disputas). Para voltar ao início de nossa discussão, o legislador deve cuidar para que os corpos das crianças a nascer estejam em relação com o seu objetivo. Quase tudo isso deve ser regulado com uma medida preventiva: a própria natureza definiu a idade limite de procriação⁴³ em 70 anos para o homem e 50 anos para a mulher, logo é preciso que a idade dos esposos seja tal que eles possam passar juntos todas as idades antes desse limite... Assim, a união dos corpos ocorre na flor da idade e ambos os esposos

chegam à idade limite de procriação juntos e na época que muitos praticam: eles pretendem, com razão, que a união deve realizar-se no inverno⁴⁴. E os jovens noivos devem refletir sobre tudo o que dizem os médicos sobre o nascimento das crianças ...

43. Sobre a duração da fecundidade, cf. Aristóteles, *História dos*

animais, 544 *b* 14-18, 582 *q* 16-23, 585 *b* 5 ss.; cf. também Platão, *A República*, 438 *a* ss.
44. Cf. Pitágoras, citado por Diógenes Laércio VIII, 9.

Em nosso estudo sobre a vigilância dos filhos, estudaremos em maior detalhe qual deve ser a condição corporal dos pais, a fim de que os filhos deles extraiam maior benefício, mas aqui fala-

remos disso de maneira mais esquemática. Não são nem os corpos demasiado desenvolvidos dos atletas, nem os corpos frágeis necessitando de terapia, que não convêm ao bom estado corporal dos cidadãos, à saúde e à procriação, mas sim os corpos que pertencem à categoria do justo meio... As mulheres grávidas devem cuidar de seus corpos, comer bem e se mexer ... Contrariamente a seus corpos, as mulheres grávidas devem ter

o espírito em paz. Pois parece que, durante a gravidez, as crianças sugam a vida da mãe, como as plantas fazem com a terra... Tendo estabelecido quando o homem e a mulher devem se casar, resta-nos ver por quanto tempo deve se realizar a procriação. Os filhos das pessoas muito jovens nascem imperfeitos de corpo e de espírito, e os das pessoas velhas nascem doentios. É preciso portanto estabelecer o período da procriação levando em conta o apogeu intelectual dos pais. Na maior parte dos humanos, esse apogeu encontra-se na idade que proclamam certos poetas⁴⁵, que contando a idade de sete em sete anos situam-no na idade de 50 anos: assim, quatro ou cinco anos depois dessa idade, o ser humano deve evitar voluntariamente procriar. Pelo resto de seus dias, os esposos continuarão a ter um contato corporal por motivos de saúde ou por outros motivos. Em todos os casos, sem exceção, é preciso proibir o contato sexual com outras pessoas que não o esposo ou a esposa de direito⁴⁶. E se alguém for pego em flagrante delito de adultério, durante o período de procriação, ele ou ela deve sofrer uma pena equivalente ao que merece o crime.

45. Sólon, fr. 19 D1-18
46. Cf. Aristóteles, *Econômica*, 1344 a 13; Platão, *As leis*, 784 e,
841 d.

1336 a 2 – 1337 a 7: <A educação e os cuidados da primeira idade. Os diversos ciclos da educação>

§ 15. O legislador deve saber que para obter corpos vigorosos as crianças devem ser bem alimentadas desde o nascimento⁴⁷. De acordo com o estudo de outros animais e dos hábitos de outras nações que treinam suas crianças para a vida guerreira, resulta que o leite é o alimento por excelência para o desenvolvimento corporal das crianças; em contrapartida, deve-se evitar dar-lhes vinho, que causa diversas doenças. É vantajo-

so também permitir-lhes todos os movimentos adequados à sua idade, e para evitar certas deformações alguns países utilizam ainda hoje, certos aparelhos que mantêm o corpo bem reto. E bom, igualmente, habituar as crianças ao frio, desde sua mais tenra idade, o que é ao mesmo tempo sadio e prático para os exercícios guerreiros... Com efeito, é bom habituar os pequenos a tudo o que se puder, aos poucos. A temperatura natural do corpo da criança mantém-se mais facilmente graças à sua resistência ao frio. Esses cuidados, ou outros do mesmo gênero, são suficientes nessa idade. Quanto à segunda idade, que vai até os 5 anos⁴⁸, não se deve forçar a criança, nem submetê-la a exercícios fatigantes, o que poderia prejudicar seu desenvolvimento natural; deve-se simplesmente fazer que ela pratique exercícios o bastante para que não se torne preguiçosa. O legislador pode encontrar diversas maneiras para isso, mas a mais importante é o jogo. Os jogos, no entanto, devem convir a homens livres e não devem ser nem fatigantes nem excessivamente moles. Os vigilantes (pedônomos) encarregar-se-ão da escolha dos contos e mitos que correspondem a essa idade. Pois

47. Cf. Platão, *As leis*, 788a.3 a 6 anos; cf. Platão, *As leis*,
793 d-e.

tudo isso deve conduzir às ocupações ulteriores, já que a maior parte dos jogos não passa de uma pantomima de exercícios sérios que constituirão o objeto da educação da criança... A

lei não deve permitir que os jovens assistam a espetáculos de declamação de poemas e de comédias, antes que tenham atingido a idade de assistir aos banquetes e bebedeiras⁴⁹, quando sua educação os protegerá da má influência de tais atividades. Mas discutimos tudo isso de passagem. Mais tarde estabeleceremos precisamente se se deve permitir aos jovens assistir a tais espetáculos, e sob que condições. Por ora, só falamos nisso por necessidade. Pode ser que o ator trágico Teodoro⁵⁰ tivesse razão numa discussão semelhante: não permitia a ator algum, nem mesmo ao pior, entrar em cena antes dele, pois o espectador é marcado pelas primeiras palavras do ator e recebe delas uma boa ou má impressão. O mesmo ocorre com as primeiras impressões passadas por pessoas ou objetos: ficamos sempre favoravelmente predispostos em relação ao que nos acontece primeiro. É por isso que se deve evitar que os jovens estejam em contato com coisas vulgares, principalmente aquelas que despertam a maldade e o ódio. Durante os dois anos que seguem os seus 5 anos, as crianças devem assistir como espectadores aos cursos que frequentarão mais tarde. A educação deve ter duas partes: a que começa na idade de 7 anos e dura até a adoles-

cência e a que começa na adolescência e prossegue até a idade de 21 anos. Não é o caso de dividir, como fazem alguns, as diferentes idades em períodos de sete anos, mas deve-se levar em conta as divisões naturais. Com efeito, cada arte e

49. Antes dos 21 anos.

50. O ator Teodoro (cf. também Aristóteles, *Retórica*, 1404 b 22)

abordou um problema análogo: as primeiras impressões são sempre as mais fortes, e é por isso que é preciso proteger os jovens contra os versos jâmbicos e a comédia.

cada educação deve procurar completar as lacunas da natureza. Devemos verificar, em primeiro lugar, se existe um sistema para a educação das crianças; em segundo lugar, devemos estudar de perto a questão da educação pública ou privada (muito comum em nossos dias, em várias cidades), e em terceiro lugar saber que conduta as crianças devem ter.

POLÍTICA, LIVRO 8

1337 a 12-32: <A educação do cidadão deve estar de acordo com o gênero de governo>

§ 1. Ninguém duvida que o legislador tem de dedicar um cuidado especial à educação dos jovens das cidades: não o fazer prejudica os Estados. A educação do cidadão deve concordar com o gênero de governo: com efeito, o espírito de cada forma de governo não só o protege habitualmente, como o consolida desde o início⁵¹. Assim, o espírito democrático protege e fortalece a democracia, e o espírito oligárquico protege e fortalece a oligarquia. E o melhor espírito está sempre na origem da melhor espécie de governo. Além disso, assim como o exercício das ciências e das artes apresenta aspectos que necessitam de estudos e de exercícios prévios, parece claro que algo de análogo deve ser aplicado quando se trata da prática da virtude. E, uma vez que todas as cidades se atribuem um fim supremo, é evidente que a educação é uma só e a mesma para todos, e que seu controle deve ser público e não privado, como é o caso hoje: cada um se ocupa das crianças privadamente e lhes ensina o que quiser. No entanto, os assuntos que dizem

51. Platão, A *república*, 544 d.

respeito ao Estado devem ser cuidados pelo próprio Estado. Os cidadãos não devem acreditar que não pertencem ao Estado, e a vigilância da pátria visa naturalmente à vigilância do todo⁵².

Eis por que poderíamos elogiar os espartanos: eles concedem uma grande importância às crianças, e igualmente a todos.

133 7 a 33 – 133 8 a 30: *<A educação deve ser a mesma para todos. O sistema educativo e as matérias de ensino>*

§ 2. Demonstramos que uma legislação especial deve aplicar-se à educação, e que ela deve ser a mesma para todos. Mas não se deve desprezar este ponto: qual deve ser o modo de educação e sobre que sistema deve apoiar-se o ensino dos jovens? De fato, as opiniões divergem, em nossos dias, no que concerne ao programa de ensino a aplicar, pois nem todos concordam sobre o fato de que se deve ensinar aos jovens as mesmas coisas, nem no que concerne à virtude, nem no que concerne ao melhor tipo de vida. O ensino deve visar mais ao desenvolvimento da inteligência ou à formação do senso moral? Isso tampouco foi elucidado. Essa confusão impede-nos de encontrar o sistema educativo correto e ficamos sem saber qual é

o nosso objetivo: o que é útil para a vida, o que concerne à virtude, ou o que é supérfluo (cada um desses objetivos tem seus defensores e seus detratores). Tampouco existe acordo no que concerne à virtude (de fato, nem todos estimam a mesma virtude, cada um lhe confere um sentido diferente, logo é justificadamente que eles não concordam na prática). Ninguém põe em dúvida a necessidade de ensinar, entre as coisas úteis,

52. Id., *As leis*, 804 *c-d*, 903 *b*, 923 *a-b*.

todas aquelas que são necessárias à vida⁵³. É igualmente evidente que, como as artes se dividem em duas categorias, aquelas que convêm aos homens livres e as que não lhes convêm,

não se deve ensinar todas, mas somente aquelas, entre as artes úteis, que não arriscam tornar vil aquele que as aprende. Tudo o que não forma o corpo, a alma ou o espírito dos homens livres para a prática da virtude deve ser considerado uma obra, uma arte ou um aprendizado aviltante. Desse modo, qualificamos de aviltantes as artes que debilitam os corpos, assim como os trabalhos "mercenários", pois ocupam o espírito e tornam-no

inativo e submisso. O estudo de certas ciências liberais não torna servil até um certo ponto, mas se nos empenhamos em aprendê-las perfeitamente nós nos expomos aos inconvenientes que acabo de mencionar. Além disso, o motivo pelo qual se faz ou aprende alguma coisa faz toda a diferença. Com efeito, se fazemos ou aprendemos alguma coisa por nós mesmos ou por nossos amigos, ou pela virtude, isso não nos torna servis. Mas,

se o fazemos por outros, pode-se considerar que fazemos um trabalho aviltante e digno de um escravo. Como dissemos, o ensino hoje praticado é posto em questão. As matérias habitualmente ensinadas aos jovens são em número de quatro: a leitura, a escrita, a ginástica, a música e, enfim, o desenho, que não é ensinado por todos. Aprendemos a ler, a escrever e a pintar porque esses conhecimentos são úteis e servem a necessidades vitais. Aprendemos a ginástica porque ela contribui para a valentia. Quanto à música, poderíamos nos perguntar por que ela é ensinada, pois, atualmente, a maior parte das pessoas faz dela uma distração. Os antigos legisladores, porém, consideravam-na como matéria a ensinar, pois, como dissemos com frequência, a natureza humana faz que não utilizemos somente o tempo de trabalho, mas que aproveitemos tam-

53. Id., *ibid.*, 817 $e - 818$ a .

bém o tempo de lazer. Com efeito, a natureza, voltamos a afirmar, é o princípio de todas as coisas. Mesmo que ambos os momentos, o trabalho e o ócio, sejam indispensáveis, o segun-

do é preferível, e deve-se procurar valorizar o tempo livre. Não o jogo, com certeza, pois o jogo se tornaria então, de maneira inevitável, o fim supremo. No entanto, como isso não é possível, o jogo é sem dúvida útil como descanso (aquele que se fatiga tem necessidade de repouso e joga para repousar, ao passo que o trabalho supõe dor e esforço). Precisamos então fazer entrar o jogo em nossa vida como um medicamento, no momento oportuno. De fato, um tal movimento de alma é um alívio e, quando se produz, é ao mesmo tempo prazer e repouso. Os momentos de repouso parecem conter prazer, felicidade e bem-estar. Entretanto, aqueles que têm tempo livre têm consciência disso, não aqueles que trabalham. Aquele que trabalha o faz, a seu ver, por um fim que ainda não atingiu, e todos o

consideram ligado ao prazer e isento de tristeza. Mas esse prazer não é o mesmo para todos, cada um o concebe à seu modo, e o homem perfeito considera-o o resultado perfeito de bens supremos. É evidente, portanto, que também durante nosso lazer devemos aprender certas coisas e adquirir esses conhecimentos para nós mesmos, enquanto para o nosso trabalho devemos aprender tudo o que é útil também para os outros. Por

esse motivo os nossos ancestrais introduziram a música na educação, não como algo necessário (já que ela não atende a nenhuma necessidade) nem como algo útil (como, por exemplo, o fato de saber ler e escrever, que é útil a cada um para ganhar dinheiro, gerir seu patrimônio, cultivar-se e participar da vida política. A pintura também é considerada útil para melhor julgar as obras dos artistas). Eles não a puseram no mesmo

plano que a ginástica, tampouco, que desenvolve as forças e contribui para a saúde. Só nos resta admitir que a música serve

para tornar as horas de lazer agradáveis. É com esse fim que os antigos legisladores introduziram a música na educação, pois ela é a característica dos agradáveis momentos de lazer dos homens livres...

1338 a 31 – 1338 b 38: <A *ginástica*>

§ 3. Após tudo o que dissemos, parece que existe uma espécie de conhecimento que devemos passar a nossos filhos não porque é útil, nem porque é necessário, mas porque convém aos homens livres. Veremos depois se esse ensino deve ser único ou múltiplo, quais são os conhecimentos que devem ser ensinados e segundo que método. Por ora, estamos prestes a fornecer alguns testemunhos no que concerne ao ensino dispensado pelos antigos, do qual a música fazia parte. Pois foi demonstrado que certos conhecimentos úteis, como por exem-

plo a leitura e a escrita, devem ser ensinados às crianças não só porque são úteis em si mesmos, mas porque podem ajudar a adquirir outros conhecimentos. Porém, é preciso também que aprendam o desenho, não para avaliar corretamente as coisas que comprem, nem para evitar que sejam enganados quando comprem ou vendem diferentes objetos para a casa, mas principalmente porque esse conhecimento sensibiliza os homens para a beleza do corpo. Buscar em toda parte o lucro material não convém aos indivíduos livres e generosos. Demonstramos anteriormente que o ensino baseado no senso moral deve ocupar o primeiro lugar e que, em segundo lugar, vem o ensino fundado na lógica, a educação do corpo vindo antes daquela do espírito. Parece claro, portanto, que precisamos confiar nossos filhos primeiramente ao mestre de ginástica e, em seguida, ao

“pedótriba”, pois o primeiro se ocupará do desenvolvimento do corpo e o segundo, dos exercícios práticos. Em nossos dias,

algumas das cidades que têm a reputação de cuidar da educação das crianças obtêm bons resultados quanto à formação do corpo, mas prejudicam a graça corporal e o crescimento.

Os espartanos, mesmo que não tenham cometido semelhante erro, tornaram suas crianças brutais, por meio de exercícios penosos, pois julgavam ajudá-las dessa forma a mostrar coragem. Como muitas vezes dissemos, o cuidado que se tem com a educação das crianças não deve visar a desenvolver uma só virtude. Não se consegue nada, assim. Com efeito, vemos que a coragem não existe nem entre os povos selvagens nem entre os animais, mas sim entre os povos de costumes mais suaves e orgulhosos como o leão⁵⁴... Os segundos se assemelham aos primeiros, os outros são piores, e todos são bandidos, mas bravos, isso não são. Sabemos também que os espartanos, quando praticavam exercícios penosos, eram superiores aos demais, enquanto hoje lhes são inferiores, tanto em atletismo

como no combate. Eles não eram superiores, portanto, porque treinavam seus jovens dessa forma, mas porque praticavam ginástica enquanto os outros não o faziam. São os esportes nobres que devem ocupar o primeiro posto, e não a força da besta selvagem. De fato, nem o lobo nem qualquer outro animal selvagem enfrentaria o perigo por algum objetivo nobre, só o homem virtuoso o faz. E todos os que permitem que seus filhos

se entreguem a esses exercícios duros, e deixam-nos sem a instrução necessária, contribuem na verdade para torná-los seres brutais, úteis à cidade sob um só aspecto e ainda aí, como demonstra nosso raciocínio, inferiores aos outros. Devemos julgar os espartanos levando em conta sua situação atual, e não a do passado. Hoje eles possuem adversários tão exercitados quanto eles, quando isso não ocorria outrora.

54. Aristóteles, *História dos animais*, 488 b 16, 629 b 8 ss.

1338 b 8 – 1339 b 11: <A música>

§ 4. Todos concordam, portanto, sobre a maneira pela qual se deve utilizar a ginástica. (Até a adolescência a ginástica será leve, será proibido o regime severo e não se imporão exercícios penosos, a fim de não interromper o desenvolvimento natural do corpo. Prova evidente de que tudo isso pode ser perigoso: entre os vencedores dos jogos olímpicos, pode-se encontrar somente dois ou três atletas que tenham ganho o prêmio tanto dos jogos dos jovens como dos jogos dos adultos, pois os exercícios ex-

cessivamente penosos de sua juventude os esgotaram. É por isso que os três anos que se seguem ao início da puberdade são consagrados ao estudo das outras ciências. Os anos seguintes são apropriados aos exercícios penosos e ao regime obrigatório. O espírito e o corpo não devem ser submetidos ao mesmo tempo a uma educação penosa, caso se queira evitar um resultado contrário àquele que se busca. Com efeito, a fadiga corporal prejudica o espírito, e a fadiga intelectual também influencia o corpo.) Expressimos anteriormente algumas dúvidas plausíveis em relação à música⁵⁵. É bom contudo retomá-las e desenvolvê-las, para fazer disso uma espécie de introdução para quem quiser formar uma opinião a respeito. De fato, não é fácil expor a natureza da música nem a razão pela qual é preciso aprendê-la. Será para utilizá-la como jogo ou relaxamento, como o sono e a embriaguez (ocupações não muito sérias, mas agradáveis e que nos livram de nossas preocupações, como diz Eurípides⁵⁶; é por isso que se situa a música também entre os jogos e eles são todos utilizados com o mesmo fim, sono, embriaguez, música e dança)? Ou então deve-se considerar como certo que a

55. Cf. também as idéias de Platão em *A república*, 398 c – 403 c e *As leis*, 609 b – 611 a, 673 a, 700 a – 701 a, 812, b-c.

56. Cf. Eurípides, *As bancantes*, 381.

música ajuda na aquisição da virtude, uma vez que, assim como a ginástica, contribui para a formação do senso moral, porque nos habitua a gozar prazeres justos? Ou, ainda, contribuirá ela

para o gozo da vida e da sabedoria? (E isso pode ser considerado o terceiro objetivo). É evidente que não se deve exercitar os jovens no jogo (pois eles não aprendem jogando, já que o estudo fatiga). E esse tampouco deve ser o fim supremo das crianças, ou seja, uma maneira de ocupar o tempo (esse fim não convém a seres ainda imperfeitos)⁵⁷. Poderíamos afirmar, talvez, que o aprendizado da música prepara os jovens para dela usufruir como de um jogo, quando eles tiverem se tornado homens... A questão de saber se devemos utilizar a música como uma fonte de felicidade e uma maneira de viver que convém aos homens livres apresenta o mesmo problema. Devemos aprender por nós mesmos ou usufruir escutando os outros tocarem? A esse respeito podemos lembrar os exemplos dos deuses. Segundo os poetas, "Zeus não canta jamais e não toca lira". Mas qualificamos de rústicos todos os que fazem disso uma profissão, e consideramos que sua arte não convém a homens que não conhecem nem a embriaguez nem o jogo.

1339 b 11 – 1340 b 19: <A música: o que é? As melodias e os ritmos>

§ 5. Mas talvez devamos nos ocupar disso depois. Precisamos examinar primeiro se o ensino deve ou não incluir a música e a qual das três questões podemos dar uma resposta satisfatória. O que é a música? Educação, diversão ou ocupação agradável? Parece que ela se inclui em tudo isso e participa de tudo. O objetivo do jogo é o descanso, o descanso deve ser neces-

57. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1219 b 7.

sariamente agradável (pois cura o sofrimento causado pela dor). Mas a vida feliz não consiste somente no bem, mas também no prazer (pois a felicidade é a combinação de ambos). Admitimos

todos que a música faz parte das ocupações mais agradáveis, acompanhada ou não do canto (o próprio Museu⁵⁸ afirma que o canto é a mais agradável ocupação para os mortais)... Podemos concluir que as crianças também devem aprender a música. Com efeito, todas essas ocupações agradáveis que não são prejudiciais estão em harmonia não apenas com o fim supremo, mas também com o descanso ... Talvez precisemos, então, não

só tomar parte no prazer comum, que todos sentem (uma vez que a natureza da música contém o prazer que ela nos proporciona, e que por esse motivo seu uso é apreciado por todos, independentemente da idade e do caráter), como ficar atentos ao que ela pode ajudar no que concerne à educação do senso moral e da alma⁵⁹. E isso pode ser demonstrado de maneira indubitável, caso se demonstre que ela age sobre a formação do caráter. O fato de que ela age sobre o caráter é provado por muitos exemplos, entre os quais as melodias de Olimpos⁶⁰. Essas melodias realmente nos entusiasma, e o entusiasmo é uma paixão da alma relacionada ao senso moral. Semelhante paixão apodera-se dos homens que escutam declamações, sem ritmo ou melodia. E dado que a música é prazer⁶¹ e que a

virtude consiste em se alegrar, amar e odiar de maneira justa, é claro que os jovens devem aprender a jogar e a apresentar costumes decentes e boas ações. Com as paixões realmente naturais, nos ritmos e melodias há imitação da cólera e da suavidade, e mesmo da coragem e da sabedoria, como de

58. Poeta mítico vindo da Trácia e discípulo de Orfeu,

59. Mesmas idéias em *A república*, 401 *d*
60. Musico frigio (século VII). Teria inventado a harmonia.
61. Cf. Platão, *As leis*, 653 *a-b*, 659 *c-e*.

todos os seus contrários, mas igualmente dos outros sentimentos morais (e isso é demonstrado pela experiência, já que nosso estado de alma muda quando ouvimos tais obras musicais)⁶².

Mas, quando sentimos alegria ou desagrado diante das imitações, nós nos aproximamos dos sentimentos causados pela realidade⁶³ ... Os outros sentidos, como o tato e o paladar, não causam semelhantes impressões. As representações de objetos visíveis constituem exceção. Os quadros e esculturas que representam estados momentâneos do corpo e da alma não causam a mesma impressão sobre todos os que os contemplam... As

melodias, pelo contrário, são imitações dos costumes (a natureza da harmonia mostra isso claramente: quando ela muda, os sentimentos do ouvinte mudam também, de modo a suscitar nele disposições diferentes, de acordo com o seu psiquismo. Assim, um triste lamento, chamado de "modo mixolídio", entristece a alma, enquanto outras melodias mais doces a acalmam. Só o modo dórico provoca um estado psíquico intermediário de paz, ao passo que o modo frígio excita o entusiasmo. Os que aprofundaram esse tipo de ensino o afirmam a justo título⁶⁴, e a experiência justifica suas teorias). O mesmo vale para os ritmos. (Uns tranquilizam a alma, outros a comovem. Uns apresentam movimentos mais rápidos, e outros mais livres.) Assim, fica claro que a música tem, de certo modo, o poder de educar a alma, e, se ela pode fazer isso, é evidente que os jovens devem conhecê-la e devem ser educados mediante a música. O aprendizado da música convém à natureza dos jovens. Devido à sua idade, os jovens não suportam de bom grado o que é desagradável, e a música é por natureza agradável. Pode existir uma espécie de parentesco entre os homens, a harmonia e os ritmos.

62. Aristóteles, *Retórica*, 1370 a 20.
63. Cf. Platão, *A República*, 395 a – 396 e.
64. Id., *ibid.*, 398 a ss.

É por isso que muitos filósofos afirmam que a alma é harmonia, ou que contém harmonia⁶⁵.

1340^b 20 – 1342^b 34: <A música, a educação e a purificação da alma. Os três objetivos da educação>

§ 6. Vejamos agora a questão que propusemos antes. Os jovens devem ou não aprender a cantar e a tocar um instrumen-

to musical? Para começar, para bem julgar a música é preciso conhecer os seus segredos. É por isso que se deve praticá-la quando jovem e depois, com a idade, cessar a prática, mas ser capaz de julgar a boa música e dela usufruir, graças aos conhecimentos adquiridos na juventude. Quanto às críticas relativas à prática da música — que ela tornaria grossos os que a praticam — é fácil refutá-las examinando até que ponto os jovens

que foram formados com as virtudes de cidadãos podem se aperfeiçoar no aprendizado da música, quais são as melodias e os ritmos que devem aprender, que instrumentos podem utilizar... O ensino da música deve, portanto, ser praticado de maneira a não impedir sua carreira futura, a não tornar vil o corpo e torná-lo inútil para as ações civis e militares, nem para os exercícios práticos do presente, nem para o estudo teórico do

futuro. Um tal ensino da música seria possível se os jovens não se sobrecarregassem, tomando parte nos concursos profissionais de música, que exige muito grande talento, ou executando obras admiráveis, mas supérfluas, que foram matéria de concurso e por isso fazem parte do ensino. Esse ensino seria possível se os jovens aprendessem a desfrutar as belas melodias e os ritmos de obras de um outro gênero, e não se contentassem em apreciar

65. Id., *Fédon*, 93.

a música que todos compreendem, até mesmo certos animais, e a massa de escravos e crianças. Partindo desses princípios, os instrumentos a utilizar são fáceis de determinar. O ensino da

música não deve incluir a flauta, nem qualquer outro instrumento profissional, como por exemplo a cítara ou qualquer outro semelhante, mas só aqueles que irão formar ouvintes cultivados no ensino da música, ou em todas as matérias em geral. A flauta não é um instrumento moral, sendo antes excitante. Deve portanto ser utilizada em circunstâncias que exigem não um aprendizado, mas uma purificação, como nas tragédias. Digamos ainda que a flauta é contrária à educação, pois tocá-la impede a declamação necessária ... Os antigos imaginaram justamente um mito concernente às flautas. Eles dizem que Atena inventou a flauta e rejeitou-a. O motivo pelo qual a deusa agiu desse modo é lógico: não podia suportar a feiúra inerente ao rosto daquele que toca esse instrumento. No entanto, é mais justo acreditar

que ela a tenha rejeitado porque tocar flauta não contribui de forma alguma para formar o espírito. Ora, Atena é a protetora da ciência e da arte. Rejeitamos o ensino artístico enquanto aprendizado dos instrumentos e execução musical... No que concerne à harmonia e ao ritmo precisamos examinar se podemos empregar na educação todas as harmonias e todos os ritmos, ou se devemos escolher alguns, se devemos impor aos professores a mesma regra ou uma outra (pois a música é feita de melodias e ritmos, e não o devemos desprezar a influência que esses dois elementos podem exercer na educação), e enfim se devemos preferir uma música melodiosa ou uma música bem ritmada... Aceitamos a distinção entre as melodias (morais, práticas e entusiásticas) feita por certos filósofos, assim como a divisão das harmonias segundo a melodia que convém à natu-

reza de cada uma. Afirmamos que não devem ser utilizadas tendo em vista um só fim, mas tendo em vista várias vantagens

(pois a música contribui para a educação e a purificação da alma; explicaremos na *Poética*⁶⁶ o que entendemos por "purificação"; em terceiro lugar, ela é útil durante o lazer e o repou-

so). Fica claro, portanto, que não se deve utilizar todas as harmonias com o mesmo objetivo: as harmonias de caráter moral serão reservadas para a educação, e ouviremos, executadas por outros, aquelas que são chamadas de práticas e entusiásticas. As paixões que transtornam existem, com efeito, em todas as almas sem exceção. Mas essas paixões, assim como a piedade, o terror e mesmo o entusiasmo desenvolvem-se em maior ou menor medida de um indivíduo para outro. Alguns são sujeitos ao entusiasmo, esse sentimento muito forte, e nós os vemos se comoverem ouvindo melodias religiosas; comovidos pelos ritmos que maravilham sua alma, atingem um estado que faz pensar que passaram por uma terapia e uma purificação. Todos os que se inclinam pela piedade e pelo temor e todos os que não são

insensíveis, apresentam inevitavelmente as mesmas mudanças psíquicas, segundo o seu grau de sensibilidade. Eles experimentam assim uma espécie de purificação e sentem prazer. De modo geral, as melodias que provocam uma purificação dão alegria aos homens sem prejudicá-los moralmente. Os artistas que compõem música para o teatro devem agradar aos espectadores graças a tais harmonias e melodias. Uma vez que exis-

tem duas espécies de espectadores, os primeiros livres e cultos, os segundos incultos, trabalhadores braçais e outros do mesmo gênero, é preciso oferecer também a estes jogos e espetáculos para permitir-lhes relaxar. E, assim como suas almas se afastaram dos hábitos da natureza, os cantos barulhentos e sem medida são desvios da harmonia e da melodia; mas cada um se contenta com o que convém à sua própria natureza. É por isso que

66. Aristóteles, *Poética*, 1449 b 27, 28.

é preciso deixar aos músicos que participam de tais concursos propor uma tal música a esse gênero de auditório, já que é isso o que lhe agrada. Mas, como vimos, deve-se reservar para a educação as melodias e harmonias de caráter moral, como o modo dórico. Precisamos admitir também, no entanto, um outro modo considerado válido por aqueles que receberam uma educação filosófica e que têm experiência da arte musical. Sócrates, na *República* de Platão, erra em unir a harmonia frígia à harmonia dórica na educação, sobretudo após haver proscrito a flauta, que é para os instrumentos o que a harmonia frígia é para as harmonias. Ambas são excitantes e exaltam as paixões da alma. E o que nos mostra também a poesia. Todos os cantos báquicos e os movimentos de orquestra de caráter análogo são acompanhados pela flauta; e de todas as harmonias a que lhes convém é a harmonia frígia... Todos concordam que a harmonia dórica apresenta o caráter mais sério e valente. E admitimos

também que a dórica justa por esse caráter extremo. Como as harmonias, é claro que ela é mais conveniente para a educação da juventude. Os fins perseguidos são em número de dois: o possível e o conveniente. Deve-se assim praticar a cada vez o que é possível e conveniente a cada um. Ora, a idade determina os limites de um e outro. Desse modo, as pessoas debilitadas

pela idade não podem cantar facilmente cantos de harmonia viva (rápida), somente cantos mais calmos, adaptados à sua idade. Eis por que, com justiça, alguns músicos censuraram Sócrates⁶⁷ por ter banido da educação as harmonias calmas, pois as considerava embriagantes (não no sentido da embriaguez violenta, que enerva o homem, mas no do abatimento provocado pela embriaguez). Os jovens, uma vez que também

67. Platão, *A república*, 398 e.

Aristóteles e a educação

chegarão à velhice, devem aprender essas harmonias e melodias, assim como qualquer outra harmonia adaptada à sua juventude, desde que combine decência, caráter moral e proveito.

A harmonia lídia parece ser a mais conveniente de todas. Fica claro, portanto, que devemos adaptar a educação estes três objetivos: o justo meio, o possível e o conveniente.

Conclusão

A questão de saber quais são os princípios gerais que devem inspirar a ação pedagógica continua ainda a ser formulada e de modo cada vez mais premente. O ensino escolar deve transmitir uma herança de conhecimentos e visar à integração do indivíduo, como órgão, à comunidade política, ou tem o dever de educar os indivíduos dando prioridade ao desenvolvimento da criatividade individual e à autonomia? Ou será que entre esses dois objetivos existe não uma contradição radical, mas uma combinação mais profunda e uma complementaridade recíproca? É essa complementaridade que Aristóteles tentou extrair de sua obra pedagógica, fundamentando seu pensamento político e pedagógico sobre medidas humanas, vendo o homem e sua educação em seu ambiente natural, isto é, na sociedade e na organização política.

Reconhecendo ao Estado um papel direto no forjamento da ética, ele concede à educação moral

uma significação maior do que a que estamos habituados a conceder hoje em dia. A utilidade de uma forma-

ção moral é evidente particularmente em nossa época, em que o individualismo e o egoísmo de homens e Estados impõem a transformação da realidade em seu favor e em seu interesse. Para Aristóteles, a perfeição do cidadão define-se a partir da qualidade da sociedade à qual ele pertence. Quem quiser formar homens perfeitos deve formar cidadãos perfeitos. E quem quiser formar estes deve formar um Estado perfeito.

Aristóteles, falando enquanto politólogo e físico, observa, analisa e classifica o comportamento de pessoas e grupos, e especifica o fim e a importância de sua educação. Insiste no valor dos bons hábitos. De um lado, o seu objetivo é instruir um homem honesto, um homem capaz e distinto, digno e amável, generoso e pródigo, audacioso, justo e disciplinado, e de outro lado delimitar, em relação a esse homem, o fim do Estado, que não é simplesmente a vida, mas a vida justa, aquela que vale a pena ser vivida. Num Estado desse tipo, deve existir um sentimento de amizade e de devotamento de cada um em relação ao outro e em relação à sociedade.

A melhor maneira de governar é aquela que confere as maiores possibilidade de felicidade. A felicidade depende em primeiro lugar da virtude e, em segundo lugar, dos bens materiais. O ensino tem um papel considerável para a conquista da virtude e da felicidade. A vida feliz e a educação correta são as mais associadas à noção de justo meio. O excesso ou a falta constituem

para elas obstáculo. Assim, uma educação que conduza ao justo meio nos dirá quando devemos fazer alguma

coisa, em que condições e para quem devemos fazê-la, por que motivo e de que modo, ou seja, o tempo, as condições, as pessoas, o fim e o meio.

O ensino de Aristóteles afasta-se muito do idealismo místico de Platão. Atingir o fim supremo da vida não significa para ele, de modo algum, afastar-se da realidade. Pelo contrário, em virtude da imperfeição da natureza humana, a vida necessita de uma série de bens e entre estes se situa também a educação, que cobrirá suas insuficiências e imperfeições. Sua filosofia política e fisiopedagógica evolui no âmbito do ideal humanitário, que não é utópico, mas real e fácil de atingir no âmbito de um Estado virtuoso e notável. Suas idéias políticas e pedagógicas concernem ao que se deve fazer, isto é, ao que deve ser feito

tanto pelo homem como pelo Estado. A tomada de consciência, a interiorização, a assimilação, a experiência de vida, a mudança, o movimento da alma, tais são os elementos básicos da dimensão politológica, etológica e tecnológica de sua teoria da educação. Aristóteles opõe-se à política da força e do espírito militar na formação dos jovens. Em um período de guerra e de ataques provenientes do exterior, o Estado se defende, em período de paz, o governo e os cidadãos enfrentam juntos as dificuldades que muitas vezes são tão graves quanto as primeiras, com a diferença de que, por serem imperceptíveis para a maioria das pessoas e não apresentarem o caráter

imediatos e um atentado vindo do exterior, nem sempre são apreciadas em sua justa dimensão.

Ele se torna o defensor de uma *kulturstraat* segundo a qual a paz e o tempo livre, considerados por Aristóteles o ponto culminante da liberdade social e do espírito humano, proporcionam a ocasião de cultivar a virtude moral e as ocupações intelectuais, e ele foi um dos primeiros a propor uma pedagogia da paz e do tempo livre apoiada na virtude e na vontade do homem. A virtude pressupõe a vontade, isto é, a escolha após amadurecida reflexão. A vontade é seu sinal mais característico. É essa vontade que a educação de hoje, também ela, deve buscar.

Para terminar, retenhamos o esquema aristotélico: *natureza-hábito-instrução*. Uma vez que a natureza não depende de nós, é preciso, segundo Aristóteles, que nos voltemos para o hábito e que façamos os homens adquirirem bons hábitos por intermédio da educação, tese que ainda hoje parece ter conservado sua atualidade, já que a escola — mais do que nunca — é considerada dotada da missão de preparar os jovens para se tornarem protagonistas em uma sociedade em movimento, incerta e aberta.

Bibliografia ¹

Obras de Aristóteles

As obras de Aristóteles dividem-se globalmente em duas grandes categorias: os *Diálogos do primeiro período*, que ele próprio publicou, mas que infelizmente não foram conservados (só restam fragmentos), e os *Escritos didáticos*, que não se destinavam à publicação.

Os escritos didáticos de Aristóteles dividem-se em cinco grandes categorias: a) Os escritos lógicos (*Categorias, Da interpretação, Analíticos — Primeiros e Segundos —, Os tópicos, Refutações sofísticas*); b) Os escritos físicos, zoológicos e fisiológicos (*Física, Do céu, Da geração e da corrupção, Meteorológicas, Mecânicas**, *Da alma, Pequenos tratados de história natural, História dos animais, As partes dos animais, Movimentos dos animais, História das plantas**, *Do mundo**, *Fisiognômicas**, *Das cores**, *Problemas**, *Da*

1. A bibliografia tanto antiga como moderna sobre Aristóteles é muito numerosa, e só indicamos aqui a que mais se aproxima de nosso estudo.

* Obras que, no passado, foram atribuídas a Aristóteles, mas que atualmente são consideradas pseudo-aristotélicas.

boa escuta*); c) A filosofia primeira (*Metafísica*); d) Os escritos morais e políticos (*Grande moral*, *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, *Das virtudes e dos vícios**, *Política*, *Constituição de Atenas*, *Econômica**, *Retórica*, *Retórica para Alexandre**, *Poética*); e) Outras obras (incluem-se aqui as monografias de que só se conservaram alguns fragmentos).

Estudos sobre Aristóteles e a educação

Braun, E., *Aristoteles und die Paideia*, Paderborn, 1974.

Brumbaugh, R. S., Lawrence N. M., *Philosophers on Education. Six Essays on the Foundations of Western Thought*, New York, London, University Press of America, Lanham, 1986.

Brun, J., *Aristote et le lycée*, Paris, PUF, «Que sais-je ?», n°

928, 1980.
Burnet, J., *Aristotle on Education*, London, 1928.

Davidson, Th., *Aristotle and Ancient Educational Ideas*, New York, Burt Franklin, 1969.

Defourny, M., “Aristote et l'Éducation”, *Annales de l'Institut supérieur de philosophie (de Louvain)*, 4 (1920), 1-176.

Donnini Maccio, M. C., *Educazione e Filosofia in Aristotele*, Torino Loecher, 1979.

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

Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, Oxford University Press, 1948.

Koller, E. von, “Musik und Musische Paideia. Über die Musikaporetik in der Aristotelischen Politik I”, 11,

Museun Helveticum, 13-14/1, 3 (1956-1957), 1-37 94-124

- Lesser, A., "Style and Pedagogy in Plato and Aristotle", *Philosophy* 57 (1982), 388-394.
- Lord C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1982.
- Lord C. R., *Aristotle's Theory of Education. An Interpretation of Politics VIII*, Diss. Yale Univ., New Haven, Conn., 1974.
- Lynch, J. P., *Aristotle's School: A Study of Greek Educational Institution*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Moreau, J., *Aristote et son école*, Paris, PUF, col. «Les Grands Penseurs», 1962.
- Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, vol. I-II, New York, Arno Press, 1973.
- Ross, D., *Aristotle*, London, 1964.
- Rummel, Ch., "Aristote et l'éducation", in M. A. Sinaceur (org.), *Aristote aujourd'hui*, Eres/Unesco, 1988, pp. 136-152.
- Sherman, N., *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1989.
- Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles*, I-10 vol., Basel/Stuttgart, 1967-1969.
- Wehrli, F., Lynch, J. P., "Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution", *Gnomon* 48/2 (1976).



Editoração, Impressão e Acabamento

Rua 1822, n.º 347 • Ipiranga
04218-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**1 1) 691 4-1 922

