

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**CURSO DE MESTRADO**

Luisa Andréa do Nascimento Viana

**O PAPEL DAS EMOÇÕES E DO HÁBITO NA FORMAÇÃO MORAL**

CAXIAS DO SUL

2013

Luisa Andréa do Nascimento Viana

## **O PAPEL DAS EMOÇÕES E DO HÁBITO NA FORMAÇÃO MORAL**

Dissertação apresentada como requisito final para a obtenção do grau de Mestra em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado em Ética, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli

CAXIAS DO SUL

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS - BICE - Processamento Técnico

V614p Viana, Luisa Andréa do Nascimento  
O papel das emoções e do hábito na formação moral / Luisa  
Andréa do Nascimento Viana. – Caxias do Sul, RS. 2013.  
97 f. : il.; 30 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.  
“Orientação: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli

1. Ética. 2. Aristóteles. 3. Conduta. 4. Educação – Aspectos  
morais e éticos. I. Título.

CDU 2.ed. : 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Aristóteles	1ARISTÓTELES
3. Conduta	17.021.1
4. Educação – Aspectos morais e éticos	37.017:17

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Márcia Servi Gonçalves – CRB 10/1500



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*“O papel das emoções e do hábito na formação moral”*

Luisa Andréa do Nascimento Viana

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética

Caxias do Sul, 12 de julho de 2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jaqueline Stefani  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. João Hobuss  
Universidade Federal de Pelotas

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefãx (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

*“[...] a alma de quem aprende deve primeiro ser cultivada por meio de hábitos que induzam quem aprende a gostar e a desgostar acertadamente, à semelhança da terra que deve nutrir a semente”.* (ARISTÓTELES, EN X 9 1179b)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente, a Deus que deu-me saúde, sabedoria, e os meios para a realização desse trabalho. Em seguida, a todos que de uma forma ou de outra, contribuíram para que esta dissertação pudesse ser realizada. Especialmente à Universidade de Caxias do Sul pela bolsa de estudos. Meu agradecimento irrestrito ao professor Idalgo Jose Sangalli pelo constante incentivo, apoio, explicações e esmero na orientação. Sou grata também, a todos os professores que me apresentaram o apaixonante mundo da Filosofia. Aos meus colegas, pelo convívio e troca de saberes. Um agradecimento carinhoso à minha família, principalmente a minha mãe Marlene, minha irmã Inajara e ao meu companheiro Mauro, pelo apoio e compreensão permanente. Um agradecimento fraterno ao meu amigo Paulo José Gava e ao seu falecido pai Egydio Gava que sempre me incentivaram a estudar e a não desistir do meu sonho acadêmico. Aos membros da Banca Examinadora pelas suas ponderações. A todos, muito obrigada.

## RESUMO

A presente pesquisa busca compreender e tentar atualizar alguns dos principais conceitos da teoria das virtudes de Aristóteles, articulando o papel das emoções, dos sentimentos de dor e prazer, na formação do caráter pela prática de bons hábitos, relacionando com a experiência educativa contemporânea, particularmente o exemplo da literatura infantil. Apoiada na teoria aristotélica e nas explicações e comparações de comentaristas, a abordagem busca expor e analisar algumas questões que orientam a investigação, tais como: Qual é o papel das emoções e do hábito no agir moral? O que significa educar para uma vida virtuosa e feliz? Como ocorre a relação da parte da alma racional com a parte irracional? Ao defender que o caráter é moldado na prática habitual que exige tempo, experiência, sábios conselhos, bons exemplos e o habituar-se ao certo, bom e justo, Aristóteles faz refletir sobre a educação que temos e a educação que desejamos para as nossas crianças serem futuros cidadãos virtuosos. Considerando que somos seres humanos dotados de razão, porém também somos seres animais dotados de desejos e impulsividade, é preciso encontrar um meio termo para sabermos agir acertadamente. A moderação, o meio termo, o justo meio visado e aceito “em relação a nós” e comandado pelo correto uso da reta razão, enquanto sabedoria prática (*phrónesis*), que o Estagirita sustenta, pode ser um caminho para uma educação pautada no agir ético, no envolvimento social e político que visa uma sociedade melhor, mais justa e feliz.

**Palavras-chave:** Ética, Virtudes, Aristóteles, Emoções, Hábito, Felicidade, Educação, Literatura Infantil.

## ABSTRACT

The present research searches to understand and try to update some of the main concepts of the virtues theory by Aristotle, to articulate the role of emotions, feelings of pain and pleasure, in the formation of character through the practice of good habits, bringing into relation with the contemporary educational experience, particularly the example of children's literature. Supported the Aristotelian theory and explanations and comparisons of commentators the work searches to expose and to analyze some questions that guide the research, such as: What is the role of emotions and the habit in moral action? What does it mean to educate to a virtuous and happy life? How is the relation between the rational and irrational part of the soul? Aristotle defends that character is molded in the habitual practice with time, experience, wise counsels, good examples and to accustom with the right, good and just, it makes us to think about education that we have and the education that we want for our children as future virtuous citizens. Whereas we are human beings endowed with reason, but also are animal beings endowed with desires and impulsivity, we need to find a middle term to act rightly. The moderation, the middle term, the endorsed and accepted just middle in "relation to us" led by the right use of straight reason, while practical wisdom (*phrónesis*), which *Estagirita* maintains, can be a path to an education guided in ethical behavior and social and political involvement that aims a better, fairer and happier community.

**Keywords:** Ethics, Virtues, Aristotle, Emotions, Habit, Happiness, Education, Children's Literature.

## SUMÁRIO

### **1 INTRODUÇÃO / 08**

### **2 CONTEÚDO E DEFINIÇÃO DA FELICIDADE NA ÉTICA NICOMAQUEIA/ 13**

2.1. A concepção teleológica e política / 13

2.2. A questão metodológica na busca do conhecimento das coisas humanas / 17

2.3. A definição formal de *eudaimonía* e as condições para realizá-la / 20

### **3 A ALMA HUMANA E SUAS VIRTUDES / 32**

3.1. A alma humana na concepção aristotélica / 32

3.2. A estrutura e a função da alma humana / 35

3.3. A definição de *areté* / 40

3.4. O papel das emoções na constituição das virtudes do caráter / 49

3.5. A escolha deliberada da virtude da *phrónesis* / 56

### **4 EDUCAÇÃO NA INFÂNCIA NA PERSPECTIVA DAS VIRTUDES / 61**

4.1. Uma breve consideração sobre a educação na *pólis* grega / 61

4.2. A proposta de ensino de Aristóteles / 62

4.3. A formação do caráter através das emoções / 64

4.4. A importância da *phrónesis* e a influência do *éthos* / 70

4.5. O aprender também vem da oralidade / 73

4.6. Literatura infantil: um exemplo contemporâneo de formação moral / 75

4.6.1 A escolha, o estudo preparatório e o ato de contar uma história / 77

4.7. O “melhor” e o “Bem” que desejamos / 82

### **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS / 87**

### **6 REFERÊNCIAS / 93**

## 1 INTRODUÇÃO

A questão ética sempre foi e continuará sendo palco de muitas discussões, devido a natureza passional humana, juntamente com o fato do homem sempre estar evoluindo, tanto na ordem natural quanto cultural. Os avanços nas áreas científicas, tecnológicas, bem como, as mudanças comportamentais, sociais e culturais dos últimos séculos exigem uma reavaliação no conceito de ética, dos critérios e princípios, não no sentido da ética principialista, que justificam as escolhas, decisões e ações humanas.

Quais são os valores que a nossa atual educação, seja na esfera familiar, escolar e social está baseada? O que é virtude, ela pode ser aprendida, ou já nascemos determinados para o bem ou para o mal? O que é ser bom? O que é ser justo? O que é certo? Há alguma relação entre bem, virtude e felicidade? O que é felicidade? A virtude é condição da vida feliz? Estas e muitas outras questões foram feitas no passado e parecem continuar sendo relevantes, mesmo que diferentes respostas tenham sido apresentadas pela tradição ética. Cabe, então, perguntar: a partir da perspectiva da ética de Aristóteles, particularmente no seu tratado das virtudes morais e no suposto papel do hábito e das emoções na formação do caráter, é possível extrair contribuições para compreender melhor como se originam e o lugar das virtudes na vida humana e justificar a sua presença no debate das questões éticas de nosso tempo? De modo mais específico, qual é o papel das emoções e do hábito no agir moral? O que significa educar para uma vida virtuosa e feliz? Como ocorre a relação da parte da alma racional com a parte irracional?

Numa sociedade que vem a passos largos modificando-se, onde alguns conceitos ficaram ultrapassados, como o conceito de família, quando cada vez mais há a união entre pessoas do mesmo sexo, a questão da adoção de crianças por homossexuais; a questão da legalização do aborto e da eutanásia, o problema da corrupção na política e das muitas formas de violência, o uso das células tronco e tantos outros assuntos que nos dizem respeito diretamente ou não, despertam a nossa consciência moral. Quando somos questionados, às vezes, não temos ainda uma opinião formada ou temos dificuldade de tomar posição, como ocorre com os dilemas morais, e remete-nos a necessidade de fazer uma reflexão, uma análise melhor fundamentada sobre esses temas de ética.

Existem várias teorias com seus princípios e argumentos que fazem parte dos debates contemporâneos, tais como: as éticas das virtudes, do dever, do utilitarismo, entre outras. De maneira geral, todas as abordagens que são compreendidas como teorias éticas

focam no propósito de compreender a questão ética atual e fornecer justificativas razoáveis para nossas ações e projetos de vida.

O ideal de conquistar ou construir uma vida humana feliz continua sendo uma premissa verdadeira, mesmo nos sistemas éticos regulados pelo *dever*. Optamos pela ética das virtudes de Aristóteles por entendermos ser uma teoria, embora pensada por ele apenas para os cidadãos da *pólis*, que pode ser ampliada para pessoas que valorizam mais o caráter e a busca da felicidade do que somente a obrigação do dever moral, ou, o princípio da utilidade pelo maior número de pessoas beneficiadas.

Cabe ressaltar a necessidade de reconhecer alguns limites da ética aristotélica que devem ser respeitados conforme o seu contexto histórico, tais como: um certo “ideal humano”, uma concepção ontológica de perfeição inerente ao ser humano representado na figura dos “melhores”, de uma sociedade aristocrática de cidadãos e filósofos livres, tendo as necessidades atendidas por uma maioria social escravocrata; o ideal de vida contemplativa, cuja atividade era considerada semelhante das divindades ou de Deus; que este tipo de experiência ética só seria possível de ser realizada, mesmo na versão de uma vida na prática das virtudes políticas, dentro de uma sociedade (*pólis*) onde existia a possibilidade do “tempo livre” ou “ócio” (*skolé*). No entanto, isso não desqualifica as contribuições e as possíveis atualizações de alguns conceitos e argumentos da teoria ética aristotélica.

Nossa abordagem parte da análise interpretativa de alguns conceitos e argumentos, seguindo de perto alguns dos principais passos da ética aristotélica, especialmente, mas não exclusivamente, na obra *Ética a Nicômaco*. Foram utilizadas também obras de estudiosos e comentaristas para, por um lado, explicar e facilitar a compreensão das ideias de Aristóteles, e por outro, expor alguns argumentos e exemplos da forma educativa contemporânea, particularmente mostrando a importância da formação do caráter pelo bom exemplo e o recurso pedagógico da literatura infantil, tentando mostrar a atualidade e vitalidade da proposta da ética das virtudes. Para isso, foram elencadas comparações contemporâneas que evidenciam a importância de várias das intuições aristotélicas que podem contribuir também no âmbito das atividades educacionais.

O objetivo maior desse estudo é apontar a ética das virtudes como uma teoria que merece um olhar contemporâneo com vistas na formação de cidadãos que agem por serem habituados, desde a infância, a buscar o que é certo, justo e bom. A base teórica parte da própria concepção aristotélica que tem como *télos* a felicidade, não como um

estado de espírito, nem como um sentimento passageiro, mas como resultado de escolhas e ações moralmente justificadas como boas, justas e corretas ao longo da vida, mediante o exercício da atividade racional em conformidade com a virtude.

Parece que para Aristóteles, assim como aprendemos a ser virtuosos, também aprendemos a ser felizes. A virtude consiste numa atividade da alma que pressupõe o hábito de agir bem e aprender a desejar corretamente o fim, deliberar sobre os meios, escolher e agir acertadamente em vista do bem final. Em outras palavras, a pessoa virtuosa em sentido estrito, isto é, de modo perfeito e completo, é feliz (salvo alguns casos extremos por falta de sorte ou a falta de algum bem exterior que pode empanar a felicidade), pois encontra a felicidade em suas ações necessariamente acompanhadas de prazer. As ações são realizadas dentro de um meio termo, que é flexível, que evita os extremos das emoções, é uma espécie de diálogo, ou de modo mais preciso um comando persuasivo entre as emoções e a razão, em que se busca o prazer na medida certa, nem demais, nem de menos, com a finalidade de nos distanciarmos do sentimento de dor e sofrimento e atingirmos a nossa perfeição própria.

O estudo está dividido em três capítulos. O desenvolvimento do primeiro capítulo é fundamental para elucidar a função própria do homem e o fim almejado para poder indicar o caminho que ele deve percorrer para tornar-se um cidadão virtuoso e *eudaimônico*. Sendo assim, não poderíamos deixar de analisar tais assuntos: *télos*, política, o método desenvolvido por Aristóteles, *eudaimonía*, bem como as condições para realizá-la. É uma ética teleológica, que visa um *télos*, um fim em tudo na natureza e nas ações, e um fim maior e último. Para o Estagirita a ética está associada a *pólis*, sociedade ou comunidade. Onde há uma sociedade faz-se necessário leis de boa convivência, ou seja, é uma ética ligada a família (economia) e a Política.

O método desenvolvido por Aristóteles envolve vários fatores, tais como: aprimoramento de estudos já realizados, levar em consideração as opiniões dos mais esclarecidos, encontrar a função própria do homem, bem como, usar um raciocínio argumentativo capaz de ir eliminando as possíveis hipóteses sem fundamento até chegar o mais próximo da verdade prática. Sobre a *eudaimomía* e os meios para realizá-la, Aristóteles parece elencar algumas candidatas à vida feliz, o que nos faz perceber que o significado de felicidade não é o mesmo para todas as pessoas, mas está ao nosso alcance poder conhecer, isto é, chegar a definição, mesmo que formal, do que é a felicidade e como devemos conduzir nossa vida na prática das virtudes para ser feliz.

O segundo capítulo trata da concepção aristotélica de alma humana, assim como, sua estrutura e função e, principalmente, da natureza das virtudes morais e da relação com a razão. Será que Aristóteles entende a alma humana assim como nós contemporâneos a entendemos? O que é *areté* (virtude ou excelência)? O Estagirita define e divide em virtudes do caráter e virtudes intelectuais. Das virtudes intelectuais, a *phrónesis* é a que destacamos porque ela é a que mais nos auxilia a justificar a importância das emoções na formação do caráter, a começar na infância. As emoções, sentimentos, paixões e desejos, bem como o exercício do hábito, e a importância da razão, são o núcleo central de nosso estudo. A questão é: para a constituição de um caráter virtuoso que tipo de relação existe entre o terreno das paixões, emoções e desejos com o âmbito das faculdades da razão? Ainda, oportunizar e criar estratégias e situações não informais de “educar” as emoções pelo hábito pode favorecer a formação do caráter virtuoso?

O significado que Aristóteles atribui a palavra *páthos* se restringe a afecção, paixão, emoção, como algo externo que vem de fora e afeta o composto alma/corpo. O que nós contemporâneos chamamos por estes termos é mais complexo e considera a dimensão da subjetividade. Isso não impede de usarmos a palavra emoções tomada num sentido mais amplo, especialmente na tradicional vinculação ao desejo, querer, sentimentos ou mesmo vontade como contraposição ao âmbito da razão.

No terceiro capítulo tentaremos mostrar a importância das emoções e do hábito na formação do caráter da criança aproximando a abordagem aristotélica ao espaço educacional, particularmente com um exemplo contemporâneo: a literatura infantil. Para tanto, trataremos as emoções como algo enraizado em nós desde a infância que necessitam serem entendidas e moderadas com bons exemplos, bons hábitos, bons conselhos, boas escolhas e boas ações. Podemos perceber que as histórias infantis são carregadas de sentimentos e mensagens, as quais utilizam uma estrutura acessível à criança, podendo ser uma boa ferramenta para despertar o senso moral. Diante disso, destaca-se a importância das histórias, e a escolha adequada de uma história conforme a faixa etária, como se preparar para contar uma história e a sua influência na formação do caráter desde a infância.

Apesar de Aristóteles não ter uma teoria voltada especificamente para a educação infantil, observamos que em diversas partes de sua obra *Ética a Nicômaco* a infância foi citada como princípio da boa educação. E, se considerarmos que o objetivo geral da obra

aristotélica é tornar bons os homens, então isso viabiliza pensarmos na teoria das virtudes como sendo acessível e oportuna também aos educadores infantis.

## 2 CONTEÚDO E DEFINIÇÃO DA FELICIDADE NA *ÉTICA NICOMAQUEIA*

### 2.1 A concepção teleológica e política

Na leitura da obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é visível a sua concepção de ética teleológica, que está alinhada a concepção grega de um *télos* presente na estrutura ontológica da natureza. Já no início do Livro I 1 1094a, ele afirma: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito, acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”. Se todas as ações humanas ou atividades ao alcance humano tendem a algum bem, assim como todas as coisas da natureza, fica claro que a ética aristotélica tem por finalidade a busca de um fim (*télos*<sup>1</sup>) e isto é identificado, primeiramente, com o bem e, num segundo movimento, com o bem supremo. Explica Reale:

Todas as ações humanas tendem a fins que são bens. O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem subordinam-se a um fim último, que é o bem supremo, que todos os homens concordam em chamar felicidade. (1990, p. 203).

Sabemos pelo próprio texto de Aristóteles (EN I 4, 1095a)<sup>2</sup> que o fim maior buscado para os seres humanos é identificado com a felicidade (*eudaimonía*<sup>3</sup>). Mas para chegar a essa conclusão, assim como a outras conclusões, Aristóteles precisa adotar algumas estratégias metodológicas próprias e adequadas à argumentação da filosofia prática. As definições vão acontecendo gradativamente e exigem do ouvinte/leitor acompanhar alguns dos seus principais movimentos argumentativos e seus pressupostos.

Pensar na estrutura teleológica do ser o leva a dizer que todos os seres existentes na natureza tendem a um fim. Estamos falando de uma ontologia destinada a estudar a finalidade dos seres; há para tanto uma razão de existir e uma função. O homem também faz parte dessa natureza enquanto animal e humano. *Phýsis* e *ethos*. Em outras palavras, pela natureza há um mover-se em direção a sua causa final, sua razão de ser, enquanto no

---

<sup>1</sup> Segundo Peters (1983, p. 226): “*Télos* significa completude, fim, finalidade”. A isso concorda e acrescenta Chauí (2002, p. 512): “*Télos* significa fim, finalidade, ponto culminante, que deve ser realizado ou cumprido, plenitude de alguma coisa”.

<sup>2</sup> Utilizar-se a sigla EN em referência a obra *Ética a Nicômaco* ou *Ética Nicomaqueia*, de Aristóteles.

<sup>3</sup> De acordo com Peters (1983, p.85): “*Eudaimonía* é a felicidade. A felicidade é o supremo bem prático para os homens. Consiste na contemplação intelectual”. Para Chauí (2002, p. 501): “*Eudaimonía* é a felicidade como perfeição ética, como resultado da vida virtuosa e ela se relaciona com a *eupraxia*: a ação boa, bela e justa; a ação virtuosa”.

âmbito das coisas humanas há um tender para, um agir que busca a sua finalidade própria, que é o bem maior, pela via da *entelécheia*<sup>4</sup>, a realização da *eudaimonía*.

Ética teleológica ou finalista, ir em direção a um *télos*, é o que defende Aristóteles com base na natureza das coisas, dos animais e dos homens.

Todos têm uma razão de existir, seja para servir de matéria prima para se tornar outro objeto necessário ao homem, seja como estado natural como, por exemplo, o sol, a chuva, o alimento, o boi. O próprio homem também tem a sua função, razão de existir, cada qual com suas habilidades como, por exemplo, o médico, o juiz, o senhor, o escravo (aqui cabe lembrar que estamos falando de uma *pólis* grega onde o escravismo era natural, isso em 384 a. C); mas além do homem nascer para desempenhar naturalmente uma função, a natureza lhe concebe a capacidade de vir a ser, de realizar a sua função própria. Cabe ao homem levar uma vida regrada para conseguir desempenhar sua função da melhor forma e é por isso que a natureza é o começo de tudo. É o homem com sua razão acertada que percorre o caminho com a ajuda da *pólis* e das leis para alcançar o seu *télos*, ser o que nasceu para ser, estar no lugar que deve estar e desempenhar sua função com ética. Ao chegar nesse estágio o homem pode considerar estar vivendo a *eudaimonía*, o fim último dos homens.

O Estagirita foi o primeiro filósofo a pensar e estudar a ética de maneira sistemática e científica. Mas não partiu do nada, ao contrário, auxiliou-se dos estudos de seus predecessores, especialmente seu mestre Platão, aprimorando-os, pois discordava de algumas de suas ideias<sup>5</sup>. As reflexões éticas pontualmente partem com Sócrates, embora os sofistas com sua atitude de relativizar os valores vigentes da sociedade grega deram os primeiros passos à reflexão propriamente filosófica de conteúdos éticos.

Aristóteles mostra ter influência direta de seu mestre, Platão, ora comungando de suas ideias e ora discordando. Aristóteles também auxilia-se dos ditos poetas e dos sábios de sua época, tais como Homero, Hesíodo, Espeusipo, Eudoxo e outros, ou seja, levava muito em conta as *opiniões gerais mais respeitadas* ou *reputadas*, as chamadas *éndoxa*<sup>6</sup>.

O que difere a ética de Aristóteles dos demais filósofos de sua época é a maneira como ele elaborou a sua proposta ética, concebendo-a como algo realizável na vida na

---

<sup>4</sup> *Entelécheia*: estado de completude ou perfeição (PETERS, 1983, p. 75).

<sup>5</sup> Para uma adequada avaliação do quanto Aristóteles é devedor ou não de Platão é sugestivo ler a obra *O perfil de Aristóteles* de Enrico Berti (2012).

<sup>6</sup> Segundo Berti (2012, p. 161): *éndoxa* são as opiniões das pessoas sensatas e peritas, chamadas opiniões mais autorizadas. Podem ser encontradas outras expressões nas traduções em Língua Portuguesa, como: opiniões mais qualificadas ou opiniões reputadas, entre outras.

*pólis*. É uma ética pensada para as ações humanas visando fins e um fim maior, melhor, praticável com constância em toda a trajetória da vida do homem; mas não apenas de um homem, pois a ética para o Estagirita não existe sem a *pólis*, ou seja, ética e política andam juntas, socialmente engajadas. Isto fica claro quando Aristóteles afirma:

Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto; [...]. Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. [...] Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política. (EN I 2, 1094a – 1094b).

Para entendermos a hegemonia da ciência política, também entendida como filosofia prática e arquitetônica, basta lembrar o contexto da época em que as pessoas, os cidadãos gregos viviam na *pólis*, cidade-Estado. Tudo acontecia dentro dela e, para que tudo funcionasse da melhor maneira, era preciso uma ética maior, a da ciência política, que por ser arquitetônica direcionava todas as outras ciências e cidadãos, pois é desnecessária a virtude moral para quem vive no isolamento. No início do primeiro Livro da *A Política* (I, 1253a) Aristóteles diz que “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um vil ou superior ao homem”.

A política para Aristóteles é tão fundamental como a ética, e elas andam juntas, sendo a ética e a economia (que visa a organização e boa administração do lar, da casa na família) partes da política. O Filósofo analisa a cidade-Estado (*pólis*), sua estrutura e quais pontos são mais eficientes. A *pólis* é vista como algo naturalmente construído pelo simples fato de existir homens fortes para o trabalho braçal e homens com mais capacidade para decisões, “visto que toda a sociedade política se compõe de homens que mandam e homens que obedecem” (*A Política* VI, 1332b), assim como, cada um executa melhor aquilo que conhece mais e que tem mais habilidade. De acordo com Hourdakis (2001, p. 19), “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 [...] e, por outro, para que os homens tenham uma vida intelectual e moral melhor”. O homem não sobrevive sozinho sem o auxílio dos

outros, há a necessidade de trocas de serviços, de materiais, de saberes, bem como há a importância em preservar e continuar a espécie humana.

A isso acrescenta Cooper:

Povoados possibilitam uma vida social, com um espectro mais amplo e mais interessante de conversas e de mais interações para os momentos de lazer do que as famílias. Ao introduzirem os cultos locais e o sacerdócio, os festivais (com leituras de poesia e performances dramáticas) etc., igualmente se expande o espectro das atividades humanas. [...] as atividades comuns da família adentram um contexto mais vasto que as faz incluir a busca de um bem comum mais abrangente do que o de uma família. Pais criam filhos para viver bem não apenas em família, mas no povoado de que a família faz parte, [...] As atividades que definem a família tornam-se, em geral, nessa forma alterada, [...]. Isso significa que essas atividades são implicitamente concebidas como parte da empreitada de viver bem, tanto em termos das necessidades cotidianas como de outras atividades em que se engajam em comum todos os vizinhos que compõe as demais famílias do povoado. (2010, p. 468).

Partindo da família que virou povoado e que acompanhado pelo crescimento populacional e pelas necessidades, torna-se *polis*, comenta Cooper (2010, p. 469): “[...] a *pólis* ‘atingiu o limite da total auto-suficiência’ para a vida humana, tornando possível e embasando ativamente uma vida na qual a natureza humana se desenvolve plenamente e as capacidades humanas para a ação se realizam completamente”.

É na *pólis* que tudo acontece, como se fosse uma grande família onde há quem manda e aquele que obedece. Mas para que seja uma relação harmoniosa é preciso ter ética<sup>7</sup>, tanto no sentido de *costume* como no sentido de *caráter*, sem abusos por parte de quem detém o poder, sem desleixo por parte de quem executa as tarefas. A ética é que norteia a *pólis* e esta é que dá sentido de existir à ética, afinal, ética e política são construções humanas. A *pólis* é condição de possibilidade da vida ética e feliz. Acrescenta Pichler (2004, p. 79): “[...] a ciência política ou filosofia prática, é constituída pela política, pela ética e pela economia, sendo a política a ciência arquetônica. Assim, a ética possui um caráter introdutório, cuja culminância é alcançada pela convivência na *pólis*”.

---

<sup>7</sup> De acordo com Pellegrin (2010, p. 28): “Ética (*ethiké*), empregado como substantivo, esse termo é, na verdade, um adjetivo que subentende um substantivo, o qual significa algo como ‘doutrina’ ou ‘disciplina’. Deriva de *éthos*, que significa o caráter habitual, donde os costumes – o que faz da ética o equivalente etimológico do termo de origem latina ‘moral’: uma ‘ciência dos costumes’. Quanto ao *éthos*, que o grego arcaico não distinguia de *éthos*, ele significa ‘hábito’, e é deste último vocábulo que Aristóteles faz derivar ‘ética’”.

Na concepção de Aristóteles, a *pólis* é uma associação ou comunidade composta de elementos diversos, ou ainda, o ser humano é um animal político, comunitário, que precisa não só do outro para viver, mas regular suas relações por costumes, normas e leis.

O homem é um “animal de cidade” comenta Perine:

[...] diferente de todos os outros animais gregários pelo fato de ser razoável, ou seja, pelo fato de discernir, por meio do discurso, o que é útil e o que é prejudicial, o que é justo e o que é injusto, e por ser o único ser vivo que pode *sentir* o bem e o mal, o que é justo e o que é injusto. Pois bem, para Aristóteles é justamente a comunidade desses sentimentos que produz a família e a cidade. Portanto, a família, em primeiro lugar na ordem cronológica, e a cidade, em primeiro lugar na ordem natural, constituem o lugar da ação propriamente humana. Para Aristóteles, a cidade é verdadeiramente natural ao homem, por ser o horizonte no interior do qual ele busca, encontra e realiza os bens que lhe são próprios. (2006, p. 83-84).

Vimos então, tratar-se de uma ética teleológica de natureza social e política que constitui as ações humanas. Antes de tratarmos do núcleo central da obra, o tratado das virtudes morais, é preciso ainda salientar a questão metodológica e a definição do bem supremo visado por todos os homens.

## **2.2 A questão metodológica na busca do conhecimento das coisas humanas**

O Estagirita parte da ideia que só podemos ser bons julgadores na medida em que “Cada homem julga corretamente os assuntos que conhece, e é um bom juiz de tais assuntos” (EN I, 2, 1094b). Então, para saber julgar e escolher é preciso conhecer não só onde se quer chegar, mas com que meios chegar. E para proceder de modo correto é preciso estar de posse de um método de investigação, um modo de procedimento argumentativo que permita extrair resultados mais adequados e próximos da verdade.

Referente ao método de Aristóteles, Zingano comenta:

Aristóteles se propôs a estudar o mundo. Como, porém, fazê-lo? É preciso ter uma certa ideia de método para realizar tão vasta investigação. Um procedimento sensato, de que ele se valeu bastante, foi iniciar os estudos fazendo um balanço das tradições e das descobertas passadas. Com isso, ele obtinha de início uma direção de pesquisa; ao mesmo tempo, vendo onde estavam os pontos controversos, ele podia detectar os impasses teóricos e as dificuldades que deviam ser solucionados antes de ir adiante. [...] Em alguns casos, como no campo da Ética e da Política, as opiniões e os valores morais declarados pelos agentes como que

constituem o campo inteiro da investigação, e Aristóteles organizou seus estudos, nesses casos, em um minucioso exame das opiniões não de qualquer um, mas das pessoas sensatas e, em geral, dos homens considerados como moralmente dignos de elogio ou politicamente relevantes. (2005, p. 67-68).

Para tanto, Aristóteles aponta várias situações cotidianas de seu tempo, utilizando analogias ao comparar as ações com as atividades e saberes técnicos (*technai*), até chegar ao resultado mais apropriado que responde a hipótese mencionada, ou seja, o filósofo parte e utiliza-se de situações reais e vai argumentando com elas para chegar o mais próximo da definição, do conhecimento possível nesse tipo de assunto. Através das argumentações, extraídas da experiência e do conhecimento proveniente de *éndoxa*, Aristóteles vai demonstrando a importância da própria experiência, da boa educação, dos bons hábitos e de saber escolher e decidir com reta razão na formação de um homem virtuoso e candidato à vida feliz.

Podemos dizer que a metodologia de Aristóteles é dialética, elaborada a partir das *opiniões gerais* ou *reputadas* de maior credibilidade e aceitação, os *éndoxai*, e pela análise da função própria do homem (o uso da razão), acompanhado de argumentações com exemplos para demonstrar que a felicidade não pode ser um estado de espírito ou algo momentâneo ligado exclusivamente à posse material, como em geral as pessoas acreditam, mas a uma determinada atividade da alma (EN I 7,1098b).

É possível perceber que há no homem um desejo natural, uma necessidade de conhecer e de buscar algo para completar-se, bem como, pode-se notar uma teoria dos sentimentos na formação do saber e os diversos níveis de conhecimento, assim como, há características do saber fazer (típico do domínio da produção e da estética), do saber agir (próprio do domínio da ética ou da moral acompanhado das disposições intelectuais da razão), e do saber científico e filosófico, que é um saber conhecer e contemplar. (EN VI 4, 1139 – 1140a).

É válido salientar que a ética de Aristóteles, segundo alguns interpretes, é uma ciência apenas esquemática, um esquema geral de como agir bem e viver bem, que visualiza a felicidade como seu fim último, mas sem a pretensão de dever ser praticada por todos, visto que, não é uma fórmula exata como na matemática, mas envolve ações humanas com diversas variantes. Assim, não é uma ética posta e acabada (SANGALLI, 1998, p. 21). Poderíamos dizer que é uma análise ética de proposições usadas na

argumentação que contém juízos de valor expressos linguisticamente e baseados nas experiências adquiridas pelo hábito e pela educação.

Berti faz uma ligeira explanação sobre a ética aristotélica, dizendo:

O procedimento que vai das opiniões às confutações, das coisas a nós conhecidas aos princípios, do quê ao porquê é justamente a dialética, e esse é o método da filosofia prática. Portanto, a filosofia prática ou a ética, melhor dizendo, a política de Aristóteles, não é ciência dedutiva que parte de princípios, isto é, do conhecimento do fim supremo, deduzindo daí rigorosamente todos os outros fins e, portanto, todas as normas do comportamento humano. Ela não se fundamenta na física ou na filosofia primeira, as únicas ciências que conhecem os princípios, as causas primeiras. O seu ponto de partida é o quê, o fato, a experiência, a vida vivida, os bons costumes, e ela parte destes para buscar os princípios, isto é, o fim supremo. Portanto, não é uma ética normativa ou prescritiva, mas ética empírica ou descritiva, isto é, essencialmente busca do bem supremo. (2012, p. 162).

Em outras palavras, ética para Aristóteles é um assunto que não pode ser tratado dentro do campo da faculdade científica (*epistème e sophía*), nem pela *téchne*, pois ética não é um julgamento fixo e universal, nem um conhecimento das coisas mais elevadas e divinas. Não se ensina ética como se ensina a fazer um vaso. Segundo Aristóteles,

as matérias relativas à conduta e ao que nos convém, nada tem de fixo, como nada tem de fixo as relativas à saúde. Ora: se isto acontece com a exposição em geral, o exame dos casos particulares é ainda mais avesso à exatidão; tais casos não se enquadram em qualquer arte ou preceito, pois as próprias pessoas engajadas na ação devem considerar em cada caso o que é adequado à ocasião, como acontece na arte da medicina ou na arte da navegação. (EN II 2, 1104a).

Concluimos então, que a ética está no campo da faculdade calculativa (*phrónesis*)<sup>8</sup>, parte racional, e na parte irracional (apetitiva e sensitiva) onde se encontram as emoções ou paixões. É como se fosse um diálogo constante entre as emoções e a *phrónesis* que constitui a dimensão ética nas ações humanas. É desse tipo de diálogo, dessa convivência consigo mesmo e com os outros que nascem as virtudes éticas no virtuoso ou nem sempre virtuoso, aquele que tem *acrasía* (fraqueza da vontade ou incontinência), um tipo de vicioso que resiste eventualmente às ordens e conselhos da

---

<sup>8</sup> Como não há consenso entre os estudiosos, incluindo as referências aqui utilizadas, utilizaremos como sinônimos, no decorrer do texto, tanto o termo grego transliterado *phrónesis* bem como os termos mais usados para traduzi-lo: discernimento, sabedoria prática e prudência.

*phrónesis*, ou de modo extremo, aquele que resiste e opõe-se a qualquer ditame da razão: o típico vicioso que age pelo mal.

### **2.3 A definição formal de *eudaimonía* e as condições para realizá-la**

*Eudaimonía* (felicidade, vida boa, vida bem sucedida ou prosperidade) é o bem supremo, o fim último que o homem tem por finalidade naturalmente buscar. Mas o que é e como alcançá-la são perguntas que o Estagirita nos faz e nos auxilia nas respostas. Ele nos compara a um arqueiro que não lança sua flecha sem ter um alvo em mente e identificado, isto é, conhecido (EN I 2, 1094a): “Não deveremos, como arqueiros que visam a um alvo, ter maiores probabilidades de atingir assim o que nos é mais conveniente?” O que é mais conveniente ao homem é sinônimo de felicidade ou terá algo maior que buscamos por si mesmo? Responde Aristóteles:

Se há, então, para ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. (EN I 2, 1094a).

O Filósofo (EN I 2, 1094a) questiona sobre a importância desse bem maior: “Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento deste bem?” No decorrer do Livro I e a partir do Capítulo 6 do Livro X da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles vai aos poucos desenvolvendo seu conceito de *eudaimonía* definindo-o formalmente e o identificando com a melhor vida a ser desejada e buscada pelo homem.

No começo da obra, Aristóteles diz que deve haver um bem maior ao qual as ações humanas se direcionam sem visar outro bem; do contrário, seria como um círculo vicioso, que não levaria a lugar nenhum e o homem estaria preso a isto, sempre buscando algo a partir de algo e nunca seria feliz verdadeiramente, pois seria uma felicidade momentânea que terminaria no exato momento em que o homem passaria a desejar outro bem.

O Filósofo começa a observar de que ciência o bem supremo é objeto:

Aparentemente ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais

são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto. (EN I 2, 1094a – 1094b).

Depois de Aristóteles ter salientado que há um bem maior, o bem supremo, que é buscado por si mesmo e não em vista de outro bem, ele passa a analisar a ciência política e suas funções na cidade-Estado, sendo sua função maior a busca do bem supremo como sinônimo de felicidade (*eudaimonía*) não para um homem só, mas para toda a *pólis*. O Estagirita identifica a felicidade com o bem supremo, afirmando:

[...] falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política, e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação. Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade. (EN I 4, 1095a).

Se todos concordam, como atesta Aristóteles, que o que se busca de mais elevado é a felicidade, então resta saber se o significado de felicidade é o mesmo para todos os homens e qual o tipo de vida que a realiza. Aristóteles (EN I 5, 1095b) elenca três possíveis candidatas: a vida dos prazeres, a vida política e a vida contemplativa. Elas podem ser interpretadas, como era comumente entendida na *pólis*, como sendo três fins últimos possíveis ao homem, já que “sob este prisma os objetivos que acabamos de mencionar podem ser tidos como fins, pois eles são apreciados por si mesmos.” (EN I 5, 1096a). Mas Aristóteles parece esforçar-se em demonstrar que há somente um fim último na cadeia lógica da hierarquia de fins.

Para melhor compreendermos o raciocínio aristotélico e aproveitando a sua estratégia metodológica de excluir argumentos ou posições consideradas inadequadas para a definição de felicidade, primeiramente, começamos a identificar o que não pode ser a felicidade. Para tanto, abordaremos algumas passagens do Livro I e também o Capítulo 6 do Livro X, da EN.

No Capítulo 5 do Livro I, o Filósofo levanta a hipótese de que o prazer não pode ser a felicidade, pois seria como o homem assemelhar-se aos animais e ele vai discordar dos gostos de Sardanapalos, que diziam: “Come, bebe e diverte-te, pois tudo mais não é digno de um estalo de dedos”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Nota de rodapé número 11 de Mário da Gama Kury na EN que esclarece: o dono desse epitáfio ser o rei lendário da Assíria. (Banquete dos sofistas 337)

Aristóteles (EN I 5, 1095b) refuta essa tese dizendo: se a felicidade equivale a viver uma vida de prazeres, então “a humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais”. Mais adiante, quando tratará do prazer (parte dos Livros VII e X), o Estagirita analisará algumas posições anteriores sobre se o prazer é um bem ou um mal e adotará uma posição moderada, considerando o prazer como algo concomitante a ação, isto é, a necessária presença do prazer na ação correspondente para que ela possa ser plenamente qualificada de perfeita e completa:

Algumas das coisas que produzem prazer são necessárias, enquanto outras são dignas de escolha em si mesmas, porém admitem excessos; os prazeres do corpo são necessários (entendo por “prazeres do corpo” os inerentes à nutrição e as relações sexuais, ou seja, às funções fisiológicas que definimos como a esfera em que se manifestam a concupiscência e a moderação), enquanto as outras coisas não são necessárias mas são dignas de escolha em si (por exemplo, a vitória, as honrarias, a riqueza e as coisas boas e agradáveis deste gênero). (EN VII 4, 1147b).

Outra hipótese é a vida política. Mas também parece ser descartada com o argumento de que praticar as virtudes políticas com vistas apenas às honras e ao reconhecimento não poderiam ser a felicidade, pois, nas palavras de Aristóteles:

Mas isto parece muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concedem que daqueles que as recebem, ao passo que intuimos que o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado. (EN I 5, 1095b).

Na sequência Aristóteles parece sugerir que a prática das virtudes políticas deveria ser buscada como um fim em si mesmo, independentemente se acompanhadas ou não de reconhecimento e de honras, como indica (EM IV 3, 1123b-1125 a), quando trata da figura do magnânimo e da virtude moral da magnanimidade. A prática das virtudes políticas torna-se uma forte candidata a ser a vida feliz, na medida em que constitui a *eupraxia*, que significa, agir bem e conduzir-se bem nas virtudes, assunto que ocupa a maior parte da obra.

A hipótese da riqueza, do ganhar dinheiro não pode ser a felicidade, visto que, o dinheiro é gasto e busca-se ganhar mais, é um movimento repetitivo. Explica Aristóteles (EN I 5, 1096a): “A vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, e obviamente ela não é o bem que estamos procurando; trata-se de uma vida apenas

proveitosa e com vistas a algo mais”. Mas reconhece que não dá para ser feliz sem ter dinheiro suficiente para exercer certas virtudes como, por exemplo, a liberalidade.

No início do Capítulo 6, do Livro X, Aristóteles continua seu raciocínio do que não pode ser a felicidade e ele começa dizendo que ela não pode ser uma disposição, se o fosse, uma pessoa seria feliz quando dorme, afinal, não sofre, mas nada acontece também, nem coisas ruins nem coisas boas. Se nada acontece, como pode essa pessoa ser feliz?

As recreações agradáveis também não podem ser a felicidade, pois essas atividades necessitam geralmente dos outros, afinal, não tem graça em divertir-se sozinho e parece fútil trabalhar com vista na diversão. O Estagirita (EN X 6, 1176b) exclui o entretenimento, dizendo: “A felicidade, então, não está no entretenimento; seria realmente estranho se o objetivo final da vida fosse o entretenimento, e se devêssemos esforçar-nos e enfrentar dificuldades durante toda a vida com finalidade de divertir-nos”.

Foi visto brevemente o que não pode ser a felicidade. Voltemos, então, a tratar do que vem a ser a felicidade na concepção aristotélica. Aristóteles não inicia sua obra falando na *eudaimonía* diretamente, ele começa falando que o homem sempre aspira a um certo bem em suas ações e que existem múltiplas finalidades e atividades ordenadas hierarquicamente. Em seguida, afirma que entre os bens deve haver um bem que se distingue dos demais por ser algo buscado por si próprio e não como meio para outro bem e, para diferenciá-lo, ele o chama de bem supremo. O bem, ou melhor, o bem supremo, passa a ser identificado com aquele *télos* a ser alcançado pelo homem.

Explica Wolf:

Aristóteles indica que há dois tipos de fim para a ação: o *télos* (fim) pode ser, ele próprio, uma *energia* (atividade, *activitas*, como no agir ético, mas também em atividades como tocar flauta) ou pode ser o *érgon* (obra, resultado, produto) de uma ação (no agir da *téchne*, o fim é uma casa). (2010, p. 23).

Há bens que são fins e dentre eles um bem maior, o bem supremo, que é buscado sem ter em vista um outro bem. Se os bens são atividades que visam um bom resultado, o bem supremo então busca o melhor e mais belo dos resultados: a felicidade. Que a felicidade é o que todos almejam, há concordância entre as pessoas, sejam as mais esclarecidas ou não. No entanto, a dificuldade consiste em definir o que seja a felicidade,

visto que para cada pessoa, e considerando o tipo de vida que leva, a felicidade terá uma conotação diferente. Diz o Estagirita:

Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com riqueza quando empobrece. (EN I 4, 1095a).

Sabemos então, que há o bem supremo e que Aristóteles o identifica com a felicidade, esta definida formalmente e compreendida como uma atividade buscada pelos seres humanos, mas que para cada um parece ter significado diferente, dificultando o consenso “quanto ao que é realmente a felicidade”. Também já vimos que o filósofo elenca três tipos de vida como possíveis candidatas a felicidade, mas que ele elimina a vida dos prazeres, e, um certo tipo de vida política (tem como *télos* as honrarias), mantendo no páreo a prática das virtudes políticas exercidas como um bem em si, deixando para tratar na parte final da obra a candidata à vida contemplativa.

No Capítulo 6 do Livro I, Aristóteles faz uma crítica a Platão, numa sequência de argumentos, dizendo que o bem supremo (felicidade) que estamos procurando não pode ser algo universal presente em tudo e, ao mesmo tempo, único; caso contrário, haveria de ter uma única ciência para todos os bens. Explica o Estagirita:

mas o fato é que há muitas ciências, mesmo das coisas compreendidas em uma categoria – por exemplo, a da oportunidade, pois a oportunidade na guerra é estudada pela estratégia, e na doença pela medicina, e a moderação quanto aos alimentos é estudada na medicina e nos exercícios atléticos pela ciência da educação física. (EN I 6,1096a).

Quanto a essa crítica à Platão, esclarece Wolf:

Platão admite que há apenas uma única Ideia do bem e desvinculada da realidade da experiência, que apenas essa Ideia é perfeita e duradoura e que todos os outros bens são bons pela participação aproximativa nessa Ideia. Ora, Aristóteles contesta, em primeiro lugar, que uma Ideia geral do bem possa abarcar a bondade de todos os bens. Há que se falar antes do bem em diversas categorias. Em sua filosofia teórica, Aristóteles distingue categorias do ente. A primeira categoria é a das coisas

autônomas, as outras categorias contêm propriedades de coisas, as relações para com coisas etc., que possuem sempre uma relação – sempre e a cada vez diversa, de acordo com as categorias – com as coisas da primeira categoria. Deve-se considerar, portanto, como “bom” e como “ente” o fato de serem expressos em diversas categorias. Se admitirmos que a riqueza é um bem e que *areté* é um bem, isso não significa que se deva atribuir a mesma propriedade de bondade a ambos, mas significa que ambos são expressos de maneira diversa, na perspectiva de algo [...]. Se esse algo deve ser, aqui também, um bem da primeira categoria, então deveríamos dizer que é o homem bom; a *areté* estaria referida a esse, na medida em que é uma propriedade dele, e a riqueza enquanto é um meio para o ser-bom. O segundo e o terceiro pontos da crítica são mais simples. Enquanto homens, não podemos realizar uma ideia do bem desvinculada do mundo da experiência, na medida em que procuramos precisamente [...] o bem para o homem, realizável por meio do agir. [Ou seja], a suposição de uma ideia geral do bem solta seria inútil. (2010, p. 30-31).

Assim, o bem supremo não pode ser universal, transcendente, caso fosse, não estaria ao alcance dos homens. A felicidade que buscamos é realizável e deve ser o objetivo ou bem final de nossas ações. Isso significa que ela é, acima de tudo o mais, o que torna a vida desejável em si mesma e, portanto, ela não carece de mais nada que a complete. Aqui Aristóteles introduz a ideia de que esse modo de vida tem que ser autossuficiente:

Quando falamos em auto-suficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social. [...] auto-suficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade. [...] Logo, a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações. (EN I 7, 1097b).

Mas dizer que a felicidade é uma atividade autossuficiente, uma forma de vida perfeitamente autárquica e que ela não é universal, no sentido platônico, mesmo sendo um bem supremo, parece ser pouco e Aristóteles vai aprofundar a sua análise. Cabe, então, explicitar mais alguns detalhes do que é a felicidade, pois defini-la adequadamente, pensa Aristóteles, é condição para avançar na investigação. Para tanto, ele examina primeiro qual a função própria (*érgon*) do homem, visto que, se tudo tem uma função, o homem também tem a sua. Ele explica:

Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função

ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. (EN I 7, 1097b).

Na continuação da reflexão sobre a função própria, Aristóteles afirma também:

Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que uma pessoa e uma pessoa boa têm uma função do mesmo gênero – por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos -, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – se este é o caso, repetimos, o bem (felicidade) para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas.

A passagem é clara sobre qual a função própria do homem e a definição formal dada por Aristóteles. Então, chegamos ao que é a felicidade e como realizá-la mediante o bom exercício da parte mais nobre de nossa alma, a razão. Podemos perceber que está diretamente relacionada com as ações humanas constantes no viver em sociedade, “pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz” (EN I 7, 1098a). Fica evidente que “ir bem” e “conduzir-se bem” só é possível com o exercício adequado da atividade racional que atua sobre os desejos e instintos da parte irracional da alma humana.

Wolf (2010, p. 26) observa a questão da felicidade como sendo um bem útil na sociedade e não unicamente individual, pois “não é um bem útil para algumas pessoas na *pólis*, mas um bem que responde à pergunta sobre quais os fins, em que medida e em que ordem é bom serem aspirados, para o indivíduo e para a *pólis* em geral”.

No Capítulo 6 do Livro X, Aristóteles vai reafirmar que a felicidade é o objetivo final das ações e da vida humana, que ela é uma atividade desejável em si e que é autossuficiente. Além disso, vai dizer que a vida feliz é conforme à excelência e por isso requer cuidado permanente, visto que é da excelência moral e da inteligência que resultam as boas atividades.

No Capítulo 7 do mesmo Livro, o Estagirita esclarece que a melhor parte de nós é o intelecto que dirige naturalmente as nossas atividades e que este conhecimento das coisas enobrecedoras e divinas existentes no homem em ação será a felicidade perfeita (*eudaimonía*), em palavras, viver uma vida contemplativa.

Antes de adentrarmos na vida contemplativa, que parece ser o tipo de vida escolhida pelo Estagirita como o caminho a seguir para encontrar a felicidade, vamos esclarecer que uma vida na *eudaimonía*, apesar de ser autossuficiente, necessita de outros bens chamados de bens exteriores, pois são meios (condições e instrumentos) para chegar a realização da felicidade. Observa Aristóteles:

A felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, [...]. Como dissemos, então, a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isso que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência. (EN I 8, 1099b).

Com isso, podemos perceber que o caminho para alcançar a *eudaimonía* requer muitos fatores, tais como: que a natureza seja generosa dando ao homem a capacidade de vir a ser uma pessoa feliz, ou seja, a felicidade não é inata, mas de certa forma construída dentro da alma humana, bem como os instrumentos necessários e, ainda, contar com a boa sorte. Além de tudo isto, a experiência que exige tempo e bons hábitos é fundamental para moldar o bom caráter do ser humano. Isso indica que a condição de autossuficiência está ligada e depende mais da própria condição de realização adequada e plena da existência humana a partir das nossas ações virtuosas do que das nossas posses. Mais no ser do que no ter.

Depois da longa análise das virtudes morais e intelectuais e da condição de vida da prática das virtudes políticas, Aristóteles elenca, no fim da obra, a vida contemplativa como a vida ideal para alcançar a felicidade, pois esse tipo de vida é levado quase sempre por pessoas sábias, como os filósofos que encontram prazer nas ações mais acertadas. Não é o prazer efêmero que se esvai em minutos, mas é um prazer maduro, ponderado que se estende por toda a vida. É uma vida escolhida por ser ela o melhor dos fins.

Comenta ainda Wolf da preferência de Aristóteles sobre a vida contemplativa:

A tese atual afirma que é só a vida filosófica (contemplativa) que pode ser desejada por causa de si mesma, e que a vida política sempre persegue fins exteriores a ela mesma, a saber, restabelecer ou conservar as condições de *eudaimonía* para o agente ou para a *pólis*. A atividade política representa um esforço, uma fadiga, portanto algo feito em luta contra certas contrariedades. Na guerra, tem por fim restabelecer a paz, e na época de paz garantir um estado de *skhole*, de ócio [...], em que se torne possível a *eudaimonía*; como afirma expressamente Aristóteles, essa *eudaimonía* é distinta da atividade política. (2010, p. 259-260).

Quando lida a *Ética Nicomaqueia* em partes separadas, ou conjuntamente com a *Ética a Eudêmo* e *A Política*, a vida que leva à *eudaimonía* pode ser interpretada de várias formas e muito já foi escrito sobre isso. Um grande número de intérpretes entre eles o grande Tomas de Aquino, preferem interpretar a vida contemplativa como sinônimo de felicidade. Outros intérpretes em sua maioria contemporâneos, discordam, tendo a vida contemplativa como não acessível para todos e defendem a vida política como caminho da felicidade. Porém, quando a obra é lida na íntegra há quem conclua como Gauthier e Jolif (1970, p.860-862) que se a virtude tem relação com emoções, ou seja, prazer, mais regras de conduta, ou seja, política, e mais discernimento, ou seja, sabedoria dos sábios, logo, a *eudaimonía* é encontrada na mescla mediana dos três tipos de vida, afinal, se soubermos absorver de cada parte o mais importante, na medida certa, o todo será perfeito, *eudaimonía*.

Sem pretender entrar nos detalhes dessa longa discussão, podemos usar a analogia de Ackrill como exemplo de como o todo pode ser bem melhor do que as partes:

A *eudaimonía*, sendo absolutamente final e genuinamente auto-suficiente, é mais desejável do que qualquer outra coisa, pois inclui tudo o que é desejável em si mesmo. Ela é a melhor, e melhor do que tudo mais, não como bacon é melhor do que ovos e do que tomates (e, pois, melhor *entre três*), mas como bacon, ovos e tomates é um café da manhã melhor do que só bacon, só ovos ou só tomates – é, com efeito, o melhor café da manhã sem qualificação. (2010, p. 111).

Não entrando no mérito de definições maximalistas, como esta de Ackrill, as várias e diferentes interpretações sobre a *eudaimonía* na *Ética Nicomaqueia* deve-se, segundo Hardie (2010, p. 46), ao fato de Aristóteles ora tratar da *eudaimonía* como sendo um “fim inclusivo” e ora como um “fim dominante” ou supremo. Hardie expõe algumas passagens da obra mostrando uma oscilação no pensamento de Aristóteles referente ao que seja a *eudaimonía*. Depois disso, ele esclarece:

Vimos que a doutrina aristotélica do bem final humano demanda ser clarificada por meio da distinção entre um fim que é inclusivo, um plano de vida, e um fim que é dominante, como a satisfação de uma ânsia contemplativa pode ser dominante na vida de um filósofo. Nenhum ser humano tem apenas um único interesse. Logo, um fim deve funcionar como um alvo, como critério para decidir o que fazer e como viver, deve ser inclusivo. Mas alguns homens possuem paixões prevalentes. Logo, alguns fins inclusivos vão incluir um fim dominante. (2010, p. 53).

As concepções de bem supremo são palco de muitas discussões, visto que, depende de que vertente elas estão apoiadas. Aristóteles e Platão tinham também suas diferenças. De acordo com Broadie:

Não é suficiente dizer que ele segue Platão, já que em muitas coisas Aristóteles segue seu próprio caminho. O tema em questão é um exemplo. Ambos os filósofos asseguram a excelência pessoal ser a essência do bem-estar humano e ambos consideram como um estado de alma, mas essas semelhanças vêm com uma diferença marcante. Aristóteles constantemente lembra seus leitores de que a felicidade é atividade: é a virtude em ação, e não a virtude não utilizada. [...] Platão, pelo contrário, escreve na *República*, como se esse estado harmonioso interno, que ele chama de ‘justiça’ fosse algo bom e belo em si mesmo para além das ações externas através do qual se expressa. Assim, ele é capaz de chegar a uma posição que Aristóteles rejeita decisivamente, ou seja, a virtude, como distinta da atividade virtuosa, é o bem supremo para o homem.<sup>10</sup> (1991, p. 57).

Sobre o conceito de fim último do homem diz Berti:

Esse fim é concebido de forma exclusivamente humana, sem implicações de ordem metafísica ou teológica, de fato, a felicidade com a qual ele é identificado não é, como frequentemente se acreditou, “contemplação de Deus” nem exclusivamente busca de Deus, e sim busca de explicação, de razão, de um princípio de inteligibilidade da realidade em todos os seus aspectos, do aspecto físico, isto é, biológico, psicológico, astronômico, ao metafísico, mais ainda, sobretudo e conclusivamente ao metafísico. [...] Portanto, se trata de ética exclusivamente humana e ao mesmo tempo

---

<sup>10</sup> “It is not enough to say that he follows Plato, since in many things Aristotle goes his own way. The topic at hand provides an example. Both philosophers hold personal excellence to be of the essence of human well-being and both regard it as a state of the soul; but these similarities come with a striking difference. Aristotle constantly reminds his readers that happiness is activity: it is virtue in action, not virtue unused. [...] Plato, by contrast, writes in the *Republic* as if that harmonious internal state which he calls ‘justice’ were something good and beautiful in itself apart from the external actions through which it is expressed. Thus he is able to reach a position which Aristotle decisively rejects, namely the virtue, as distinct from virtuous activity, is the supreme good for man.” (Nossa tradução).

integralmente humana, que leva em conta todas as dimensões do homem e ao mesmo tempo estabelece exata hierarquia entre elas; trata-se de uma ética que coloca no justo relevo a felicidade individual, mas não se esquece das implicações sociais, mais ainda, políticas, de tal felicidade, e, portanto, desemboca necessariamente na política [...]. (2012, p. 182).

Se entendemos acertadamente, Berti afirma que a *eudaimonía* provém das ações humanas e culmina no âmbito da metafísica, ou seja, é preciso estar feliz consigo, com suas atitudes em relação aos outros para alcançar o que poderíamos chamar de “felicidade plena, ou ainda paz de espírito”. A felicidade parte do homem em direção ao mais elevado. A felicidade não é dada por Deus, mas alcançada pelo homem através de suas atitudes.

Quanto às divergências sobre a *eudaimonía* ser um bem inclusivo (se refere a vida política) ou dominante (vida contemplativa) Hobuss (2002, p.145-146) apresenta uma solução de que nas leituras de Aristóteles é possível caracterizar a *eudaimonía* como “inclusivismo mitigado”, ou seja, a ideia de felicidade estaria apoiada numa concepção hierárquica tanto de conjuntos de bens quanto de graus de perfeição, tendo um critério para especificar quais classes ou tipos de bens são adequados para a vida feliz. Esses bens precisam seguir o critério da autossuficiência para que possam ser considerados bens pertencentes ao conjunto *eudaimônico*. É nesse ponto que Hobuss encontra a ligação entre a vida política e a contemplativa. A discussão em torno do tipo de relação entre as noções “perfeito” e “completo” (*téleion*) pode, a partir do critério da autossuficiência, ser interpretado de outro modo. Ele sugere que não se trata de defender o sentido de “perfeito ou completo”, mas de dizer “perfeito ‘e’ completo”. Ora, perfeição e completude pressupõe um conjunto de bens que não se adquire no isolamento, nem é todo obtido pela natureza. Conclui ainda Hobuss sobre o bem último:

Perfeito pelo fato da felicidade encerrar níveis distintos de perfeição, e completo pois cada conjunto possui as classes de bens necessárias para ser considerado como possuidor da *eudaimonía*. Assim haveria em Aristóteles uma concepção inclusiva do bem supremo, bem que não conta ao mesmo nível dos outros bens, mas na realidade é constituído destes bens, não sendo a felicidade um bem à exclusão dos demais bens. (2002, p.146).

Zingano apresenta e corrobora essa solução (o critério da autossuficiência), bem como, aponta a quem cabe mostrar a necessidade da satisfação da condição de autossuficiência que

há duas condições que regem a atribuição de perfeição à atividade da alma acompanhada de razão que engendra a felicidade: uma qualitativa, sua caracterização como causa própria (as virtudes morais) ou ou [sic] concomitante da felicidade (os outros bens); outra quantitativa, governada pela noção de auto-suficiência. Isto lhe permite sustentar um inclusivo moderado. De quantas virtudes precisa o homem para ser feliz? De tantas quantas forem necessárias, do ponto de vista quantitativo, para que o agente seja auto-suficiente na ação. O mesmo vale para os bens em geral. De quantos bens precisa o homem para ser feliz? De tantos quantos forem necessários à sua auto-suficiência na ação. Cabe ao filósofo mostrar a necessidade da satisfação da condição de auto-suficiência, mas não cabe a ele dizer quais virtudes e quais bens satisfazem, [...]. Isto não é tarefa do filósofo, mas do homem moral, do prudente, aquele que nos serve de critério no tocante ao que deve ser buscado e evitado. (2002, p.12).

Após tratarmos da concepção teleológica e política de Aristóteles, da questão metodológica na busca do conhecimento das coisas humanas e da definição de *eudaimonía* e das condições para realizá-la, como parte introdutória para melhor compreendermos o raciocínio ético aristotélico, passaremos ao segundo capítulo. Uma das partes principais de nosso estudo, afinal, tratar-se-á da estrutura da alma e suas virtudes, núcleo onde acontecem as emoções (sentimentos) onde se desencadeia uma relação estreita entre a parte racional e a parte sensitiva e apetitiva da alma.

### 3 A ALMA HUMANA E SUAS VIRTUDES

#### 3.1 A alma humana na concepção aristotélica

*Psique* foi traduzido pelos latinos por *anima*; posteriormente, passou a ser *espírito* ou *consciência* e, mais recentemente, *mente*. A *psique* para Aristóteles é algo bem diferente do que nós contemporâneos entendemos por ela. Não se trata de algo relacionado com religiosidade nem de complexos processos cerebrais. Diz o Estagirita (*De Anima* II 1, 412b): “Eis, portanto, o que é de uma maneira geral a alma: uma substância no sentido de noção, entendida como a essência própria deste ou daquele corpo determinado”. A alma é caracterizada pelas funções nutritiva, sensorial, pensante e cinética. Mais adiante Aristóteles vai dizer (*De Anima* II 2, 414a): “a alma é uma certa realização (ato) e a noção daquilo que é, em potência, aquele ser determinado”. Ato e potência são dois conceitos centrais da filosofia aristotélica e precisam ser compreendidos adequadamente antes de tratar da alma. E da relação entre ato e potência com corpo e alma, esclarece o Estagirita que

a substância pode ser entendida em três sentidos: forma, matéria e o composto de ambas, a matéria sendo potência, enquanto a forma é realização (ato). Ora, visto que o composto é o ser animado, concluímos que não é o corpo que é o ato da alma, mas ao contrário, a alma que é o ato de um dado corpo. Daí o acerto da opinião segundo a qual a alma não pode existir sem um corpo, ainda que não possa ser um corpo: não é um corpo, mas algo relativo a um corpo. Esta é a razão por que está num corpo, e num corpo determinado. [...] Ocorre como exigido pela razão: o ato de qualquer coisa dada só pode ser realizado no que já é potencialmente essa coisa, ou seja, numa matéria que é, por sua própria peculiaridade, a ela apropriada. (*De Anima* II 2, 414a).

Em outras palavras, Aristóteles não separa a alma do corpo, mas atribui funções específicas para cada parte. A alma é o ato que necessita do corpo, que é a potência, para constituir o ser humano. Comenta Berti (2012, p. 117): “Para Aristóteles, não há nenhum dualismo entre alma e corpo, pois a alma e o corpo não são duas substâncias distintas, mas são os elementos constitutivos e indissolúveis de uma única substância, que é o ser vivo”.

Sobre a definição da alma, diz ainda Berti que

forma significa estrutura, organização unitária; corpo natural tendo a vida em potência, é o corpo capaz de viver, isto é, o corpo vivo, não a matéria inerte, o cadáver. Portanto, a alma não é algo que se agrega ao corpo vivo, mas é um todo inteiro com ele, é a sua própria vida, vista, porém, não como exercício em ato das diversas funções, como seria o “ato segundo”, e sim como capacidade de exercitá-las, portanto, como princípio delas, presente também quando elas não são exercidas em ato, por exemplo, durante o sono, portanto, como “ato primeiro”, que justamente significa presença em ato de uma capacidade de agir. (2012, p. 117).

Os conceitos de ato e potência são muito importantes para toda a filosofia de Aristóteles e permitem explicar o movimento das coisas. No âmbito de sua psicologia moral, da ética, a natureza constitui o homem desde o nascimento com a potencialidade de ser bom ou mau e para realizar uma dessas possibilidades precisa aperfeiçoar-se com a experiência. Para ser de bom caráter precisa de boa educação e bons hábitos. Potência e ato são conceitos que visam explicar o movimento, e o corpo e a alma humana estão sempre num constante mover-se desde a gestação, nascimento, crescimento e envelhecimento, bem como no experimentar das sensações de dor e prazer. Tudo isso é mover-se e modificar-se visando alcançar sua perfeição de ser, seu *télos*, pois o caráter do homem é lapidado nesse processo comandado pela razão.

Para o Estagirita, corpo e alma formam um composto e não existe ser humano se faltar uma das partes. Esse composto não nasce pronto, ele necessita desenvolver-se e um necessita do outro. Esclarece Berti (2012, p. 116): “[...] para Aristóteles a alma não é senão o princípio, isto é, a organização unitária das diversas funções vitais”. É preciso movimento para haver mudança e é o bom diálogo do composto corpo/alma, mais especificamente, entre as partes da alma que desencadeiam o bom caráter: faculdade racional prática da *phrónesis* e parte irracional da alma responsável pela sensibilidade e emoções. Com efeito, será de grande valia se esse diálogo for estimulado no homem desde a infância.

A tradição filosófica moderna e contemporânea cunhou a ética de Aristóteles de ética das virtudes. Comenta Irwin (2010, p. 208): “A maior parte da *Ética* é dedicada a uma caracterização das virtudes que Aristóteles considera ser constituintes da vida feliz”. De fato, a ênfase está no viver virtuoso que tem como fundamento ético a busca da felicidade, pois o Estagirita (EN I 7, 1098a) parte de que “o bem para o homem vem a ser

o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas”. Também é conhecida como ética da felicidade (*eudaimonía*) ou do fim último do homem, como foi dito acima.

Fonseca comenta a ética de Aristóteles, afirmando:

A ética de Aristóteles se une estreitamente aos conceitos fundamentais da Metafísica. De cada ser é própria uma certa essência e com tal essência uma certa atividade, que é justamente a expressão, a exteriorização em ato daquela essência. Mas semelhante atividade é determinada por um fim: a forma que atua no ser é simultaneamente o fim (*télos*), a que se endereça a atividade dele. (1944, p. 10).

A relação entre felicidade e virtude humana é muito estreita. De acordo com Broadie:

Virtude humana é o tema central da ética de Aristóteles, e vale a pena considerar por que isto deveria ser assim. O bem supremo de Aristóteles é o bom funcionamento do ser humano enquanto ser; bom funcionamento nada mais é do que “a atividade de acordo com a virtude (ou excelência)”, e isso ele interpreta como virtude prática e torna-se o foco da atenção. Então, é claro que a Ética de Aristóteles está preocupada principalmente com a virtude e as virtudes, e não poderia ser de outra forma. [...] Aristóteles constantemente lembra seus leitores de que a felicidade é a atividade: é a virtude em ação, e não a virtude não utilizada. E a virtude como um estado de alma, só tem valor para a atividade que se torna possível [...].<sup>11</sup> (1991, p. 57).

A virtude ou excelência (*areté*) humana se divide em virtudes intelectuais, como a sabedoria, a inteligência e o discernimento, e em virtudes morais, como a coragem, a generosidade, a temperança e a justiça. É possível perceber a preocupação de Aristóteles em educar o homem para as virtudes. Para Carvalho (2011, p. 266): “Educar para a virtude significa o controle, a disciplina e a transformação dos desejos e sentimentos, visando desfrutar o tipo de vida que constitui a vida boa e melhor para os seres humanos”.

---

<sup>11</sup> “Human virtue is the central topic of Aristotle’s *Ethics*, and it is worth considering why this should be so. Aristotle’s supreme good is the well functioning of the human being qua human; functioning well is nothing other than ‘activity in accordance with virtue (or excellence)’; and this he interprets so that practical virtue (as ordinarily understood) becomes the focus of attention. So of course Aristotle’s *Ethics* is concerned mainly with virtue and the virtues and would not be what we know as Aristotle’s *Ethics* otherwise. [...] Aristotle constantly reminds his readers that happiness is activity: it is virtue in action, not virtue unused. And virtue as a state of the soul is of value only for the activity which it makes possible [...]” (Nossa tradução).

Sobre a virtude diz o Estagirita (EN I 13, 1102a): “A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma”. Ele segue dizendo que

o estadista deve ter algum conhecimento das funções da alma, da mesma forma que quem quer estudar e curar os olhos deve conhecer também o corpo todo, e ainda mais porque a ciência política é mais louvada e melhor que a medicina; mesmo entre os médicos, os melhores esforçam-se mais por conhecer o corpo todo. O estadista, então, deve estudar a alma, e deve estudá-la tendo em vista estes objetivos, e apenas o suficiente em face das questões que estamos discutindo.

Em outras palavras, a alma humana deveria ser estudada por todo aquele que objetiva trabalhar não só as virtudes individuais, mas principalmente, as virtudes no contexto social. Se pensarmos no nosso contexto educacional atual, certamente os educadores infantis estarão entre aqueles que deveriam estudar esses assuntos da alma humana.

Sendo a felicidade, como defende Aristóteles, uma certa atividade da alma em conformidade com a melhor das virtudes ou excelências, seria importante conhecermos como Aristóteles divide a alma na *Ética a Nicômaco*, antes de falarmos das virtudes intelectuais e morais.

### **3.2 A estrutura<sup>12</sup> e a função da alma humana**

Conforme Aristóteles (EN I 13, 1102b), a alma é constituída de uma parte racional e de outra parte privada de razão. São partes distintas, mas inseparáveis por natureza. A parte irracional da alma é de natureza vegetativa responsável pela nutrição e crescimento do homem, assim como ocorre com os vegetais e animais em geral. Também há outro elemento na parte irracional, mas que de certa forma participa da razão quando a ouve e obedece, pois ele oferece resistência ao princípio racional. Esse elemento irracional parece ser duplo: o elemento apetitivo (vontade de ânimo) e o elemento desiderativo (o que se deseja).

Afirma Aristóteles:

Consequentemente, o elemento irracional parece dúplice. O elemento vegetativo, todavia, não participa de forma alguma da razão, mas o

---

<sup>12</sup> Um esquema das partes da alma pode ser encontrado em Wolf (2010, p. 147). Um outro esquema mais completo da estrutura da alma e suas partes pode ser encontrado em Sangalli e Stefani (2012, p. 49).

elemento apetitivo e em geral o elemento concupiscente participam da mesma em certo sentido, até o ponto em que a ouvem e lhe obedecem; é neste sentido que falamos na “racionalidade” de um pai ou de um amigo, em contraste com a “racionalidade” matemática. O fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional. E se também deve ser dito que este elemento participa da razão, aquilo que é dotado de razão (tanto quanto o que não é) será dúplice, e uma de suas subdivisões participa da razão no sentido próprio e em si, enquanto a outra terá uma tendência para obedecer no sentido em que se obedece a um pai. (EN I 13, 1102b – 1103a).

Em outras palavras, o elemento vegetativo, ou seja, nascimento, nutrição, crescimento e reprodução, existem em todos os seres vivos (animais e vegetais), e estas funções não necessitam da razão. Porém, as partes irracionais, apetitiva e sensitiva da alma humana, necessitam da razão para desempenharem bem seus papéis de coadjuvantes, porém necessários ao papel principal de homem virtuoso. Ao homem que foi bem educado, habituado a agir corretamente torna-se mais fácil ouvir a reta razão, ou seja, ele é persuadido a fazer o que é correto e não seguir os devaneios emocionais dos apelos da parte apetitiva e sensitiva. A função é persuadir racionalmente a parte voluntária dos apetites a ser moderada em seus desejos. Mais adiante, quando analisarmos a *phrónesis*, trataremos desse passo decisivo.

Falando um pouco mais sobre o elemento apetitivo, ou ainda, faculdade apetitiva, esclarece Berti:

Aristóteles trata da faculdade apetitiva, que pode pertencer tanto à alma sensitiva quanto à intelectiva, isto é, o desejo sensível e o desejo racional, que nós denominamos vontade. Enquanto o primeiro supõe o conhecimento sensitivo, e mais especificamente a imaginação, o segundo supõe o conhecimento intelectivo que, enquanto princípio da vontade, Aristóteles chama de “intelecto prático”. Aristóteles observa que, em seu conjunto, a faculdade apetitiva é princípio de movimento, inicia ações, realizadas pelo ser vivo na sua inteireza com o fim de obter um objeto avaliado como bom pela imaginação ou pelo intelecto prático. Portanto, em virtude da faculdade apetitiva, a alma passa a ser também causa motora: mas justamente a esse respeito resulta claro que a causa motora primeira não é a alma, ou o desejo, e sim o objeto desejado, o qual move a alma, mais ainda, move o ser vivo por inteiro [...]. (2012, p. 120).

Já a parte racional da alma responsável pelo conhecimento é também explicada no *De anima* pelos dois modos de atuação no processo de conhecer do intelecto: o passivo e o ativo. O passivo é o intelecto do homem que tem capacidade e potência de conhecer as formas inteligíveis que estão em potência nas coisas. E o intelecto ativo põe em ato as

formas nas coisas e as torna compreensíveis (REALE, 2003, p. 216). Isso é importante para o ato de definir e conhecer as coisas, as particularidades e circunstâncias dos fatos percebidos nas experiências humanas, tendo em vista que se visa ao conhecimento da verdade. Ademais, a escolha e a decisão de qual ação é a correta depende da percepção adequada.

Como, então, entender a percepção? Explica Berti:

Aristóteles faz algumas observações especialmente interessantes a respeito da atividade sensitiva. Ele concebe a percepção (*aísthesis*) como assunção da forma sensível dos objetos por parte dos órgãos dos sentidos, assunção que em certos casos pressupõe a existência de um meio (por exemplo, a luz nas percepções visíveis ou o ar nas auditivas), ao passo que em outros ela acontece mediante o contato direto (por exemplo, na percepção tátil). Essa concepção lhe permite afirmar que o órgão, no momento em que percebe, passa a ter a mesma forma do objeto percebido, motivo pelo qual o ato do sensível e o ato do sentido são um único e mesmo ato. Em suma, a percepção é uma espécie de assimilação ao objeto, melhor dizendo, de identificação com o objeto. (2012, p. 118).

Ainda sobre a divisão da parte racional da alma, comenta Berti que

na *Ética a Nicômaco*, na qual Aristóteles em primeiro lugar divide a “parte da alma munida de razão” (*lógon échon*) por sua vez em duas partes: aquela com a qual examinamos as coisas que não podem estar diferentemente de como são e aquela, pelo contrário, com a qual examinamos as coisas que podem estar diferentemente. A primeira é por ele chamada “científica” (*epistemonikón*), enquanto, das coisas que não podem estar diferentemente de como são, se dá verdadeira e própria ciência, e a segunda “calculativa” (*logistikón*), enquanto as coisas que podem estar diferentemente são aquelas em torno das quais se delibera, e deliberar é sinônimo de calcular (*logízesthan*). (2012, p. 156).

É relevante destacar que Aristóteles faz essa distinção, pois, para a sua teoria ética, é importante distinguir o uso teórico e o uso prático da razão. Berti continua:

Sucessivamente, Aristóteles fala de uma parte racional ou reflexiva (*dianoetikón*), que tem plenamente como sua obra a verdade e se divide numa razão ou reflexão teórica (*theoretikè diánoia*), que tem como sua obra a verdade pura e simples, numa razão ou reflexão prática (*paraktikè diánoia*), que tem como sua obra a verdade concordante com o reto apetite, e numa razão ou reflexão poiética (*poietikè diánoia*). Ele, portanto, precisa que a razão é prática ou poiética, pois tem finalidade diferente do puro e simples exercício de si mesma, isto é, do conhecimento, e que tal finalidade no caso da razão prática é a própria ação, ou seja, a perfeição da ação, a boa conduta (*eupraxía*), ao passo

que, no caso da razão poiética, ele não é a produção, mas o objeto por ela produzido. (2012, p. 156-157).

Com efeito, pudemos perceber como a parte racional está dividida. Vejamos agora as funções que cabem a cada uma das partes, segundo esboçado no Livro VI da *Ética Nicomaqueia*.

A parte racional corresponde às virtudes dianoéticas e tem a função intelectual, responsável pelo conhecimento. Há dupla função do intelecto, o passivo que depende dos objetos e o ativo que depende só do pensar. A parte racional divide-se em duas faculdades: a científica e a calculativa. A faculdade científica é responsável pelo entendimento teórico ou especulativo, ou seja, de conhecer e contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, também, sobre as coisas necessárias e universais. Seu objeto é a verdade que deve ser desvelada para ser conhecida. A faculdade teórica não está preocupada em dirigir as ações, mas só conhecer e contemplar. Ela apenas está interessada em saber qual é a melhor disposição de cada parte, enfim, conhecer, pois não visa ser útil para outra atividade. A faculdade científica é composta pelas virtudes intelectuais *nous*, *epistéme* e *sophía*.

O *nous* (EN VI 10, 1142b – 1143a) corresponde ao entendimento intuitivo, inteligência ou intelecto intuitivo. Tem por objeto os primeiros princípios da demonstração e da ciência, conhecidos por intuição, sem depender da experiência. Berti afirma:

Aristóteles chama de ‘intelecto’ (*nous*) o conhecimento dos princípios da ciência propriamente dita, e é também ela um hábito da razão teórica, precisamente a posse estável do conhecimento dos princípios. Todavia, sequer este é o hábito supremo da razão teórica, isto é, a sua virtude, porque também ele, como a ciência, é conhecimento apenas parcial, limitado unicamente aos princípios. (2012, p. 171).

A *epistéme* (EN VI 3, 1139b; 6, 1140b – 1141a) corresponde a ciência, ou seja, conhecimento científico, tido por certo e verdadeiro. É um conhecimento universal e necessário, demonstrado principalmente pelo silogismo teórico ou científico<sup>13</sup>. É o julgamento acerca das coisas universais e necessárias (fixo, estável e necessário).  
Esclarece Berti:

---

<sup>13</sup> “No silogismo científico, as premissas se referem ao universal e necessário, que não é objeto de refutação nem de persuasão, mas de demonstração”. (CHAUI, 2002, p. 376)

Hábito próprio da parte científica, ou puramente teórica, é em primeiro lugar a ciência propriamente dita (*epistéme*), que tem por objeto justamente aquilo que não pode ser diversamente de como é, ou seja, aquilo que é necessário e, portanto, eterno, isto é, não gerado e incorruptível. (2012, p. 169).

Já a *sophía* (EN VI 7, 1141a) é a sabedoria teórica ou sapiência. Trata-se do conhecimento daquelas realidades que estão acima, mais elevadas e divinas (Filosofia Primeira ou Teologia “Metafísica”) estudadas por si mesmas, de modo desinteressado. Estuda o ser enquanto ser, a substância, busca a primeira causa e os primeiros princípios das coisas. Tem por objeto os princípios e as razões últimas das coisas e vem a ser o resultado da união do *nous* e da *epistéme*. Segundo Berti (2012, p. 171): “Para Aristóteles, a ‘sapiência’ (*sophía*) é a verdadeira virtude da razão teórica, ou seja, o seu melhor hábito, a sua excelência. [...] portanto, a sapiência é intelecto e ciência ao mesmo tempo e por isso é a virtude, o melhor hábito, a excelência da razão teórica.”

A faculdade “calculativa” vem a ser o entendimento prático ou diretivo, ou seja, dirige a ação e permite contemplar as coisas passíveis de variação. Seu objeto são coisas particulares e contingentes próprias das coisas ao alcance da vontade e ação humana. Podem ser ou não, pois depende do nosso querer por não estar determinado por natureza. A faculdade calculativa é composta pelas virtudes da *téchne* e *phrónesis*.

A *téchne* (EN VI 4, 1139b – 1140a) corresponde a arte, técnica, ou seja, função criadora, produtiva. Consiste numa certa faculdade de produzir, dirigida pela razão verdadeira. É um saber fazer, ou ainda, um saber técnico que visa produzir coisas. Aqui é importante distinguir o fazer (*poíesis*) do agir (*práxis*), sendo que cabe ao fazer o domínio da arte. Aristóteles (EN VI 4, 1140a) diz que “a arte deve relacionar-se com a criação, e não com ação [...]”. Explica Berti (2012, p. 170): “O hábito, isto é, a disposição estável que capacita a produzir segundo reta razão e que, portanto, constitui o hábito racional da produção, é denominado por Aristóteles ‘arte’ (*téchne*), que significa habilidade técnica, capacidade de produzir bem [...]”.

Já a *phrónesis* (EN VI 5, 1140a – 1140b) é o discernimento, sabedoria prática ou prudência. Ela atua sobre as nossas emoções (sensibilidade e apetites) com persuasão. Tem a função de deliberar bem acerca dos meios para agir bem a partir do silogismo

prático ou dialético<sup>14</sup>, e permite saber a maneira correta de nos comportarmos, habilidade de corrigir o próprio rumo. Delibera sobre coisas particulares e contingentes. Delibera sobre a experiência, pois aplica-se aos fatos particulares e delibera sobre as coisas particulares sem ser precipitação. Enfim, ela atua por persuasão sobre a parte apetitiva e sensitiva da alma, que pode ouvir e obedecer aos “conselhos” da razão ou não.

De acordo com Berti, podemos dizer que é

o hábito que capacita a agir bem, isto é, a cumprir ações conforme a reta razão e que, portanto, constitui o hábito racional da ação propriamente dita é chamado por Aristóteles ‘sabedoria’ (*phrónesis*, às vezes traduzindo também como ‘prudência’), que significa justamente capacidade de reconhecer quais ações humanas são boas e quais são más, ou seja, o que é bem ou mal para o homem. (2012, p. 170).

E por último, existem outras virtudes complementares que correspondem aos bons conselhos, a perspicácia e ao talento.

### 3.3 A definição de *areté*

O conceito de *areté* em Aristóteles pressupõe os diferentes sentidos na cultura grega de seu tempo. A *areté* presente nas epopéias homéricas, o belo, o bom, o nobre, de tipo aristocrático, vem da linhagem, não precisa esforço nem trabalho, já se nasce com a *areté*. A *areté* em Hesíodo, na obra *Os Trabalhos e os Dias*, defende uma concepção não aristocrática, pois se é virtuoso pelo esforço de cada um, pelo trabalho é que se alcança a *areté*. Nas metáforas como aquela do corpo saudável, a perfeição do corpo é a *areté*, ou aquela da navegação, em que a *areté* é comparada a saber guiar a embarcação de nossa vida mesmo em caminhos tempestuosos através do leme da razão. Surge a nova *areté* da democracia ateniense ligada a habilidade retórica, da fala discursiva que encaminha para ser um bom político, um bom chefe de Estado. E, como última influência, particularmente no pensamento filosófico, Sócrates e Platão e a concepção de virtude ligada a justiça e a Ideia do bem.

---

<sup>14</sup> É um raciocínio que envolve a seguinte sequência: desejo, deliberação, percepção, escolha e ato. Ross (1987, p. 205) exemplifica: “Eu desejo A. B é o meio para alcançar A. C é o meio para alcançar B. N é o meio para alcançar M. N é algo que posso fazer aqui e agora. Eu escolho N. Eu faço N” Ou seja, podemos desejar qualquer coisa, mas só podemos escolher e fazer o que é possível, o que os meios nos permitem fazer. Chauí (2002, p. 450) utiliza o esquema de Ross e detalha melhor a partir de um outro exemplo. “A é desejável. Percebo que posso conseguir A por meio de B ou de C. Delibero sobre B e C. Escolho C como preferível. Realizo C e alcanço A.”

Aristóteles, por vezes, aceitando ou criticando a concepção debatida na Academia de Platão, entende a virtude de maneira mais estruturada. O Estagirita compreende a *areté* como um meio termo e a distingue em dois tipos: morais e intelectuais. Em sua definição não entra apenas elementos intelectuais, como na definição socrática, mas também elementos volitivos, já que a escolha deliberada (*proairesis*) decide o ato virtuoso. Além disso, a *areté* de Aristóteles não é de caráter divino. Visto que a ética do Estagirita é pensada para os homens e não para os deuses.

Mesmo a *areté* de Aristóteles sendo de certo modo diferente de seus antecessores, é possível notar referências do tipo: um homem muito feio está longe de ser um homem feliz (aqui ainda permanece a importância com relação ao belo, ao perfeito); ou o homem pobre também está longe de ser um homem feliz (mostra ainda uma cultura que defende a hierarquia das castas). Mas na totalidade da obra ética de Aristóteles, a virtude tem um papel fundamental na medida em que as *aretés* (virtudes), estudadas por ele, são as partes que compõem o homem, corpo e alma (físico, psíquico, moral, ético, político), além de algumas serem bens indispensáveis no processo de desenvolvimento e amadurecimento do homem virtuoso e feliz.

Para evitar equívocos, é preciso compreender adequadamente o que Aristóteles entende por *areté*. Alerta Pellegrin que

a virtude aristotélica não tem nada a ver com a virtude cristã, por exemplo. O santo cristão não tem nenhuma garantia contra um retorno do mal e é sempre objeto de tentação. O sábio aristotélico – e ele compartilha isso com os sábios platônicos, estoicos e epicuristas – acha a sua felicidade na virtude, embora a felicidade também dependa, secundariamente, de condições externas. (2010, p. 68).

Wolf (2010, p.37) sustenta que a “*areté* é a disposição para um bom *exercício* em algo. Na ação humana baseada no caráter, que está às voltas com que trata Aristóteles no Livro II-V, a palavra *areté* corresponde mais ou menos à nossa palavra virtude”.

A *areté*, excelência ou virtude é pelo hábito adquirida, isto é, uma atividade, um esforço para adquirir algo bom e desejado. É a capacidade e aptidão permanente que cada um tem para comportar-se de uma determinada maneira. É uma atividade vital, trata-se de um certo modo de vida escolhido pelo homem. Tem seu componente intelectual, racional, que lhe serve de orientação para as suas ações, sempre em sintonia com o socialmente aprovado e compreendido como justo, correto e bom, numa palavra, virtuoso. Segundo

Burnyeat (1980, p. 77), "Aristóteles afirma que, para aprender a fazer o que é virtuoso, para torná-lo um hábito ou uma segunda natureza também, é entre outras coisas, aprender a gostar de fazê-lo, a vir a ter prazer - o prazer apropriado - em fazê-lo"<sup>15</sup>. Todos nós queremos e escolhemos o melhor, a felicidade. Por isso, orientamos nossa energia viva, com o prazer adequado, ou seja, na medida adequada, com ações virtuosas para aquilo que cremos que nos trará a felicidade.

Conforme Broadie:

Uma vez que os indivíduos desenvolvem-se absorvendo os valores daqueles que os cercam, e vai passá-los da mesma forma, a estrutura de auto-propagação de boas e más práticas é encontrado no nível coletivo também, em famílias e comunidades. [...] Na *Ética a Nicômaco* o interesse de Aristóteles é prático: ele expõe os fatos de forma a educar os educadores morais nos fundamentos da sua tarefa [educar com vistas à virtude nos atos].<sup>16</sup> (2011, p. 169).

Agir de maneira virtuosa depende de vários fatores, entre eles ser educado, habituado à isso, ou seja, ser educado moralmente não apenas na relação da educação formal, mas em todos os ambientes compartilhados na vida familiar e social. Não podemos esquecer que não se trata de apenas ter conhecimento sobre, ser um competente conhecedor do que é virtude, o que é o bem e o mal, etc.

De acordo com Fonseca:

Aristóteles [...] faz questão do desenvolvimento intelectual e moral de quem o ouve, para que seja capaz de entender e para que lhe aproveite. A ciência moral não pode adequar-se a seres que não estejam ainda [...] maduros. Esta maturidade e quase constituição moral, segundo Aristóteles, não se tem por natureza, mas pela educação: os jovens não educados estão ainda no estado natural, presa das paixões. (1944, p.19).

Em outras palavras, essa maturidade advém da boa educação e não se educa de uma hora para a outra, necessita-se de tempo. Com o tempo adquirimos a experiência,

---

<sup>15</sup> "Aristotle holds that to learn to do what is virtuous, to make it a habit or second nature to one, is among other things to learn to enjoy doing it, to come to take pleasure – the appropriate pleasure – in doing it." (Nossa tradução).

<sup>16</sup> "And since individuals develop by absorbing the values of those around them, and will pass them, and will pass them on in the same way, the self-propagating structure of good and bad practice is found at the collective level too, in families and communities. [...] in the *Nicomachean Ethics* Aristotle's interest is practical: he lays out the facts so as to educate moral educators in the fundamentals of their task". (Nossa tradução).

com a experiência adquirimos bons hábitos, da soma disso tudo, alcançamos o amadurecimento moral que por sua vez, resulta na excelência dos atos quando aperfeiçoados e justificados pelo conhecimento racional. Diz Burnyct (1980, p. 70-71): "O que é exemplar em Aristóteles é a sua percepção da verdade que a moral vem em uma sequência de etapas, com dimensões tanto cognitivas como emocionais".<sup>17</sup>

Podemos dizer que a natureza não nos dá nem nos tira a virtude, ela é adquirida na prática habitual de ações consideradas boas, belas, justas e corretas. Não como algo imediato, mas a longo prazo, por toda vida; e, algo assim, tão lentamente enraizado em nossa alma, não perdemos nas dificuldades da vida, ao contrário, ser virtuoso nos dá a condição de sabermos enfrentar as adversidades com coragem, temperança e justiça. O que ganhamos e perdemos são as riquezas e os bens exteriores e não nossa virtude de caráter. A respeito disso, compara Irwin, usando de exemplo uma parábola bíblica:

Os bens exteriores são aqueles que, segundo Jó, “o Senhor deu e o Senhor tirou” (Jó 1:21). O Senhor não tira do mesmo modo a integridade de Jó: cabe ao próprio Jó manter a sua integridade e Aristóteles argumenta que isso é que controla a felicidade. (2010, p. 217).

Uma vez habituados no bem, então, nosso desejo correto e caráter virtuoso garantem a correção moral pelo resto da vida? Não há garantia quando se trata das “coisas humanas”. No entanto, Aristóteles parece otimista em apostar na integridade permanente do caráter do homem virtuoso e prudente como um referencial possível de ser alcançado e mantido. Evidentemente acompanhado pela virtude da *phrónesis*. A vida feliz parece pressupor esta característica.

Depois de estabelecer a estrutura da alma e suas partes, Aristóteles distingue o tipo de excelência correspondente a duas das três partes da alma humana explicando que:

há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “hábito”. É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. [...] Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito. (EN II 1, 1103a).

---

<sup>17</sup> “What is exemplar in Aristotle is his grasp of the truth that morality comes in a sequence of stages with both cognitive and emotional dimensions”. (Nossa tradução).

Sobre a origem das virtudes morais, a opinião dele é que não nascemos com elas. Na verdade, não nascemos nem bons nem maus, mas recebemos da natureza apenas a potencialidade de vir a ser bom ou mau. A atualização para o bem ou para o mal dessa potencialidade natural, dessa disposição anímica, está diretamente relacionada ao exercício habitual de praticar as ações correspondentes. Tendo o caráter habituado para o bem no uso equilibrado de nossos desejos e na adequada atuação de nossas faculdades racionais na escolha dos meios corretos é que nos proporcionará o “viver bem” e o “conduzir-se bem” (*eupraxía*) na realização da felicidade tanto individual quanto coletiva. (EN I 8, 1098b). A prática habitual, repetida, de certas atividades parece ser determinante para a constituição do caráter do sujeito moral e a sobrevivência e manutenção da organização da *pólis*.

Diz Aristóteles:

Cumpre-nos, porém, não somente definir a excelência moral como uma disposição, mas também dizer que espécie de disposição ela é. Devemos observar que cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições à coisa a que ela dá excelência, faz com que esta mesma coisa atue bem; por exemplo, a excelência dos olhos faz com que tanto os olhos quanto a sua atividade sejam bons, pois é graças à excelência dos olhos que vemos bem. [...] Logo, se isto é verdade em todos os casos, a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função. (EN II 6, 1106a).

Se bem entendemos, a virtude moral é uma disposição boa para exercermos uma atividade ao longo da vida. Por se tratar de uma disposição boa e atualizada na virtude, logicamente o resultado dessa atividade também será boa. Notemos que para alcançarmos essa qualidade na ação necessitamos medir, calcular para não cairmos nos extremos. Então, completa Aristóteles (EN II 6, 1106b), “a excelência deve ter a qualidade de atingir o alvo do meio termo. Estou falando da excelência moral, pois é esta que se relaciona com as emoções e ações, e nestas há excesso, falta e meio termo”.

Em torno da relação que há entre a excelência moral e as emoções, Perine (2006, p. 96) levanta a questão: “Resta saber se nessa relação elas são moralmente neutras ou se desempenham sempre algum papel, positivo ou negativo, no âmbito do conhecimento e da ação moral”. Em outras palavras: Terão as emoções um papel neutro, positivo ou negativo no conhecimento, na escolha e na ação moral? Na sequência, ele diz que:

não existe paixão/emoção moralmente neutra porque qualquer *quantum* de paixão/emoção será moralmente certo ou errado, de acordo com a sua situação numa escala que vai do excesso à falta, passando pelo justo meio, e de acordo com a adequação da sua expressão ao momento, aos objetos, às pessoas e à maneira. (2006, p. 97).

Se essa relação não é neutra, seria então positiva ou negativa? Perine conclui:

O fato de recusar a definição da virtude como estado de impassibilidade e de calma significa que Aristóteles avalia positivamente a contribuição das paixões/emoções para a excelência moral. De fato, habituar-se a gostar das coisas certas convenientemente, isto é, como se deve e quando se deve, não significa simplesmente reprimir as paixões/emoções, mas moldá-las de maneira estável para compor a ação na medida certa, no momento adequado, de acordo com as circunstâncias particulares, coisas e pessoas nas quais e sobre as quais a ação deve ter lugar. [...] segue-se que as paixões/emoções intervêm positivamente no conhecimento e na avaliação do que se deve fazer ou evitar. (2006, p. 98).

Poder-se-ia dizer que a relação entre a excelência moral e as emoções não é neutra, mas positiva.

Vejamos os seguintes casos, parafraseando a passagem da *Ética Nicomaqueia* (I 13, 1102b): i) as emoções de uma pessoa não ouvem e não obedecem à razão; ii) as emoções de outra pessoa ouvem e no mais das vezes obedecem, isto é, às vezes resistem à razão; iii) as emoções de uma terceira pessoa ouvem e obedecem à razão sempre. Em i) é o típico caso do vicioso, age praticando o mal. Em ii) é o caso do acrático, isto é, incontinente, que tem um bom caráter, conduz a vida na prática das virtudes, mas as vezes comete algum erro por fraqueza de vontade. Ele tem consciência que não deve realizar tal desejo que se repete e não consegue evitá-lo, mesmo sentindo culpa depois de cada ação realizada. E em iii) é o caso do virtuoso sempre e ao longo de toda a vida, e somente esse parece ser o homem feliz de Aristóteles.

A virtude é o fim (*télos*) buscado nas ações do homem virtuoso. O virtuoso tem seus desejos deliberados, ou seja, já há a influência da parte racional da alma, há uma persuasão sobre as emoções a encontrar o meio termo e se distanciar dos extremos. “Sendo a felicidade, então, uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita” (EN I 13, 1102a), e não havendo dualismo para Aristóteles, o homem é um composto de corpo e alma tendo esta uma parte racional e a outra irracional (onde se encontram as emoções), logo, há uma relação positiva entre as emoções na medida que elas tiram o homem do seu estado de inércia e ouvem no interior de sua alma os argumentos da razão. O homem é um ser desejante e pensante por natureza, na falta de uma destas partes, não

há um ser humano. Observa Perine (2006, p. 99) que “nem as paixões/emoções nem a razão sozinhas são guias adequados para a ação”.

Esclarece ainda Aristóteles (EN II 1, 1103a) que “quanto às várias formas de excelência moral, todavia, adquirimo-las por havê-las efetivamente praticado, tal como fazemos com as artes”. Mais adiante, continua dizendo:

Ademais, toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, pois é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto os maus profissionais; os homens são bons ou maus construtores por construírem bem ou mal. [...] Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos de engajar-nos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornando-nos justos ou injustos; [...]. Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. (EN II 1, 1103b).

Se a excelência moral é produzida e destruída pelas nossas ações, ou seja, o uso inadequado de nossas potencialidades, seja por falta ou por excesso, nos resta então buscarmos o meio termo em nossas ações.

Sendo o meio termo um fator imprescindível como critério ético, como Aristóteles entende o meio termo? Ele afirma:

Por “meio termo” quero significar aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por “meio termo em relação a nós” quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos. [...] Sendo assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio termo – o meio termo não em relação ao próprio objeto, mas em relação a nós. (EN II 6, 1106a).

Na sequência, Aristóteles identifica o meio termo como uma característica da excelência:

Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança, desejos, cólera, piedade e, de um modo geral, prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e em ambos os casos isto não é bom; mas experimentar esses sentimentos no momento certo, em relação aos objetivos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio-termo e o melhor, e isto é característico da excelência. (EN II 6, 1106b).

Foi dito que a excelência moral provém de nossas ações de acordo com o meio termo “relativo a nós” e não por algum critério externo, transcendente ou não, ou por pura preferência pessoal. Mas como Aristóteles define a excelência moral? Ele afirma:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo. (EN II 6, 1106 b).

É bom lembrar que Aristóteles chegou a essa conclusão utilizando diferentes estratégias metodológicas. A própria investigação ética parte das “opiniões reputadas”, aceitas inicialmente pela maioria mais qualificada de pessoas e tomada, após sobreviver à análise, como se fosse um primeiro princípio. Este, conjuntamente com o próprio fato percebido (situação concreta particular) deverá ser objeto de análise racional para deliberar e escolher que tipo de decisão tomar e ação realizar. Mas o método dialético é usado para chegar a um tipo de definição acompanhado de outras estratégias como o raciocínio indutivo, dedutivo, analógico e a exclusão de argumentos refutados.

Passemos agora a analisar que fatores importantes impulsionam as nossas ações, sejam elas boas ou más. Aristóteles observa que há uma estreita relação entre os sentimentos e as ações, além de apontar para a infância como o começo do bem habituar-se:

Com efeito, a excelência moral se relaciona com prazer e o sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes. Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação. (EN II 3, 1104b).

Chegamos num ponto importante, a identificação de que prazer e sofrimento, ou seja, as sensações primeiras que constituem nossas emoções influenciam diretamente na constituição do querer, do caráter e do agir moral, pois associamos o prazer como algo bom e a dor e sofrimento com algo a ser evitado, algo mau. E, ainda mais, é na educação desde a infância que se pode promover a moralidade, na medida em que o ímpeto pelo prazer seja bem orientado. Comenta esse passo Perine (2006, p. 40): “A criança, diz Aristóteles, supera o estado animal pela educação, isto é, pela formação de hábitos e pelo ensinamento que lhe entra pelo ouvido”.

Podemos, então, afirmar que a dupla sensação prazer/sofrimento é o primeiro critério, de certo modo dado pela própria natureza, não só para os humanos, mas também para os animais. No caso do homem essas sensações que viram sentimentos orientam nosso desejo para o bem aprazível, evitando o sofrimento percebido como algo mau. Aristóteles (EN II 3, 1105a) é preciso a este ponto: “Ademais, a tendência para o prazer cresce conosco desde a infância; é difícil, por isto, desvencilharmo-nos desta compulsão, arraigada como ela está em nossa vida”.

Tendo os sentimentos e as emoções, via sensações de prazer e sofrimento, um papel determinante na escolha de nossas ações e sendo uma das três manifestações da alma, junto com as faculdades e as disposições, Aristóteles vai investigar qual delas é a excelência moral. Ele continua a sua investigação afirmando:

Por emoções quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento; [...] Ora nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções, mas somos chamados bons ou maus com fundamento em nossa excelência ou deficiência moral. [...] somos louvados ou censurados por nossa excelência ou por nossa deficiência moral. [...] Mais ainda: a respeito das emoções diz-se que somos movidos, mas a respeito da excelência e da deficiência moral não se diz que somos movidos, e sim dispostos de certa maneira. (EN II 5, 1105b; 5, 1106a).

Com estas palavras fica claro que as emoções não são a excelência moral e que são movidas por algo externo ao agente e não devem ser confundidas com a disposição natural para sermos de certa maneira bons ou maus. Seriam então, faculdades, pergunta Aristóteles? Na sequência de sua análise, ele diz:

Por estas mesmas razões as várias formas de excelência moral também não são faculdades, pois não somos chamados bons ou maus, nem louvados ou censurados pela simples faculdade de sentir as emoções; ademais, temos as faculdades por natureza, mas não é por natureza que somos bons ou maus. (EN II 5, 1106a).

Voltando para o início do Livro II (1103b), Aristóteles fala um pouco mais sobre as faculdades dizendo que “em relação a todas as faculdades que nos vêm por natureza recebemos primeiro a potencialidade, e somente mais tarde exibimos a atividade”. Em outras palavras, as emoções ou paixões são os sentimentos ainda não manifestos, e faculdade é a capacidade natural de sentirmos as emoções, assim, nenhuma delas é a

excelência moral, visto que a excelência moral são as nossas disposições da alma, ou seja, a intensidade que sentimos e como nos posicionamos diante das emoções nos tornando bons ou maus. (EN II 5, 1106a).

### **3.4 O papel das emoções na constituição das virtudes do caráter**

Observamos com Aristóteles que a excelência moral ou virtude moral tem a ver com emoções e ações envolvendo a busca pelo meio termo, salvo alguma emoção ou ação que não admite um meio termo, tais como: o despeito, o despudor, a inveja; e no que refere-se às ações, o adultério, o roubo e o assassinato, pois o próprio nome já implica maldade. Afinal, a inveja é um sentimento ruim seja em qualquer medida, assim como, quando se comete um assassinato não há um meio termo, pois não se mata pouco, nem muito, a vida se extingue e ponto final (EN II 6, 1106b – 1107a).

Antes de adentrarmos nas particularidades das virtudes morais, seria importante destacar que toda virtude é gerada e destruída no ser humano pelo mesmo motivo, e é o distanciamento ou a aproximação com aquilo que é desejado e considerado bom, justo e correto que o definirá como virtude ou vício. Ademais, são as experiências com o prazer e o sofrimento que servirão de motivação para as ações.

A necessidade de compreender o que Aristóteles entende pela natureza psíquica do *páthos*<sup>18</sup>, frequentemente traduzido por paixões, afecções, emoções, torna-se indispensável. Acompanhando a descrição platônica da alma como sujeito das experiências (aquele que sofre as afecções), Aristóteles lhe dá um lugar decisivo no seu estudo da moral. O Estagirita defende que somos afetados pelos desejos primários bons ou maus, ou seja, são estímulos externos que geralmente nos chegam com pouca intensidade e, num segundo momento, transformam-se em sentimentos que nos impulsionam a agir. Assim como outros acontecimentos ou fatos, como uma doença é algo que nos afeta e nosso corpo reage e isso também mostra, em última análise, uma das determinações de nosso ser, ou seja, é uma das dez categorias do ser. Podemos entender como algo que nos afeta, provoca uma mudança em nós, é a causa que nos modifica e nos faz agir. Visto desse ângulo, as emoções, paixões ou afecções são algo, de certo modo positivo, pois tiraram o ser humano do seu estado de inércia sendo a atividade um dos

---

<sup>18</sup> Segundo a concepção grega de *páthos* esclarece Chauí (2002, p. 508): paixão ou sentimento; emoção; aquilo que se sofre ânimo agitado por circunstâncias exteriores; perturbação do ânimo causada por uma ação externa; acontecimentos ou mudanças nas coisas causadas por uma ação externa ou por um agente externo; passividade humana ou das coisas; doença; oposto a *práxis*.

pontos importantes da ética de Aristóteles, condição para o surgimento das virtudes e realização da felicidade. Podemos considerar as emoções peça fundamental na formação do caráter.

Diz Aristóteles:

Regulamos também nossas ações, uns de nós mais, outros menos, pelo critério do prazer e do sofrimento. É por isto que toda a nossa investigação deve ter em vista o prazer e o sofrimento, pois para nosso bem ou para nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofrermos tem uma influencia nada pequena em nossas ações. (EN II 3, 1104b).

Agora, vejamos brevemente algumas das virtudes do caráter humano que são apontadas por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*, e que interessam a nossa investigação sobre a importância de educar nas virtudes, especificamente: a coragem e a temperança (Livro III), a liberalidade (Livro IV), a justiça (Livro V) e a amizade (Livros VIII e IX).

Sobre a coragem diz Aristóteles:

Falemos primeiro da coragem. Já fizemos ver que ela é um meio termo entre o medo e a temeridade [sic]; as coisas que tememos são obviamente coisas temíveis e, falando de um modo geral, trata-se de males; por esta razão o medo é definido como uma expectativa do mal. [...] O que é temível não é a mesma coisa para todas as pessoas, mas dizemos que há coisas temíveis além da resistência humana. Estas, então, são temíveis para todas as pessoas, mas as coisas temíveis que não estão além da resistência humana diferem em magnitude e grau, e o mesmo acontece com as coisas que inspiram confiança. (EN III 6, 1115a; 7, 1115a).

Um pouco mais adiante, ele define o homem corajoso:

Mas o homem corajoso é tão intrépido quanto uma criatura humana pode ser; logo, embora possa temer as coisas que não estão além da resistência humana, ele as enfrentará de conformidade com os ditames da razão por causa da honra, pois este é um dos fins da excelência moral. [...] Então a pessoa que enfrenta e teme as coisas certas e por motivos certos, da maneira certa e na ocasião certa, e que é confiante nas condições pertinentes, é realmente corajosa, pois a pessoa corajosa sente e age de acordo com o mérito das circunstâncias e como manda a razão, e a finalidade de cada atividade é a conformidade com a disposição moral correspondente. (EN III 7, 1115b).

O passo é claro sobre o que é a coragem e como age um homem corajoso. Cabe também observarmos de que maneira nos afastamos da coragem. Do ponto de vista de Aristóteles, “Das faltas que cometemos, uma consiste em temer o que não deveríamos, outra consiste em temer como não deveríamos, outra em temer quando não deveríamos

[...]” (EN III 7, 1115b). Devemos salientar que a maioria das ações corajosas acarreta sofrimento, afinal, para as ações que geram prazer, na maioria das vezes, não se necessita coragem e sim moderação.

A virtude da coragem parece algo quase ausente em nossa vida contemporânea, ao menos no sentido dado pelos antigos. Isso não significa que não devemos procurar atualizar este valor para nosso contexto cultural. Reinterpretar o papel do herói e identificar quem realmente merece ser reconhecido como herói continua sendo importante na formação cultural e do caráter das pessoas.

Se a coragem relaciona-se com o sofrimento, então a moderação ou temperança relaciona-se com o prazer, na verdade, a moderação é o meio termo no que se refere ao prazer. Mais precisamente, ao prazer que provem do tato e do paladar, através dos alimentos, bebidas e relações sexuais. Quando falamos de prazer fica difícil pensarmos que algum homem seria capaz de querê-lo de menos, mas pecar por querê-lo demais. Talvez por isso não encontramos uma palavra para ser usada na extremidade de menos. Salvo as exceções, a maioria dos homens perde-se na extremidade demais, e para essa o nome utilizado é a concupiscência, ou seja, excesso em relação aos prazeres. Como agem as pessoas concupiscentes? Aristóteles as descreve dessa forma:

As pessoas concupiscentes, [...] anseiam por todas as coisas agradáveis, e são levadas por sua concupiscência a escolhê-las à custa seja do que for; por isto elas sofrem quando não conseguem obtê-las e até quando simplesmente anseiam por elas (a concupiscência é acompanhada pelo sofrimento), embora seja paradoxal sofrer por causa do prazer. [...] No caso das pessoas concupiscentes, [...] os atos particulares são voluntários (elas os praticam por ansiedade e desejo), mas sua natureza em geral é menos voluntária, pois ninguém anseia por ser concupiscente. (EN III 11, 1118b –1119a):

Apesar da obra *Ética a Nicômaco* não ser destinada para as crianças, pois as lições eram ministradas para uma plateia de jovens alunos provenientes de classes abastadas, é importante destacarmos que em muitas partes da obra as crianças são citadas como sendo o começo da formação do caráter do homem. Sendo assim, não poderíamos deixar de aproveitar algumas das passagens que se referem às crianças e a necessidade de aprenderem a ser moderadas.

Passemos à enriquecedora citação de Aristóteles:

O termo “concupiscência” se aplica igualmente às faltas das crianças, pois seu procedimento apresenta uma certa semelhança com a disposição da alma que estamos examinando. Saber qual das duas acepções é

derivada da outra é irrelevante para a nossa investigação, mas parece claro que a disposição que se manifesta mais tarde na vida recebe a designação por causa da que aparece primeiro; a metáfora não é má, pois quem deseja o que é ignóbil e deixa seus apetites crescerem rapidamente deve ser castigado, e isto se aplica principalmente às pessoas concupiscentes e às crianças, pois estas vivem sob a instigação dos apetites, e é nelas que o desejo do que é agradável é mais forte. (EN III 12, 1119a – 1119b).

Continua Aristóteles em sua explicação a respeito das crianças e a importância de ensiná-las a ser moderadas:

Se elas não forem preparadas para ser obedientes e submissas à autoridade de quem as cria, irão longe demais, pois num ser ainda irracional o desejo do prazer é insaciável e generalizado, e a tendência inata é estimulada pela satisfação desses desejos; com efeito, se eles forem numerosos e violentos, aniquilarão a própria capacidade de raciocinar. Por isto eles devem ser poucos e moderados, e não devem de forma alguma opor-se à razão – é isto que pretendemos dizer com “obedientes” e “submissos à autoridade” – e da mesma forma que a criança deve viver de conformidade com as instruções de seu preceptor, a parte apetitiva de nossa alma deve viver de conformidade com a razão. (EN III 12, 1119b).

Nestas duas passagens vários aspectos reforçam o que já foi exposto até aqui e fornece o quadro teórico para analisar e compreender o que será discutido no capítulo III.

Porém, aqui convém fazermos uma observação sobre o ponto de vista a respeito do castigo e da submissão que Aristóteles defendia. Notemos a época e o contexto histórico em que a *Ética a Nicômaco* foi escrita, quando crianças eram consideradas tábulas rasas no tocante ao ensino e, também, eram tratadas como adultos pequenos. Não havia ainda uma pedagogia voltada para crianças, como conhecemos hoje. Diferenças culturais e de época não podem ser impedimento para compreendermos quem somos e atualizar os pontos positivos dessa ética antiga que valoriza as virtudes do caráter.

Seguindo a exposição das virtudes morais, o hábito de ajudar financeiramente pessoas pobres e desamparadas é uma ação de valor. Esta é a virtude da liberalidade (generosidade), que vem a ser o meio termo em relação à riqueza. De acordo com Aristóteles (EN IV 1,1119b): “Por riquezas entendemos todas as coisas cujo valor é mensurável pelo dinheiro”. A riqueza é algo útil, mas pode ser bem ou mal usada. Sendo o meio termo a liberalidade, a prodigalidade será o excesso e a avareza será a falta em relação ao uso da riqueza (EN IV 1, 1119b – 1120a).

Na passagem aristotélica correspondente lemos:

As pessoas que dão são [...] chamadas liberas, [...] as pessoas liberais são talvez as mais louvadas entre todas as dotadas de excelência moral, pois elas são úteis e o são porque dão. [...] porque dar é nobilitante e darão acertadamente, pois darão os valores certos, às pessoas certas e no momento certo, [...] elas agirão assim com prazer ou sem sofrimento, porquanto o que é conforme à excelência moral é agradável e isento de sofrimento, [...]. É bem característico da pessoa liberal dar até excessivamente, a ponto de conservar muito pouco para si mesma, pois é de sua índole não olhar para si mesma. [...] É liberal quem gasta de acordo com suas posses e com objetivos certos, e quem se excede é pródigo. [...] Com efeito, sendo a excelência moral um meio termo tanto em relação a dar quanto a obter, o homem liberal fará as duas coisas como deve, porquanto obter corretamente é concomitante com dar corretamente. (EN IV 1, 1120a -1121a).

Em outras palavras, a liberalidade é o meio termo quando se trata de riqueza, a prodigalidade é o excesso em dar e a avareza é a falta em dar e o excesso em obter (EN IV 1, 1121a). Parece claro que dar tudo o que se tem para um outro necessitado não é considerado um ato virtuoso.

Aristóteles alerta para a diferença entre a prodigalidade e a avareza concluindo que as pessoas pródigas quando orientadas podem chegar ao meio termo e tornar-se liberal, mas as pessoas avarentas são um mal muito maior, por não fazerem o bem nem para os outros nem a si mesmas, ou seja, um mal irreparável. Voltamos aqui a frisar a importância da orientação das crianças, do educar desde cedo para ser uma pessoa liberal na idade adulta, especialmente quando pertencem a famílias abastadas, ao invés de tornar-se uma pessoa avarenta que tudo faz pelo acúmulo de dinheiro. Há aqui um espaço para o ideal da generosidade e distribuição de bens ou riquezas na comunidade. Parece que o próprio Aristóteles deu exemplo disso no relato de seu testamento<sup>19</sup>.

Outra virtude moral a ser tratada aqui é a justiça, mas de um modo geral e sem nos aprofundarmos, mesmo sendo destacada por Aristóteles como a virtude perfeita. Define Aristóteles que

a justiça é a disposição da alma graças à qual elas se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo. [...] a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo. [...] Pela mesma razão considera-se que a justiça, e somente ela entre todas as formas de excelência moral, é o “bem dos outros”, de fato, ela se relaciona com o

---

<sup>19</sup> Cf. o capítulo intitulado *Ética* de Hutchinson, onde apresenta informações sobre o testamento de Aristóteles, na coletânea *Aristóteles*, organizada por Jonathan Barnes (2009, p. 255-256).

próximo, [...] a justiça não é uma parte da excelência moral, mas a excelência moral inteira, [...] A diferença entre a excelência moral e a justiça [...] é [...]: elas são a mesma coisa, mas sua essência não é a mesma; a disposição da alma que é a justiça praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição irrestrita, é a excelência moral. (EN V 1, 1128b – 1130a).

Sendo assim, o justo é o meio termo entre dois extremos desproporcionais, onde ambos extremos são injustos. A concepção de justiça é muito importante e faz-se necessária estar presente desde o início da formação do caráter do homem, ou seja, desde a infância, afinal, não se nasce justo, mas se aprende a ser justo. Explica Aristóteles (EN V 9, 1137a – 1137b): “saber como as ações devem ser praticadas e como as distribuições devem ser efetuadas para serem justas é uma conquista maior”. E ainda: “Os atos justos ocorrem entre pessoas que participam das coisas boas em si mesmas”.

E por última, a amizade, uma virtude moral não menos importante que as demais, embora eventualmente negligenciada nos estudos aristotélicos ou, como sugerem alguns interpretes, que amizade não seria propriamente uma virtude moral, pois ela não seria tratada nem nos Livros VIII e IX da EN como uma mediedade entre o excesso e a falta. Aqui a trataremos como uma virtude.

À virtude moral da amizade foi dedicado dois Livros, o VIII e o IX, sendo este termo “amizade” investigado minuciosamente por Aristóteles. Sem investigarmos a virtude moral da amizade de uma maneira mais ampla, iremos nos deter nos três tipos de amizade e como a amizade se faz indispensável na vida do homem.

Há três tipos de amizades: por interesse, por prazer e por bondade. Explica Aristóteles da seguinte maneira:

Os amigos cuja afeição é baseada no interesse não amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtêm um do outro. O mesmo raciocínio se aplica àqueles que se amam por causa do prazer; não é por seu caráter que gostamos das pessoas espirituosas, mas porque as achamos agradáveis. Logo, as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa do que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a pessoa que amam, mas porque ela é útil ou agradável. Sendo assim, as amizades deste tipo são apenas acidentais, pois não é por ser quem ela é que a pessoa é amada, mas por proporcionar à outra algum proveito ou prazer. Tais amizades se desfazem facilmente se as pessoas não permanecem como eram inicialmente, pois se uma delas já não é agradável ou útil a outra cessa de amá-la. (EN VIII 3, 1156a).

Continua Aristóteles a explicar os tipos de amizade:

A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura. [...] O amor e a amizade, portanto, ocorrem principalmente e em sua melhor forma entre tais pessoas. Mas é natural que estas amizades sejam raras, pois as pessoas deste tipo são poucas. Ademais, amizades desta espécie pressupõe tempo e intimidade; [...] as pessoas também não poderão manter amizade umas com as outras ou ser realmente amigas enquanto cada uma das partes não houver demonstrado à outra que é digna de amizade e não lhe tiver conquistado a confiança. (EN VIII 3, 1156b).

Os dois primeiros tipos de amizade, por interesse e por prazer, são efêmeros, pois sempre poderá uma das partes sentir-se lesada, injustiçada, menosprezada, menos amada e, por isso, a amizade desfaz-se tão facilmente. Ao passo que o terceiro tipo de amizade, a amizade perfeita buscada como um bem em si mesmo, por pura bondade, é um sentimento recíproco que resulta em ações boas. Há um equilíbrio na relação, o que resulta em confiança, base forte que estrutura a amizade tornando-a duradoura. A única dificuldade é que amizades assim são raras e com poucas pessoas.

Aristóteles aponta para a presença da justiça na amizade, pois “As reivindicações de justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, e isto significa que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e têm uma extensão igual” (EN VIII 9, 1160a).

Ou seja, fica claro que entre pessoas que tenham uma amizade perfeita, enfatizamos, entre pessoas boas, não há injustiça. Por outro lado, poderá haver reclamação por parte de outros em relação ao nosso amigo, por não terem o mesmo laço de amizade que nos prende, e será a intensidade da amizade que fará com que o amigo fiel clame por justiça em nome do outro.

Amigo pode ser definido como aquele que é bom e faz o bem a si e ao seu amigo, seu “outro eu”, que se compadece com a tristeza do amigo e se alegra com suas conquistas, que tem os mesmos gostos e se atraiem por isso (EN IX 4, 1166a).

Além, da amizade ser uma virtude, ela também é um bem exterior, requisito básico para ser feliz. Ora, a felicidade é algo a ser partilhada, logo, partilha-se com amigos e não com estranhos. Diz Aristóteles “[...] amigos [...] são considerados o maior

dos bens exteriores” (EN IX 9, 1169b). Continua Aristóteles a falar da relação de felicidade e amizade:

o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural. Logo, mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo que é naturalmente bom. É obviamente melhor passar os dias com amigos e boas pessoas do que com estranhos e companheiros casuais. Consequentemente, o homem feliz necessita de amigos. (EN IX 9, 1169b).

Pela consideração aristotélica dispensada à amizade, sua importância e seus valores na vida do ser humano devem ser tratados, ensinados desde a educação infantil. A amizade perfeita parece ser uma construção e uma conquista ao longo da vida e se dá em conformidade com a reta razão.

Por mais importante que sejam as virtudes morais acima apresentadas e as demais não examinadas aqui, é conveniente lembrar que para o bom e adequado exercício dessas disposições da alma, chamadas de virtudes, elas não são suficiente sozinhas para a realização completa e perfeita do ser humano. Aristóteles é realista ao considerar a condição humana para alcançar a felicidade. Ele sustenta (EN I 8, 1099b) que é preciso também de pré-requisitos e condições necessárias e instrumentais para a prática das virtudes, como foi exposto acima, no primeiro capítulo.

Sem dúvida, ter as condições dos bens exteriores e não utilizá-los adequadamente não conduz a vida virtuosa e a felicidade. Para aspirar a ser virtuoso e feliz é preciso atingi-la mediante um certo tipo de aprendizado e “esforço” pessoal, contando também com um pouco de sorte (EN I 8, 1099b).

Terminada a breve exposição de algumas das virtudes morais, vamos para a noção de virtudes intelectuais onde nos deteremos especialmente na virtude da *phrónesis*.

### **3.5 A escolha deliberada da virtude da *phrónesis***

Conforme mencionado acima (2.1), a escolha deliberada pelo meio termo é o ponto chave para alcançar a virtude moral. Mas precisamos avançar mais em torno dessa virtude, pois é fundamental para a ética aristotélica. O que é e como se origina a escolha?

Nas palavras de Aristóteles:

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

combinação de pensamento e caráter. [...] A escolha, portanto, é razão desiderativa ou desejo racionativo [...]. (EN VI 2, 1139a – 1139b).

Para que ocorra a escolha deliberada é preciso do conteúdo fornecido pelo desejo habituado no bem, fruto do hábito na virtude, e a reflexão da razão em avaliar os detalhes e julgar para escolher o meio termo em relação a nós a partir da percepção de verdade e da razão verdadeira.

Repetindo o que foi dito, podemos dizer com Aristóteles que a parte da nossa alma dotada de razão divide-se em duas faculdades racionais: uma onde os primeiros princípios não mudam, ou seja, a verdade é única, como 2 e 2 são 4 e partindo deles chega-se a demonstração da verdade da ciência e da sapiência; e a outra onde a verdade está sujeita a mudanças por tratar das “coisas humanas” (EN VI 1, 1139a).

Sobre a forma de chegar a verdade e de modo diferente do apregoadado por seu mestre Platão, sustenta Aristóteles (EN VI 2, 1139b): “A função de ambas as faculdades intelectuais da alma é então a percepção da verdade. Consequentemente, suas respectivas formas de excelência moral são as disposições que melhor as capacitam a chegar à verdade”. *Phrónesis* e *sophía* aqui não estão reunidas na figura do filósofo-rei da *República*, modelo de virtuosidade e felicidade, mas como virtudes distintas, sustenta Aristóteles, cada qual com sua função e finalidade, sendo o filósofo-cidadão o ideal de homem feliz.

Lembrando que as virtudes são disposições da alma, Aristóteles elenca cinco disposições intelectuais, já tratadas resumidamente acima, e aqui nos deteremos no discernimento (*phrónesis*) por pensarmos ser mais relevante ao nosso propósito.

Em que consiste a *phrónesis* (sabedoria prática, prudência ou discernimento)? De acordo com Aristóteles (EN VI 5, 1140a–1140b): “[...] a pessoa capaz de bem deliberar é dotada de discernimento. [...] O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”.

Diz ainda (EN VI 7, 1141a): “O discernimento, [...] relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento”.

De acordo com Perine,

*phrónesis* não é nem ciência nem arte, mas um estado habitual verdadeiro, raciocinado ou cognitivo, que dirige a ação e tem por objeto as coisas boas e más para o homem [...], ou um estado habitual raciocinado, cognitivo, verdadeiro, que tem por objeto os bens humanos e

que dirige a ação [...] a *phrónesis* é a virtude da parte opinativa da alma racional, pois a opinião, como a *phrónesis*, tem por objeto o que pode ser diferente do que é. (2006, p. 25).

Ainda sobre o discernimento, Aristóteles continua sua análise:

Tampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares. [...] O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimento dos fatos particulares do que conhecimento dos universais. (EN VI 7, 1141 b).

O discernimento é um tipo de sabedoria que vai além do conhecimento das coisas universais, e mais, ela se diferencia por analisar os fatos de um ângulo particular, o que proporciona conhecer melhor o fato em questão. Além disto, saber deliberar bem sobre uma determinada coisa requer raciocínio e experiência e a experiência vem com o tempo, ou seja, parece que os jovens, por não terem muita experiência, não sejam ainda dotados de discernimento (EN VI 8, 1142a).

Aristóteles explica:

Portanto, se é característico das pessoas de discernimento deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento. [...] o discernimento emite ditames, já que as ações que devemos ou não devemos praticar são a sua finalidade, [...] O discernimento é a disposição da alma relacionada com o que é justo, nobilitante e bom para as pessoas, [...] Além disto, a função de uma pessoa se realiza somente de acordo com o discernimento e com a excelência moral, porquanto a excelência moral nos faz perseguir o objetivo certo e o discernimento nos leva a recorrer aos meios certos. (EN VI 9, 1142b – 1144a).

Para sabermos recorrer aos meios certos, ou seja, deliberar bem, é preciso perceber, ou ainda, ter a sensação de estarmos optando pelo certo. Neste sentido, Perine vai dizer que a *phrónesis* é também um tipo especial de sensação

a *phrónesis* não é uma ciência porque, tendo como objeto a ação, ela visa o individual. Ela também não é inteligência, porque esta tem por objeto as definições, das quais não há demonstração. A *phrónesis* tem por objeto o individual, do qual não há ciência, mas sensação, porém, não a dos sensíveis próprios, mas a dos sensíveis comuns, pela qual percebemos o individual enquanto forma, como acontece na percepção das figuras geométricas. Mas essa sensação ou percepção dos sensíveis comuns é

mais sensação do que o é a *phrónesis*, embora esta seja um tipo especial de sensação. (2006, p. 30).

O papel da *phrónesis* não se limita em escolher os meios mais adequados para chegar ao fim, é o que comenta ainda Perine:

o papel de *phrónesis* [não é] exclusivamente o de encontrar os meios para o fim. Se *phrónesis* inclui a captação dos princípios da ação, ela está ligada à *proáíresis*, que é retificada pela virtude moral, e esta é a razão pela qual o homem que possui *phrónesis* age “proaireticamente” em vista do fim belo-e-bom que é próprio da ação boa. (2006, p. 35).

Num estudo sobre a *phrónesis*, Carvalho faz uma observação:

*Phrónesis* é justamente a virtude que torna o agente capaz de exercer o julgamento em casos particulares, julgar [...], isto é, segundo a reta razão. É uma virtude intelectual (ou racional), mas é a virtude intelectual sem a qual não se pode exercer nenhuma das virtudes de caráter (ou virtudes éticas). (2011, p. 263).

Continua Carvalho dizendo que

a habilidade *phronética* é a capacidade de expressar as verdades sobre o que é bom na ação do modo como for necessário em casos particulares. A *phrónesis* não diz respeito à definição dos fins da ação, sobre o que é bom, mas de tornar os meios retos para a obtenção do *télos* da ação, organizando-se adequadamente segundo exige o contexto particular. (2011, p. 267).

De acordo com Hobbus:

Associação da prudência (que concerne à correção dos meios) e da virtude moral (que concerne à correção dos fins), constituindo a virtude própria, explicita a preocupação aristotélica em elaborar os requisitos através dos quais podemos nos tornar bons, bem como de que modo podemos viver bem. Nesse sentido, necessitamos – através de uma disposição correta, fruto de bons hábitos e de uma boa educação – construir um caráter virtuoso [...]. (2011, p. 8).

O papel da *phrónesis*, então, consiste em assegurar a correção dos meios em conformidade com a virtude moral que consiste em corrigir os fins. Não se corrige algo sem antes ter muito conhecimento do assunto em questão, o que nos leva a crer ser uma tarefa que necessita de conhecimento teórico, científico e prático, de discernimento, boa

deliberação e escolha acertada, ou seja, uma educação a longo prazo pautada no habituar-se a fazer boas escolhas. A virtude não vem por envelhecermos, mas se faz em nós num constante agir. Além disso, não basta sermos habituados a fazer o que é correto, o bem para nós e para todos que nos cercam. É preciso que sejamos habituados a amar, ter prazer, sentir-se feliz por fazer o certo. Diz Spinelli (2007, p. 146): “Devemos, assim, ter em mente que desejamos as coisas que concebemos como boas e essas são aquelas nas quais fomos habituados ao longo de nossa vida, as quais aprendemos a amar”. Com isso, salientamos o olhar pontual de nossa pesquisa que pretende sustentar que a criança necessita aprender a ter prazer em agir moralmente de maneira correta e aprender a ter seu desejo orientado para o bem, evitando o excesso ou a falta que são entendidos como vícios.

Enfim, podemos perceber a importância da *phrónesis* na excelência do caráter do homem, bem como, seus pré-requisitos para constituir um homem que sabe discernir bem. No que se refere a experiência, podemos perceber que o bom discernimento acontece ao longo da vida do homem a contar pela infância, afinal, não podemos pular fases, toda etapa no desenvolvimento humano tem seu valor e o resultado final é fruto da boa educação em todas as fases, considerando o indivíduo em sua totalidade, isto é, cultivando a alma e o corpo como convém a um bom cidadão.

## 4 EDUCAÇÃO NA INFÂNCIA NA PERSPECTIVA DAS VIRTUDES

### 4.1 Uma breve consideração sobre a educação na *pólis* grega

A educação destinada às crianças cuidava, primeiramente, da fase antes dos sete anos que se ocupava de jogos educativos e era de responsabilidade da família. A partir dos sete anos de idade a educação era de responsabilidade da *pólis* (cidade-Estado). A luta, a dança e a música faziam parte da vida da criança. A luta tinha a finalidade de prepará-la para obter vitória nas guerras, bem como ter agilidade, firmeza, elegância na postura, força e saúde. A dança cumpria o papel de disciplinar a agitação natural da criança e automaticamente, contribuía para a disciplina moral. A música tinha a função de dar ritmo e harmonia à alma.

Com o tempo este tipo de educação passou a dar espaço à leitura e a escrita. Mais adiante, com uma inovação pedagógica inspirada na educação egípcia, a criança inicialmente teria contato com a matemática através de jogos, não de maneira forçada (CENCI, 2012, p. 18-19), mas para usar uma palavra de nosso tempo “lúdica”. Platão desconhecia essa palavra, mas muito sabia de seu significado positivo na educação. Diz ele *A República* (VII, 537a): “[...] não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficares mais habilitado a descobrir as tendências naturais de cada um”. Esclarece Aristóteles:

Que se deve fazer uso da ginástica é um ponto com o qual se concorda. Até a época da adolescência, só se devem empregar exercícios pouco fatigantes, proibindo às crianças uma alimentação excessiva e todos os trabalhos pesados, a fim de que nada possa prejudicar o seu crescimento. (*A Política* VIII, 1338 b)

De certa maneira a educação infantil atual não está tão distante da educação grega antiga, visto que, consideramos também importante a ginástica, a música, a dança, os jogos, a matemática, a leitura e a escrita, no processo educativo infantil. A diferença está na finalidade. Para que fim a criança é educada? Para ser uma pessoa virtuosa e feliz (concepção platônico-aristotélica) como parte integrante de sua comunidade, ou simplesmente, uma pessoa cumpridora das leis? Eis o detalhe para o qual apontamos nossa pesquisa.

Pensar na proposta de ensino de Aristóteles é pensar, ou melhor, perguntar: qual é o objetivo da vida humana? Como alcançar esse fim? E, podemos chegar à este fim sozinhos? Todas essas questões já foram tratadas separadamente nos capítulos anteriores.

Porém, aqui, trataremos num único contexto sob o pano de fundo da educação pensada para os gregos atenienses, mas aqui repensada com muitos aspectos úteis ao nosso tempo.

## 4.2 A proposta de ensino de Aristóteles

Segundo Cenci (2007, p. 11-12): “A educação moral tem sua fonte originária na *paidéia* grega em sua concepção de educação como processo de construção do ser humano”. No mesmo texto, Cenci ao comentar a obra *Paidéia*, de W. Jaeger, observa que

a singularidade e a importância universal dos gregos no que se refere à educação residem no seu modo de entender o lugar do indivíduo na sociedade e de ser a educação, pela primeira vez, compreendida como um processo de construção consciente. Aristóteles situa-se dentro desta tradição e aprofunda-a, de forma que essa construção consciente do ser do homem é projetada a partir de uma dupla dimensão: ética e política.

Para Aristóteles, o objetivo da vida humana é o bem, a *eudaimonía*, como visto no capítulo I, alcançada através da capacidade, da potencialidade dada por natureza, mais um conjunto de fatores que inclui uma boa educação, bons hábitos, bons exemplos, saber ouvir aos mais sábios, além de necessitar de bens interiores e exteriores. Aristóteles diz:

Demais, em toda espécie de talento ou de arte, há coisas que é preciso conhecer antecipadamente, e hábitos que é preciso contrair, para estar em condições de executar os trabalhos que exigem, assim é evidente que o mesmo deve acontecer com as ações virtuosas. (*A Política* VIII 1337 a).

Sobre a questão da felicidade ser exercida na solidão, diríamos que não podemos alcançar a *eudaimonía* (a felicidade) sozinhos, visto que, a concepção de educação aristotélica é baseada na filosofia prática com dimensões ética (vinculada ao cultivo das virtudes em cada homem, bem como, ao ideal de bem viver) e política (vinculado ao ser que só sobrevive dentro de uma comunidade e no seio familiar) sendo dimensões indissociáveis, “pois sem o cultivo do caráter mediante a prática de hábitos virtuosos seria difícil projetar uma *pólis* orientada ao bem comum”. (CENCI, 2012, p.10)

Explica ainda Cenci:

Se, por um lado, há elementos hoje insustentáveis [na] concepção educativa [de Aristóteles], como a exclusão das mulheres, dos escravos e dos estrangeiros da *pólis* e a avaliação negativa da infância, há outros aspectos que possibilitam uma atualização produtiva. É o caso, dentre outros, da não redução da formação à instrução, do sistema educativo

orientado à educação permanente e integral, de seu caráter público, da justa medida como princípio da ação educativa, da educação como processo ativo, da ideia da imposição de limites ao educando e da necessidade do cultivo de si. (2012, p.10).

Hourdakis (2001, 9) esclarece: “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”. Podemos entender que a preocupação do Estagirita em relação à educação vincula a ética à política sendo a primeira uma parte imprescindível dentro da ciência arquitetônica da política. Segundo Aristóteles (A Política VIII, 1337 a) “Ninguém contestará, pois, que a educação dos jovens deve ser um dos principais objetos de cuidado por parte do legislador”. É o cuidado com o homem moral e político. Conclui Hourdakis:

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*. (2001, p. 13).

Podemos então notar uma considerável importância no processo educativo de Aristóteles não somente para sua época, mas viável ao nosso contexto atual de educação. Ainda vivemos em comunidades regidas por leis, que asseguram um convívio pacífico, ou ao menos deveria assegurar. O problema que nos assombra é a falta de comprometimento de cada indivíduo em relação ao bom funcionamento e da harmonia da sociedade, bem como a falta de investimentos na educação pública. E, não estamos querendo acentuar a falta do cumprimento das leis, muito menos, na criação de novas leis, ou ainda, na criação de leis mais severas. Já dizia Pitágoras “Educai as crianças para que não seja preciso punir os homens”. Ou seja, estamos falando de educação de qualidade para todos e não punição.

Para tanto, estamos buscando auxílio em Aristóteles em sentir-se contente por agir corretamente, num agir coletivamente (cidadãos e Estado) pensando em fazer bem a sua parte para uma sociedade mais justa e feliz. Constata Hourdakis que

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. (2001, p. 28).

Por isso, salientamos que a educação é de interesse de todos, cada qual cumprindo a sua parte no desenvolvimento de um cidadão pleno de suas capacidades morais e intelectuais, família e governantes, num processo contínuo a começar na infância.

### **4.3 A formação do caráter através das emoções**

Como foi visto no capítulo II, o ser humano nasce, cresce e se desenvolve envolto por emoções. Todas as suas experiências são baseadas em prazer ou dor. O que estamos tentando mostrar, é que o ser humano não é apenas um animal racional e social, mas é também um ser desejante e é afetado por paixões, emoções durante toda a sua vida. Sentimentos, bons ou maus, são próprios dos homens. Nascemos com eles e convivemos com eles em toda nossa trajetória de vida, voluntários ou involuntários, intensos ou não. Eles impulsionam o homem a agir, a tomar decisões que muitas vezes resultam em arrependimentos. Porém, não podemos voltar no tempo, há males cometidos que não há reparos, assim como não se vive sem fazer escolhas e tomar decisões. Então, como não errarmos? Parece impossível, pois não somos Deus. Então, como errarmos menos e, talvez, chegarmos à condição de não errarmos mais? Aprendendo a sermos comedidos em nossos atos e isso deve começar desde a infância. “Aliás, isto é evidente; porque a cólera, a vontade e mesmo os desejos se manifestam nas crianças desde os primeiros dias de existência, ao passo que o raciocínio e a inteligência só se mostram naturalmente após um certo desenvolvimento”, diz Aristóteles (*A Política VII, 1334b*).

Mas isso é ainda válido? La Taille esclarece alguns pontos importantes sobre a formação do caráter infantil, na perspectiva da abordagem da psicologia moral contemporânea, recorrendo aos estudos de Piaget:

Para Piaget, na história moral da criança, não haverá apenas dois momentos caracterizados pela ausência ou presença da moral, mas sim estágios, cada um deles caracterizado pela forma como a criança assimila a moral. Os dois momentos das interpretações antigas vão dar lugar a três estágios: anomia, heteronomia e autonomia. A anomia, como seu nome o indica, corresponde à fase do desenvolvimento durante a qual a criança ainda não penetrou no universo moral. (2006, p. 96).

Mais adiante La Taille continua:

Todavia, antes dos 4 anos, em média, as regras derivadas da moral ainda não estão associadas, para a criança, a valores como bem e o mal, o certo e o errado. Seria melhor dizer que se trata de hábitos de conduta: são apenas coisas que se fazem. Por volta dos 4 anos, a criança começa a conceber que há ações que *devem* ou *não devem* ser realizadas com referência a ideia de que as regras apontam para ações que são boas ou más, certas ou erradas. A apreensão da dimensão do dever, do bem e do mal, significa que a moral começa a fazer parte do universo de valores da criança. (2006, p. 97-98).

O próximo estágio é chamado de heteronomia. La Taille segue sua exposição:

A moral heterônoma (ou heteronômica) é definida por dois conjuntos de características, complementares entre si. O primeiro contempla a compreensão das regras, o segundo, a fonte da legitimidade destas. Quanto à compreensão das regras, a criança tende, por um lado, a interpretá-las ao pé da letra e, por outro, a privilegiar as consequências da ação e não a intenção que a motivou. Quanto à fonte da legitimação das regras, a moral heterônoma caracteriza-se pela referência à autoridade. É por essa razão que Piaget também chama essa moral de moral da obediência: moralmente correto é obedecer às regras que foram impostas pelas pessoas reconhecidas como autoridade. (2006, p. 98).

Na teoria de Piaget, o que ele entende por autonomia moral? Continua La Taille:

Por volta dos 8, 9 anos, as concepções infantis a respeito da moral começam a mudar: a criança torna-se moralmente autônoma ou, como seria mais prudente dizer, ela começa a apresentar sinais de autonomia. Do ponto de vista da compreensão das regras e de seu equacionamento, a criança passa a poder julgar a partir de princípios e, assim, libera-se da obediência estrita às regras. [...] do ponto de vista do equacionamento, a intencionalidade que preside as ações passa a ser critério necessário para julgar moralmente. [...] um novo princípio começa a inspirar os juízos: o de igualdade. [...] a presença do princípio da igualdade vai redefinir a fonte da legitimidade moral das regras e dos princípios: essa fonte não será mais a autoridade, mas sim o princípio moral em si, o da igualdade, o da justiça. (2006, p. 98).

Vimos então, que a moralidade acontece desde a infância dentro de seus respectivos estágios, conforme as pesquisas experimentais da Psicologia. Acrescenta La Taille (2006, p. 142): “[...] as relações de cooperação também têm efeitos sobre o ‘querer agir’ moral, sobre o sentimento de obrigatoriedade, sobre o sentimento de vergonha. [...] o valor do merecimento da confiança começa a ter lugar e, logo a vergonha de não ser digno de confiança”. Em outras palavras, tanto Piaget quanto La Taille parecem

corroborar a ideia aristotélica de que a moralidade acontece aos poucos, e que envolve emoções, inteligência, experiência, bons exemplos e socialização de regras formais e informais. É o sentimento de querer ser digno de respeito, de admiração e de confiança que faz o ser humano buscar a moralidade em seus atos.

Referente ao reconhecimento moral da sociedade, conforme Carbonara e Kuiava (2009, p. 66): “A educação moral tem por objetivo inserir um sujeito no contexto de valores socialmente reconhecidos e cujo cultivo se deseja perpetuar”. Ou seja, a educação moral não é imposta e sim contextualizada. A educação do dever passa a ser da moral quando o indivíduo reflete e usa de suas emoções e razão no seu agir. Segundo Hourdakis (2001, p. 50-51): “Se cada um for *feliz (eudaimôn)* e notável pela virtude, resulta que todos em conjunto serão felizes e notáveis e, portanto, o próprio Estado também será”. Em outras palavras, a educação moral começa em cada homem que tem como compromisso social aprender a buscar a felicidade nos fins e meios certos, bons e justos. Em Aristóteles não há uma subjetividade, não há o eu separado, mas sim o eu pertencente e integrado a uma *pólis*.

Carbonara e Kuiava explicam a necessidade da educação moral considerando o paradigma da subjetividade:

A aprendizagem moral é uma aprendizagem para o mundo exterior. Mas, para responder a ele, o sujeito precisa constituir-se subjetivamente e refletir eticamente sobre o seu agir e sobre os valores que lhes são apresentados como reconhecidos. A formação ética se dá no plano da constituição da subjetividade: o fazer-se humano do homem. Não há humanidade trazida naturalmente à vida, o que há por natureza nada mais é que um potencial que se poderá ou não desenvolver. (2009, p. 67).

Aqui voltamos aos conceitos aristotélicos de ato e potência, somos capacitados por natureza com a potencialidade de aperfeiçoar-nos com a experiência, boa educação e bons hábitos. É o mover de corpo e alma em direção ao agir moral.

A moralidade vem acompanhada de razão e sentimentos. Sentimentos é uma das palavras-chave de nossa pesquisa. O educar se faz através dos sentimentos, sejam eles bons ou ruins. A criança respeita seus pais e educadores por admirá-los ou temê-los. Ela se socializa com seus colegas pelo sentimento de amizade. Ela age corretamente porque sabe que o sentimento de vergonha, a perda do mérito caso cometa algo ruim, pode lhe trazer a infelicidade, seus entes queridos não a olhariam mais com admiração. São vários fatores dentre eles os sentimentos, mais a razão que resultam a moralidade. O ser humano

se humaniza através de suas emoções e ações numa eterna caminhada na busca do bem para si e para sua sociedade.

De acordo com Cenci (2012, p. 9): “[...] se o objetivo da vida humana é o bem viver, e se isso só é possível de modo comunitário, haveria então a necessidade de uma preparação esmerada dos indivíduos para tal”. Em outras palavras, uma educação que leva em conta a relação entre as emoções e a razão, não de ordem impositiva (a razão impõe-se sobre as emoções), mas de caráter persuasivo, em que há um diálogo entre as partes onde as emoções são persuadidas pela razão a serem comedidas, pelo simples fato de que, os extremos podem nos acarretar sofrimento. É uma educação que busca o equilíbrio.

Quando tratamos de hábitos de caráter ou formação moral, estamos falando em construção dia após dia, em conhecer seus sentimentos, sensações, sensibilidades, percepções do mundo e saber agir diante de tudo isso da maneira mais acertada.

De acordo com Hermann:

O termo estética proveniente do grego *aísthesis*, significa sensação, sensibilidade, percepção pelos sentidos ou conhecimentos sensível-sensorial. Esse termo aparece vinculado à ética já em Aristóteles, como um elemento decisivo para conduzir a vida, trazendo o papel do sensível para o julgamento moral, que nos ajuda a avaliar e a ponderar cada situação. Assim, desde a tradição grega, a *aísthesis* serve para articular as normas morais com a especificidade de cada situação concreta e refinar nossa capacidade de decidir. (2008, p.18).

Partindo do fato de que nossa capacidade de decidir é refinada pela nossa sensação, sensibilidade e percepção, acreditamos ser importante educar os nossos sentidos, a começar pelo nosso ver com o auxílio da razão. É preciso aprender a ver, segundo Stigger, ao interpretar a Alegoria da Caverna, afirma que

o filósofo descreve homens acorrentados em uma caverna escura, que tomam por mundo verdadeiro o breu do ambiente a que foram aprisionados. Os prisioneiros, incapazes de movimentar a cabeça e, conseqüentemente, verem uns aos outros ou mesmo a si próprios, gastam os dias e as noites a observar sombras de marionetes, que se projetam numa parede em frente a seus olhos, conduzidas por outros homens que se colocam atrás dos prisioneiros. Como os homens acorrentados poderiam aventar a hipótese de que existe um mundo acima da caverna, um mundo exterior, em que as sombras são projetadas por marionetes e as marionetes, por sua vez, são cópias de seres e coisas? Como poderiam desconfiar de que o mundo que tomam por real é falso? Um dia, um dos cativos se liberta e sai da caverna. Olhando para o alto, para o exterior, chega à conclusão de que o mundo que haviam criado para ele, o mundo

da caverna, não passa de ilusão. Livre, descobre que as sombras e as marionetes não são seres reais e que as vozes que ouve na escuridão da caverna não vêm das sombras, mas de outros homens que empunham as marionetes. Por fim, o prisioneiro dá-se conta do engano de sua percepção na vida antiga, quando tomava por realidade o que de fato era aparência. No curso do descobrimento do novo mundo, o prisioneiro distingue a coisa verdadeira daquilo que ele acreditava ser a própria coisa, no estágio anterior. Não foi à penumbra da caverna que o cativo foi arrancado, mas à sua ignorância: até então seu saber era um falso saber. [...] Para Platão, esses homens nasceram cegos e sofriam do pior tipo de cegueira: ignoravam a existência de seres dotados de visão. (2003, p. 104-105).

Assim como os homens acorrentados de Platão não desconfiavam de que poderia existir outra verdade que não a da caverna, a criança, quando não educada para saber ver, ou seja, conhecer e saber lidar com seus sentimentos e percepções do mundo, de certa forma, também é aprisionada.

Aprisionada por seus medos, insegurança, vergonha, culpa, enfim, pelos sentimentos de dor e de estagnação que o mundo, ou melhor, os educadores ou o contexto apresentaram-lhe. As emoções têm um papel determinante na constituição do caráter, da moralidade. Explica Hermann (2008, p. 24): “A emoção atua para que ocorra a ‘percepção’ e se efetive o reconhecimento da verdade. Por isso, a pessoa que age de forma moralmente correta não é impávida, insensível, mas tem que ajustar suas emoções apropriadamente”. Ou seja, é através das emoções que nos sensibilizamos com o outro, nos colocamos no lugar do outro e nos tornamos mais humanos, e justos em nossas ações. Quem não aprende a lidar com seus sentimentos e age por impulso só semeia infelicidade por onde passa. Já advertia Platão, e Aristóteles o segue, sobre o educar pelo brincar, o que podemos entender que o aprender moral pode e deve ser através de sentimentos bons, de respeito mútuo, admiração, zelo, incentivo, cooperação, socialização, verdade, merecimento e justiça.

Referente a justiça, esclarecem Sangalli, Carbonara e Kuiava:

É dever de cada um justificar a sua liberdade, isto é, torná-la justa. Assim, sendo ético e justo, cada um de nós será fiel à humanidade presente na sua pessoa e na pessoa de qualquer outro, coerente e merecedor da dignidade de sua própria vida. (2010, p. 82).

Como pudemos ver no capítulo II, a virtude da justiça é um dos fatores decisivo para o agir moral e o viver bem. Comenta Pegoraro que

o cidadão (e não mais o simples indivíduo), pela prática da justiça, alcança sua causa final e suprema: viver bem. [...] A justiça, como qualidade moral do indivíduo e como virtude da cidadania, é a excelência central e unificadora da existência pessoal e política. A vida ética consiste, portanto, na prática da justiça na comunidade humana. (1995, p. 38).

Eis um ponto que nos remete a importância da ética das virtudes e colabora para mostrar a atualidade e necessidade de reflexão sobre a compreensão do que seja uma virtude e como ela contribui para a boa formação do caráter, bem como, através de ações virtuosas podemos encontrar a felicidade.

Como dissemos na introdução, dentre as três teorias morais que enfatizam: as virtudes; a obrigação; e a imparcialidade, optamos pela primeira por percebermos nela uma motivação moral, e essa motivação são os sentimentos que nos une as pessoas que amamos e ao lugar onde vivemos. Rachels (2006, p.187), justifica a preferência pela teoria ética das virtudes, dizendo: “A ética da virtude é interessante porque fornece uma descrição natural e atrativa da motivação moral. As outras teorias parecem deficientes nesse quesito”.

Rachels (2006, p.187-188), continua demonstrando sua preferência propondo imaginar que estamos hospitalizados. O ambiente hospitalar, a rotina de exames, remédios, horário de visita, tudo isso deixa-nos entediados e tristes, parece que as horas não passam. Um amigo vem nos visitar e sua presença nos alegra, sentimo-nos queridos, essa pessoa se importa conosco, é um amigo verdadeiro para todas as horas, assim como nós se fosse ao contrário à situação iríamos visitá-lo e levar o nosso carinho. Porém, no decorrer da conversa percebemos que não há carinho naquele gesto nem o sentimento de amizade, mas sim o sentimento de cumprimento de um dever, ou seja, essa pessoa veio visitá-lo por obrigação, por ser a coisa certa a fazer e não por sentir-se feliz em poder levar um pouco de carinho e conforto nesse momento delicado. A visita perdeu a graça e nos decepcionamos com essa pessoa.

Em seguida, Rachels comenta este particular modo de ação:

Nós valorizamos a amizade, o amor e o respeito e queremos que nossos relacionamentos com as pessoas sejam baseados na consideração mútua. Agir a partir de um abstrato senso de obrigação ou a partir de um desejo de “fazer a coisa certa” não é a mesma coisa. Não gostaríamos de viver em uma comunidade de pessoas que agem somente a partir desses motivos, nem gostaríamos de ser tal pessoa. (2006, p.188).

Certamente os motivos que levam uma determinada pessoa a agir de determinado modo nem sempre são de domínio público, isto é, não podem ser conhecidos por outra pessoa. As verdadeiras intenções pessoais podem ser disfarçadas, dissimuladas, tornando qualquer relação de convivência numa incógnita. Avaliar se é verdadeiro ou falso o caráter e a intenção de alguém pelo próprio ato praticado não parece revelar algo valioso do ser humano.

Por isso afirma Rachels (2006, p.188): “[...] a teoria da ética que enfatiza apenas a ação correta nunca fornecerá uma descrição completamente satisfatória da vida moral. Para isso, precisamos de uma teoria que enfatize as qualidades pessoais, [...] em outras palavras, uma teoria das virtudes”.

Concordamos com Rachels (2006, p.189), em sua análise sobre o utilitarismo, ao sustentar que é impossível sermos sempre imparciais, visto que, há situações e sentimentos baseados nos nossos relacionamentos familiares e amigáveis, ou seja, “amamos nossos amigos e desejamos fazer coisas para eles que não faríamos para qualquer um [...] parece que o amor da família e dos amigos é uma característica inescapável da boa vida moral. Qualquer teoria que enfatize a imparcialidade terá dificuldades em explicar isso”.

Diante disso, é possível perceber que a teoria das virtudes é a teoria moral que melhor consegue justificar o comportamento de parcialidade em relação aos nossos entes queridos, bem como, o comprometimento de lealdade, justiça e amizade.

#### **4.4 A importância da *phrónesis* e a influência do *ethos***

No capítulo II vimos a natureza da virtude moral e a virtude da *phrónesis*, porém aqui, retomamos tentando mostrar a importância da *phrónesis* no desenvolvimento do virtuoso (continente), trazendo o acrático (incontinente) e o vicioso (concupiscente) para a nossa discussão. Para tanto, cabe mais algumas palavras sobre a influência do *éthos*.

Inicialmente, o *éthos* remete a casa, hábitos, costumes, normas que regem a família. A primeira ideia de moral tem a ver com as crenças da religião doméstica que determinaram os primeiros deveres (COULANGES, 2009, p.108). Saindo do âmbito familiar e religioso, abrangendo mais famílias surge a necessidade de maiores normas, ou seja, leis de caráter ético para a comunidade, então o *éthos* que antes se delimitava à uma família passou a significar um contexto macro originando a palavra *ethiké*. *Ethos* também remete a natureza, a pré-disposição da índole boa ou má que nasce com o indivíduo.

Segundo Vergnières:

Aristóteles é o primeiro filósofo a ter feito do *ethos* um conceito filosófico integral, dando lugar a estudo específico [...] da virtude ética, isto é, da virtude do caráter. O caráter designa uma disposição adquirida, pelo hábito, da parte desejante da alma, intermediária entre a parte vegetativa e a parte racional. O termo *ethos* não foi inventado por Aristóteles; este, ao contrário, o recolhe a partir de uma longa tradição e lhe oferece ainda, em numerosos textos, os diversos sentidos desta tradição. É assim que *ethos* pode significar o temperamento natural de uma espécie animal ou de um indivíduo, mas também a maneira habitual de ser e de se comportar; quanto ao seu plural *ethe*, ele designa os costumes de um indivíduo, de uma espécie, de um povo, de uma cidade. Todas estas significações remetem ao mesmo registro do hábito, sempre que seja possível decidir se este é a manifestação da natureza ou o resultado da educação e do costume. (1998, p. 5).

O *ethos*, então, tem significações diferentes e identificado no grego antigo com grafia e pronúncia diferente, sendo transliterado como *éthos/êthos*. De acordo com Chaui:

*Éthos* significa: costume, uso, hábito [...]. *Êthos* significa: caráter, maneira de ser de uma pessoa, índole, temperamento, disposições naturais de uma pessoa [...]. *Éthos* se refere ao costumeiro; *êthos* se refere ao que se faz ou se é características naturais, próprias de alguém ou de alguma coisa. O *êthos* é tratado pela ética, que estuda as ações e paixões humanas segundo o caráter ou a índole natural dos seres humanos. (2002, p. 501).

Os dois significados de *ethos*, com acento agudo e acento circunflexo, estão presentes no *ethos* de Aristóteles que usa do hábito como uma estratégia pedagógica para moldar o caráter e chegar a excelência moral.

Supomos que se uma criança nasce com seu *ethos* (pré-disposição a índole má), ela terá bem mais dificuldades de habituar-se a fazer o que é correto e corre o risco de tornar-se um futuro vicioso. Ao passo que se a criança nasce com seu *ethos* (pré-disposição a índole boa), ela será mais facilmente, habituada a atos corretos, podendo tornar-se um *acrático* (que às vezes, comete deslizes), ou um virtuoso (que raramente ou nunca comete erros).

O que estamos tentando mostrar é que há mais e menos dificuldades da criança habituar-se ao que é moralmente certo, devido a sua pré-disposição natural. Porém, em todos os casos é o bom hábito que modela o caráter, embora Aristóteles admita que se alguém nascer com uma índole má, iracível, nenhum hábito virtuoso conseguirá modificá-lo. A disposição da alma habituada para o bem é que constitui a virtude, não o

simples hábito da repetição por repetição, mas o hábito refletido, contextualizado pela criança.

Assim como o *ethos* tem sua função na formação do caráter da criança, também a *phrónesis* desempenha um papel importante. Falemos da criança com seu *ethos* mau, já que a criança que nasce com a pré-disposição de ser boa é mais fácil de educar. Para a criança pré-disposta a fazer maldade, ir ao encontro da virtude nos atos, é ir na posição contrária a sua natureza, o que requer uma maior dedicação, esforço e persistência por parte de ambos, educando e educador. Neste processo a *phrónesis* (discernimento) vai opinar nas escolhas dos meios corretos para a criança agir. O problema é que, na falta da excelência moral (pré-disposição de ser bom, agir corretamente), não há uma persistência no agir formando o *acrático* (incontinente ou fraqueza da vontade), ou ainda, quando nem a escolha e nem a ação são acertadas resultando no vicioso (concupiscente).

Explica Aristóteles que

as pessoas incontinentes são propensas, mas não por convicção, a buscar prazeres excessivos e contrários à reta razão, ao passo que as concupiscentes são convictas, porque são a espécie de pessoas cuja constituição as leva a buscá-los. [...] As pessoas concupiscentes [...], não se arrependem, pois se mantêm fiéis à sua escolha, mas qualquer pessoa incontinente é sujeita a arrepender-se. [...] Logo, a incontinência evidentemente não é deficiência moral, embora talvez o seja com algumas restrições, pois a incontinência é contrária à escolha quanto a deficiência moral é conforme à escolha. [...] é a excelência moral, seja ela natural ou produzida pelo hábito, que ensina a opinar corretamente acerca dos pontos de partida na esfera moral. (EN VII 8-9, 1151a).

Notemos que para Aristóteles há uma disposição natural para o bem ou para o mal e a excelência moral é formada pelo hábito bom, correto e justo, então, neste sentido o olhar observador dos educadores vai ajudar a detectar a falta da pré-disposição de ser moderado e reforçar com bons hábitos e bons exemplos. Quando falamos de bons exemplos, queremos dizer que eles começam pelo educador, como esclarece La Taille:

Começamos por lembrar que as crianças são muito observadoras e que não é raro vê-las questionarem os pais e demais educadores a respeito da coerência entre o que eles dizem e fazem. Se fazem tais questionamentos não é apenas porque foram capazes de notar incoerências, mas também e sobretudo porque tais incoerências as inquietam. Essa inquietação provém, por um lado, da vontade de compreender melhor as regras impostas, e, por outro, da vontade de saber se são, de fato, obrigações válidas para todos. É nesse segundo aspecto que se encontra a dimensão da confiança: se a criança percebe que as regras impostas não são seguidas pelos adultos, ela se sente enganada e injustiçada por ser obrigada a segui-las. (2006, p. 113).

Ou seja, não basta cobrar da criança bons hábitos se a postura de quem educa não condiz com a moral, com o correto e o justo, visto que, a criança se espelha na pessoa que com ela convive, admira e respeita. De certa forma e em sintonia com Aristóteles, é agir guiando-se pelo bom exemplo do homem prudente e virtuoso reconhecido socialmente.

Comenta Vergnières (1998, p. 7): “[...] o juízo prático só pode ser apurado, os princípios da ação reta só podem ser descobertos se a faculdade de desejar foi, primeiro, tornada temperante, graças a bons hábitos assumidos desde a infância e entretidos ao longo da vida”. Em outras palavras, a *phrónesis* (discernimento, prudência) só conseguirá desenvolver sua função na criança habituada a ser moderada em seus desejos, em suas escolhas. Independentemente de sua pré-disposição de bondade ou maldade, o caminho é o bom hábito desde a infância.

Em sua análise sobre a possibilidade de aprender e ensinar emoções, Perine (2006, p. 107-108) sintetiza de modo preciso a relação emoção/educação/razão:

Nesse sentido, a educação para as virtudes, tal como Aristóteles a concebe, é uma *educação emocional*, porque o que está em questão não é só o manejo ou a administração da quantidade exata de paixão/emoção que deve entrar na ação, mas é a adequação qualitativa dessas paixões/emoções ao momento certo, ao lugar certo, às pessoas certas e aos objetos certos, o que é obra de um intelecto desejante e de um desejo raciocinante, capaz de transformar as paixões/emoções em disposições morais. Ora, isso se aprende pelo exercício no interior de uma comunidade constituída, na qual as leis, os costumes, a arte, os saberes e os sábios são expressões realizadas do que essa mesma comunidade considera a vida boa para o ser humano.

#### **4.5 O aprender também vem da oralidade**

Na época de Aristóteles poucos eram os que sabiam ler ou se detinham na arte da leitura, o mais comum era ter um encarregado para essa tarefa, ler para os alunos (abastados, jovens do sexo masculino), ou seja, a educação era passada por meio da oralidade. Isso nos remete ao nosso contexto de educação, mais especificamente, à educação infantil, onde as crianças ainda não alfabetizadas são educadas através da oralidade. Diz Ramos (2010, p. 21): “O fato de a criança não ter competência para ler a palavra escrita impõe a necessidade de que os educadores promovam situações que propiciem ao infante interagir com o universo da literatura, por meio da oralização do

texto”. Dado a importância da oralidade, é preciso ter o cuidado com o que é lido, como é lido e para quem é lido.

Hoje temos acesso a um acervo bem grande de livros dedicados a infância, em todos os estágios cognitivos da criança, o que nos possibilita escolher o livro certo para ser lido para a idade certa. Com isso, queremos apontar para a importância das histórias no desenvolvimento psíquico, cognitivo, emocional e moral da criança.

Tomemos por base as lembranças que temos das histórias que nos contaram quando éramos criança. Que influências elas tiveram em nossa vida? Que tipos de medos ou alegrias elas acentuaram? As histórias infantis são canais de ligação direto com o mundo do faz de conta da criança onde se leva informação, processa, contextualiza, cria-se e modifica-se conceitos internos e externos, ou seja, o *Era uma vez ... deixa de ser*, para *vir a ser*.

Desde o aparecimento do homem, seja pelo Big Bang, seja pela argila modelada pelas mãos do Criador, o homem é ator e autor de sua própria história. Sendo, então, personagens inseparáveis, onde há um homem há uma história sendo contada, vivida ou planejada. As histórias são passadas de geração para geração perpetuando fatos, mitos, contos, crenças, valores, enfim, modificando pessoas e modificando-se. Há histórias para educar, divertir, refletir, compreender, fixar, sonhar, ou seja, elas são como barro nas mãos de quem conta ou escreve, podem ser modeladas com diversas finalidades, por conseguinte, quem ouve ou lê, interpreta-as com diferentes significados.

As histórias podem ser ótimos recursos pedagógicos e de formação moral quando bem trabalhadas. Diz Dohme

as histórias podem ir além do encantamento, quando escolhidas, estudadas e preparadas adequadamente, podem ter função de educar. Elas encerram lições de vida, dando contexto a situações, sentimentos e valores que, quando isolados, são difíceis de serem compreendidos pelas crianças. (2000, p. 5).

Segundo Abramovich (1999), as histórias são fundamentais e acompanham o homem em toda a sua trajetória, visto que tem a necessidade de partilhar acontecimentos.

Quando não existia a escrita, o homem contava seus feitos e, não satisfeito, registrava-os com desenhos nas cavernas, era a necessidade de manter viva a história.

Qual criança não gosta de ouvir uma boa história antes de dormir? Quem não gosta de ler um bom livro, um assunto interessante no jornal, revista ou rir de uma piada? A propósito, tudo isso são histórias, elas fazem parte do nosso dia-a-dia. É uma língua

que todos entendem, é a curiosidade de saber o que está acontecendo no mundo, é o acompanhar desenrolar de uma novela, é querer saber como termina um livro, é ouvir um conto e sonhar, fugir e voltar à realidade.

Definitivamente, não há como fugir das histórias e nem como ocultar a importância delas em todo o ciclo do homem.

Dohme (2000) e Coelho (2006) sustentam também que as histórias agregam valores importantes como caráter, raciocínio, imaginação, criatividade, senso crítico e disciplina. Isso ocorre no momento em que a criança identifica-se com os personagens. Em decorrência disso, há de ter-se muito cuidado ao selecionar as histórias a serem contadas levando-se em conta o objetivo proposto, a faixa etária do ouvinte e o interesse.

Diferentemente do tempo de Aristóteles, hoje sabemos que a história contada ou escrita deve ter uma linguagem simples e correta, e, sobretudo, quando o público alvo for criança, é preciso respeitar a sua estrutura cerebral, para que haja a interação do ouvinte com a mensagem.

Para Sisto (2005, p. 22-23), “a qualidade literária é indispensável assim como o diálogo fluido pelas histórias”. Ele diz também que a história se passa dentro da cabeça do ouvinte sendo um estimulador na construção de ideias e saberes.

#### **4.6 Literatura infantil: um exemplo contemporâneo de formação moral**

Segundo Ramos:

A literatura infantil, enquanto gênero literário, é relativamente recente, pois ainda não completou 400 anos. Se considerarmos que a literatura ocidental nasce com Homero, há cerca de 30 séculos, temos que admitir que os textos destinados especialmente às crianças existem há muito pouco tempo. [...] A literatura, desde Aristóteles, um filósofo mais velho do que Jesus Cristo, é definida como a arte construída pela palavra e, com o tempo, essa palavra tende a estar escrita. No entanto, entendemos que ela pode se manifestar também através da oralidade. Desse modo, pertencem à literatura textos orais e escritos que contam ações humanas que aconteceram, mas sempre inventando um pouco, ou ações totalmente inventadas, a partir de algum elemento (da realidade). (2010, p. 11-19).

A isto, concordam e acrescentam Matos e Sorsy (2005, p. 12), as histórias dividem-se em populares, que são próprias da cultura oral, guardadas na memória e contadas às gerações seguintes, e as literárias, que são próprias da cultura escrita. Ao contrário das populares, elas têm um autor que, ao escrever uma história, registra nela seu

estilo literário e pessoal, retratando sua percepção da sociedade e da época. Ambas são diferentes, mas igualmente importantes, pois, ajudam na construção de valores de cada indivíduo.

Segundo Aristóteles (EN X 9, 1179b): “[...] a alma de quem aprende deve primeiro ser cultivada por meio de hábitos que induzam quem aprende a gostar e a desgostar acertadamente, à semelhança da terra que deve nutrir a semente”.

Parece-nos que a literatura infantil pode ser um instrumento de boa formação do hábito, bem como, boa formação do caráter. Assim como a terra deve nutrir a semente, a criança também deve ser nutrida com boas histórias. A terra de má qualidade pode gerar frutos de má qualidade. Na criança acontece o mesmo, o habituar-se bem ou mal, pode definir o seu caráter igualmente.

Trazemos a literatura infantil como um exemplo contemporâneo de formação do caráter através do hábito de boas leituras. Percebemos que as histórias, às vezes, conseguem chegar na criança em lugares que os educadores não conseguem: quando há conflitos familiares com implicações éticas e morais, como a separação dos pais, ou nascimento de mais um membro da família, na morte de um ente querido, na insegurança da adolescência, no combate contra as drogas, nas diferenças raciais, culturais e sociais, diante das guerras, do desequilíbrio ambiental, das questões do poder e limites.

As histórias se passam dentro da cabeça da criança ajudando-a na construção de valores, ideias e saberes. A criança se identifica com os personagens, sente medo, dor, vergonha, tristeza... e, essa identificação leva-a a refletir sobre seus atos, o que já é um grande passo para modificar suas ações.

Segundo Perine (2006, p. 101): “[...] a criança [...] não será capaz de deixar sozinha o nível da irracionalidade para chegar à maturidade humana sem a guia segura da razão já realizada no pai e no educador”. Aqui voltamos nosso olhar para a figura dos pais, dos educadores e dos heróis das histórias. Todos são exemplos para a criança se espelhar, sejam eles bons ou maus exemplos. Na vida adulta continuamos na busca de bons exemplos a serem seguidos, no exemplo de bom juiz nos assuntos éticos, do homem prudente e virtuoso ressaltado por Aristóteles.

Exposto no capítulo II, as emoções (sentimentos) sejam de prazer ou de dor agregam em nós valores éticos, bem como, mencionamos a dificuldade que nós temos de lidar acertadamente, moderadamente em relação as ações que envolvem sentimentos. Devido a esta dificuldade, reforçamos a atenção para que o processo de educação moral comece na infância.

Conforme Aristóteles:

É por isto que devemos desenvolver nossas atividades de uma maneira pré-determinada, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva. (EN II 1, 1103b).

As ações da criança, ou melhor, o habituar-se em ações boas e corretas, o ouvir histórias que a façam refletir sobre certo e errado, bom e mal, justo e injusto, podem contribuir para uma boa formação de caráter. De acordo com Ramos:

O tema da literatura é o ser humano e sua vida, suas relações com o outro, seus conflitos, suas incertezas, seus medos. Em todos os momentos da vida, convivemos com dúvidas e, na infância, pelo intenso processo de adaptação que a criança sofre para se ajustar ao meio social onde vive, a interação com conflitos de personagens ficcionais é ainda mais significativo. [...] [Por exemplo] [...] ‘O patinho feio’, de Andersen, temos a angústia do protagonista por ser diferente de seus ‘irmãos’. [...] Pontualmente, podemos dizer que a literatura fala do autoconhecimento, da identidade, da busca da estabilidade afetiva [...] [e de] temas, que de um modo geral, temos dificuldade para discorrer racionalmente. (2010, p. 21).

Acrescenta Ramos (2010, p. 22): “Cantigas, poesias, histórias escritas, orais, narrativas visuais devem fazer parte do universo da criança, do aluno desde a Educação Infantil”.

#### **4.6.1 A escolha, o estudo preparatório e o ato de ler uma história**

É preciso levar a sério a arte de contar histórias devido a grande influência que as histórias provocam nas crianças e em toda trajetória do homem, lembra Coelho:

Perde-se na noite dos tempos – ou seria madrugada? – a origem da arte de narrar. Fico a pensar no homem primitivo, à entrada da caverna, noite de luar, fogueira acesa para aquecer o corpo. De que falariam entre si? Da faina do dia, caçadas, peixes que pescaram, chuva, sol, contendas, troféus, estrelas distantes que talvez fossem deuses, lendas contadas pelos antepassados. Certamente esse homem primitivo fazia silêncio para ouvir aquele que melhor contasse uma história e haveria de ser o que melhor a revestisse de detalhes, sem fugir ao essencial, o que tivesse mais dons de graça, fantasia, aquele que contasse com emoção – como se estivesse vendo o que sua própria fala evocava na imaginação dos companheiros. (2006, p. 8-9).

A autora considera o ato de contar histórias como uma arte, que pode ser inata ao contador, mas também pode e deve ser desenvolvida pelos que fazem o uso da contação de histórias um instrumento para educar. A isso, Coelho (2006, p.12) acrescenta: “Há quem conte histórias para enfatizar mensagens, transmitir conhecimentos, disciplinar [...]. A história aquieta, serena, prende a atenção, informa, socializa, educa”.

Ao escolher uma história para ser contada, é necessário levar em conta alguns fatores como, respeitar a estrutura cerebral da criança, bem como, o interesse para cada faixa etária. Vejamos o seguinte quadro:

até 3 anos: fase pré-mágica	histórias de bichinhos, brinquedos, objetos, seres da natureza (humanizados), histórias de crianças
3 a 6 anos: fase mágica	histórias de repetição e acumulativas, [...] histórias de fadas
7 anos	histórias de crianças, animais e encantamento, aventuras no ambiente próximo: família, comunidade, histórias de fadas
8 anos	histórias de fadas com enredo mais elaborado, histórias humorísticas
9 anos	histórias de fadas, histórias vinculadas a realidade
10 anos em diante	aventuras, narrativas de viagens, explorações, invenções, fábulas, mitos e lendas

(COELHO, 2006, p.15)

Visto o interesse para cada faixa etária, também é preciso considerar que sentimento a história irá despertar no ouvinte. Para cada sentimento há um tipo de literatura infantil adequada, por exemplo: *Sexta - feira de noite*, de Mário Prata, fala dos sentimentos de duas crianças vivendo a realidade da separação dos pais e o convívio com os namorados dos pais, ou ainda, *Eu vi minha mãe nascer*, de Luís Fernando Emediato, que fala sobre uma mãe que sabendo de sua doença terminal, prepara seu filho para esse dia, lhe dizendo que renascerá da terra como uma planta branca e especial. Enfim, para cada situação há uma história para ser lida para a criança, ajudando-a a lidar com seus sentimentos conflituosos. (ABRAMOVICH, 1999).

Sobre os contos de fadas, Aguiar explica:

Os contos de fadas mantêm uma estrutura fixa. Partem de um problema vinculado à realidade (como estado de penúria, carência afetiva, conflito entre mãe e filho), que desequilibra a tranquilidade inicial. O desenvolvimento é uma busca de soluções, no plano da fantasia, com a introdução de elementos mágicos (fadas, bruxas, anões, duendes, gigantes etc.) A restauração da ordem acontece no desfecho da narrativa, quando há uma volta ao real. Valendo-se desta estrutura, os autores, de um lado, demonstram que aceitam o potencial imaginativo infantil e, de outro, transmitem à criança a ideia de que ela não pode viver indefinidamente no mundo da fantasia, sendo necessário assumir o real, no momento certo. (Aguiar apud Abramovich, 1999, p. 120).

Os contos de fadas são tão importantes que têm sido estudados por psicanalistas, sociólogos, antropólogos e psicólogos. Bettelheim, um desses estudiosos alerta:

Explicar para uma criança por que um conto de fadas é tão cativante para ela, destrói, acima de tudo, o encantamento da história, que depende em grau considerável, de a criança não saber absolutamente por que está maravilhada. E ao lado do confisco deste poder de encantar vai também uma perda do potencial da história em ajudar a criança a lutar por si só e dominar exclusivamente por si só o problema que fez a história estimulante para ela. As interferências adultas, por mais corretas que sejam, roubam da criança a oportunidade de sentir que ela, por sua própria conta, através de repetidas audições e de ruminar acerca da história, enfrentou com êxito uma situação difícil. Nós crescemos, encontramos sentido na vida e segurança em nós mesmos, por termos entendido ou resolvido problemas pessoais por nossa conta, e não por eles terem sido explicados por outros. (apud Abramovich, 1999, p. 121-122).

As histórias conversam com a criança, e nesse diálogo, ela encontra conforto para as suas inquietudes.

Na época de Aristóteles também era reconhecido o valor do uso dos contos e das fábulas na educação das crianças que estendia-se até os cinco anos de idade “Os contos e fábulas que convém fazer-lhes ouvir nesta idade serão o objeto da vigilância dos magistrados encarregados da fiscalização das crianças”, afirma Aristóteles (*Política* VII, 1336a).

Após ter escolhido a história, faz-se necessário estudá-la para melhor contá-la e poder explorar todas as possibilidades de interação entre história, contador e ouvinte. Deve-se procurar identificar na história a sua estrutura, para melhor trabalhá-la: a introdução que nos apresenta o *quando*, *onde* e *quem*. Na sequência, a sucessão dos episódios, os conflitos que surgem e a ação dos personagens formam o *enredo*. O ponto culminante é o *clímax*, e por fim, o *desfecho* da história.

É preciso tomar o cuidado para não tornar a hora do conto em uma lição de moral e ao invés de estimularmos a criança a refletir, damos a nossa reflexão como linha de chegada, quando ao contrário, deveria ser o ponto de partida para as reflexões da criança. “As conclusões pertencem aos ouvintes.” (COELHO, 2006, p. 24)

A respeito de como preparar-se para contar uma história, Abramovich concorda com Coelho e soma a isso:

Para contar uma história [...] é bom saber como se faz. Afinal, nela se descobrem palavras novas, se entra em contato com a música e a sonoridade das frases, dos nomes... Se capta o ritmo, a cadência do conto, fluindo como uma canção [...] Contar histórias é uma arte [...] É ela que equilibra o que é ouvido com o que é sentido [...] Ela é o uso simples e harmônico da voz. Daí que quando se vai ler uma história [...] para a criança, não se pode fazer isso de qualquer jeito, pegando o primeiro volume que se vê na estante... E aí, no decorrer da leitura, demonstrar que não está familiarizado com uma ou outra palavra [...], empacar ao pronunciar o nome dum determinado personagem ou lugar, mostrar que não percebeu o jeito como o autor construiu suas frases e ir dando pausas nos lugares errados, fragmentando um parágrafo porque perdeu o fôlego ou fazendo ponto final quando aquela ideia continuava, deslizando, na página ao lado... Pior ainda, ficar escandalizado com uma determinada fala, ou gaguejar ruborizado porque não esperava encontrar um palavrão, uma palavra desconhecida, uma gíria nova, uma expressão que o adulto-leitor não usa normalmente. (1999, p. 18-20).

Um singelo exemplo de história pode também facilitar a compreensão de conceitos mais elaborados, como descrito abaixo:

### **A história do desejo moderado**

Era uma vez, num mundo bem perto de nós, o mundo dos desejos, havia um desejo que se chamava *Epithymía*.

*Epithymía* era um desejo difícil de lidar, talvez, por ser ainda criança era muito, muito impulsivo, mas não chegava a ser mau, nem bom, apenas uma sensação primária, e ele sempre sentia que faltava algo nele, o que lhe inquietava muito.

A Natureza, mãe de *Epithymía*, muito sábia, resolveu dar-lhe um presente. Ela procurou por toda parte algo especial que ajudasse o seu filho a saber lidar com aqueles impulsos que tiravam-lhe a paz. Depois de muita procura ela encontrou o que desejava e presenteou *Epithymía* com a *Capacidade*.

Bem, ele achou bonito o presente a *Capacidade*, mas não sabia o que fazer com aquilo.

A mãe do desejo, já prevendo isso, contratou um mestre para auxiliar o seu filho a lidar com a *Capacidade*, o mestre chamava-se *Bons Hábitos*.

Agora *Epithymía* estava feliz, ele estava aprendendo a usar a *Capacidade* com intermédio de *Bons Hábitos*, e para completar, ele fizera amizade com a *Proaíresis* e a *Phrónesis*, duas grandes amigas que *Epithymía* poderia ter, mestras na arte de aconselhar e de fazer escolhas certas, a primeira em escolher os fins e a segunda em escolher e calcular os melhores meios ou caminhos para alcançar o fim. Desde então se tornaram amigos inseparáveis.

Depois de muitos anos, *Epithymía* havia crescido, deixou de ser minoridade e passou a ser maioridade. Essa passagem no mundo dos desejos era muito importante, tanto que, eles recebiam um novo nome de presente. Então, na medida em que foi crescendo e se tornando adulto *Epithymía* passou a ser chamado de *Boulesis*.

*Boulesis* estava feliz, pois não tinha mais aquela sensação e irritação que lhe faltava algo, ele não era mais um desejo impulsivo e sim, um desejo moderado, tudo graças a *Capacidade*, *Bons Hábitos* e suas amigas *Proaíresis* e *Phrónesis*, que mesmo nas horas mais difíceis elas estavam ao seu lado aconselhando e ajudando-o a fazer a melhor escolha.

Mais feliz que *Boulesis*, só mesmo sua mãe Natureza, que sentia a emoção verdadeira de ver seu filho bem educado, que sabia discernir e bem deliberar cumprindo com a finalidade última de ser humano racional. Fim.

Através dessa história literária (que no presente caso parte de algo real, ou seja, uma exposição simplificada de uma parte do pensamento de Aristóteles, e agrega detalhes imaginários, cada desejo é único e separado, eles não se fundem) que inventamos com o propósito de aproximar o leitor leigo na ética das virtudes, pudemos apresentar Aristóteles de maneira lúdica. Além de demonstrar que cada história tem uma função, seja transmitir uma mensagem, ensinar algo, ou simplesmente divertir, as histórias, em especial as literárias voltadas para o público infantil, tentam fazer essa interlocução entre a mensagem e a criança, pois usam uma linguagem de fácil acesso.

Sandel também utiliza parte de uma história da literatura infantil “O ursinho Pooh, de A. A. Milne” para simplificar o raciocínio teleológico de Platão e Aristóteles:

O ursinho Pooh senta-se ao pé da árvore, coloca a cabeça entre as patas e começa a pensar. Primeiro pensa: “Esse zumbido significa alguma coisa. Não existiria um zumbido assim, tão insistente, sem um significado qualquer. Se há um zumbido, alguém está zumbindo, e a única razão pela

qual alguém zumbe, que *eu* saiba, é porque é uma abelha.” Ele pensa por mais um bom tempo e diz: “A única razão para ser uma abelha, que *eu* saiba, é fazer mel.” E então ele se levanta e diz: “E a única razão para fazer mel é para que *eu* possa comê-lo.” Então começa a subir na árvore. (2012, p. 237).

Na sequência complementa Sandel: “O raciocínio infantil de Pooh sobre as abelhas é um bom exemplo do raciocínio teleológico”.

Surgiu nas últimas décadas literatura filosófica direcionada para o público infanto-juvenil, especialmente a partir dos trabalhos do filósofo americano Matthew Lipman e sua proposta de *filosofia para criança*. Entre os estudiosos no Brasil que se engajaram na ideia de trabalhar com filosofia para crianças e jovens, e também produção de literatura infantil do tipo “novelas filosóficas” podemos citar, por exemplo, Walter O. Kohan, Sérgio Sardi, entre outros.

Como podemos perceber as histórias podem desempenhar funções diferentes, porém importantes, seja na vida adulta e mais ainda no universo infantil.

#### 4.7 O “melhor” e o “Bem” que desejamos

Palavras de Hesíodo da obra *Os trabalhos e os dias*, citadas por Aristóteles:

“Melhor, e muito, é quem conhece tudo só;  
é bom quem ouve dos que sabem;  
quem não sabe por si nem abre o coração à sapiência  
alheia, este é um homem totalmente inútil.” (EM I 4, 1095b).

Para Aristóteles, o “melhor”, ou seja, o “homem virtuoso”, é aquele que busca a mediania nas paixões e nos atos, todavia, chegar a esse estágio de maturidade nas ações, ou o meio-termo louvável, não é para todos como mostra uma outra passagem na qual evidencia que só mesmo sendo anciões para darem as costas aos encantos de Helena. (EM II 9, 1109b).

O bom, então, leva-nos a crer serem as crianças e os jovens que estejam sendo habituados aos bons hábitos, porém, é importante destacar que, de nada adianta a natureza nos dar a capacidade de receber as virtudes e nós habituá-las ao que é virtuoso, se não sabemos fazer nossas escolhas deliberadamente, ou seja, um homem inútil.

Sobre essa mesma passagem do poema de Hesíodo, Burny et faz uma interpretação destacando o “the *that*” e o “the *because*”:

O contraste aqui, entre ter apenas o conhecimento do “*quê*” e ter ambos “*quê*” e “*porquê*”, bem como, é um contraste entre saber ou acreditar que algo é assim e entender por que isso é assim, e eu poderia supor que Aristóteles cita os versos de Hesíodo com toda a seriedade. O homem que sabe por si mesmo é alguém com o “*porquê*” – em termos de Aristóteles, ele é um homem de sabedoria prática equipado com o entendimento de trabalhar por si mesmo, e o que fazer nas diversas circunstâncias da vida – enquanto aquele que leva ao coração bons conselhos aprende o “*que*” e se torna o tipo de pessoa que pode ter proveito com as lições de Aristóteles. Essas lições são, sem dúvida destinadas a dar a essa pessoa uma compreensão fundamentada do “*porquê*” o que explica e justifica o “*quê*”, que ela já tem ou pode facilmente compreender.<sup>20</sup> (1980, p. 71).

Caso não estejamos equivocados em nossa interpretação, podemos pensar que o “melhor” seria o homem que é conhecedor e praticante do “*quê*” e do “*porquê*”. O “bom” seria aquele que está aprendendo o “*quê*” e o “*porquê*” mas ainda não os pratica na sua totalidade, visto que, conhecer exige tempo e experiência, e para acreditar que nossas ações estão baseadas no que é certo, bom e justo exige maturidade, convicção, discernimento e moderação. Ser moderado talvez seja a parte mais difícil, pois trata-se de sentimentos e esquivar-se dos extremos exige prudência. O “inútil” seria aquele que não tem o conhecimento e nem o busca, ou ainda, aquele que busca o conhecimento, mas não o pratica ou por fraqueza da alma, ou por escolha própria.

Berti também fornece a sua interpretação sobre essa mesma passagem de Hesíodo, e diz o seguinte:

A analogia aqui estabelecida é ainda uma vez entre a filosofia prática e a física, pois é próprio da física partir das coisas mais conhecidas a nós, isto é, do “*quê*”, do dado de fato, para remontar na direção daquelas mais conhecidas em absoluto, isto é, mais inteligíveis, que são os princípios, ou o “*porquê*”. Contudo, bem diferente é o significado que, na filosofia prática, têm o “*quê*” e o “*porquê*”. O primeiro, com efeito, parece consistir na norma, ou seja, na indicação de “*quê*” certa coisa é boa, ou de “*quê*” se deve fazer certa coisa; enquanto o segundo parece ser a justificação da norma, sua fundação racional. O primeiro, portanto, é

---

<sup>20</sup> “The contrast here, between having only ‘the *that*’ and having both ‘the *that*’ and ‘the *because*’ as well, is a contrast between knowing or believing that something is so and understanding why it is so, and I would suppose that Aristotle quotes the Hesiodic verses in all seriousness. The man who knows for himself is someone with ‘the *because*’ – in Aristotle’s terms he is a man of practical wisdom equipped with the understanding to work out for himself what to do in the varied circumstances of life – while the one who takes to heart sound advice learns ‘the *that*’ and becomes the sort of person who can profit from Aristotle’s lectures. These lectures are no doubt designed to give him a reasoned understanding of ‘the *because*’ which explains and justifies ‘the *that*’ which he already has or can easily get hold of.” (Nossa tradução).

princípio para nós, ou coisa mais conhecida para nós, enquanto o segundo é princípio por si, ou coisa mais conhecida em absoluto. (1998, p. 125).

Na sequência Berti esclarece qual seria o mais importante na concepção do Estagirita: O “quê” ou o “porquê”? “Aristóteles, com seu habitual realismo, isto é, com a consciência já manifestada acerca da insuficiência de só conhecer a fim de agir bem, considera mais necessária, para esse fim, uma boa educação, atualizada por meio de bons hábitos, do que um conhecimento exato do porquê.”

Podemos perceber uma aparente divergência referente à importância do porquê nas interpretações de Burny et e Berti, porém, quando se trata de educação (saber, acreditar, entender e agir) ambos concordam que ela é o caminho para tornar-se o “melhor” de Hesíodo.

O “melhor” de Hesíodo ou o “virtuoso” de Aristóteles, poderíamos dizer ser o mesmo que “moderado”, aquele que sabe esquivar-se dos extremos. Isso não garante cem por cento de acerto na ação, mas diminui muito a possibilidade do erro.

Diz Aristóteles:

Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança, desejos, cólera, piedade, e de um modo geral prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e em ambos os casos isto não é bom; mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência. (EM II 6, 1106b).

A criança deveria ser educada através do hábito para agir da melhor maneira. Melhor como filho, aluno, amigo, cidadão, etc. Esse “melhor” significa qualidade de caráter e moderação nas atitudes. Os excessos podem nos ocasionar danos e tristezas e a moderação pode nos levar ao equilíbrio. Agir com moralidade é mais do que um caminho sólido para chegar à felicidade, é a condição *sine qua non* para a felicidade, que é o “bem final, autossuficiente e fim das ações” que todos almejam.

Cabe ressaltar que, além da moralidade começar na infância, ela deve se estender por toda a vida, visto que para Aristóteles ela é uma atividade, um movimento contínuo. Para tanto, acreditamos que a literatura infantil pode contribuir nesses primeiros passos.

Na perspectiva da psicologia moral, La Taille (2006) em seu trabalho conclui que há muitas pesquisas que tratam do desenvolvimento do juízo moral e intelectual nas quais a maioria dos participantes não mostraram ter níveis considerados satisfatórios de autonomia, em outras palavras, há muitos adultos que deveriam desenvolver mais o seu

“saber fazer moral”. Ele afirma que “Por ‘fazer’, entendo a realização da ação moral. E por ‘saber’ entendo as disposições intelectuais que permitem *decidir* o que fazer, como fazer, e o quanto fazer. Ou seja, o ‘saber’ diz respeito ao perceber, ao pensar, ao refletir, ao julgar – logo, diz respeito à razão”. (2006, p. 72).

Diferentemente, Aristóteles distingue o agir (moral) do fazer (técnico), embora enquanto virtudes intelectuais sejam inseparáveis. A relação entre estes dois saberes continua sendo tematizada. Por exemplo, na obra *O Artífice* de Sennett (2012, p. 49) podemos perceber uma preocupação com ambos os saberes (fazer e agir), pois em sua concepção, um complementa o outro. Ele além de defender o “saber fazer” ainda reforça a importância da repetição. Não uma repetição que leve a exaustão, mas que se aproxime da perfeição e mais importante, que leve a reflexão do que errou e onde pode ser melhorado, ou seja, através da repetição (hábito) alcança-se o saber fazer e agir. Sennet critica a educação moderna no que se refere a repetição:

Revisar repetidas vezes uma ação, em contrapartida, permite a autocrítica. A educação moderna evita o aprendizado repetitivo, considerando que pode ser embotador. Temeroso de entediar as crianças, ávido por apresentar estímulos sempre diferentes, o professor esclarecido pode evitar a rotina, mas desse modo impede que as crianças tenham a experiência de estudar a própria prática e modulá-la de dentro para fora. [...] À medida que uma pessoa desenvolve sua capacitação, muda o conteúdo daquilo que ela repete. (2012, p. 49).

Quando falamos em repetição, lembramos da necessidade que a criança tem de ouvir várias vezes a mesma história. Quando uma criança pede para que lhe conte a mesma história outra vez e outra vez é porque ela está assimilando conceitos, internalizando sentimentos e fatos, ou seja, solucionando sozinha seus conflitos. A repetição, seja de uma história, de uma atividade, de bons exemplos, de boa conduta, de bons hábitos quando moderados, norteiam a boa educação. Uma educação que zela pela real compreensão das virtudes.

Falar da real compreensão das virtudes no mundo atual é correr o risco de ser visto como bobo e ultrapassado. Num mundo onde a competitividade, o corpo malhado, as carreiras de jogador de futebol e modelo são motivados pela mídia, onde alguns cidadãos ainda vendem seus votos e alguns políticos desviam verbas públicas, ou alguns cidadãos sonégam impostos, e etc., “agir” moralmente correto é quase que nadar contra a correnteza. Onde está a compreensão do que é virtude? Vejamos o que diz Hooft sobre o valor das virtudes:

Diferentes sociedades enfatizam diferentes virtudes. A nossa sociedade expressa admiração pelos traços de caráter que conduzem ao sucesso em atividades empreendedoras. Consideramos virtuosa a disposição para assumir riscos e competir vigorosamente com os outros nos negócios. Também louvamos esses traços no esporte. [...] Além disso, aquilo que as pessoas consideram virtuoso muda ao longo do tempo. (2013, p. 7).

Em seguida, Hooft vai dizer que virtude também tem a ver com contexto social e dá um exemplo:

Entre si, ladrões de banco provavelmente admiram a valentia ostentada durante os assaltos a bancos e, portanto, pareceria que, embora a atividade seja imoral, teríamos que aceitar que ladrões de banco poderiam descrever-se uns aos outros como possuindo a virtude da valentia. (2013, p. 8).

Continua Hooft:

Pode parecer que os termos que descrevem virtudes são relativos aos grupos sociais nos quais são usados, e não a padrões morais absolutos. Esses tipos de problemas conduzem-nos das nossas intuições correntes acerca do que é certo e errado, e o que é virtuoso ou não, em direção a uma análise racional dessas intuições. Isso quer dizer que eles introduzem-nos à teoria moral.

Este exemplo de Hooft permite mostrar que as virtudes podem ser mal interpretadas quando não se aprende ainda na infância a discernir o certo do errado, o bom do mau e o justo do injusto. É claro que isto também não impede que alguém venha a praticar o mal.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As razões que movem a preferência por determinada teoria ou ponto de vista são diversas e dependem de cada pesquisador. Pode-se escolher uma teoria moral por identificar-se com ela e por acreditar que ela pode fazer a diferença para uma sociedade melhor. Escolhemos a ética das virtudes por acreditarmos que o uso exclusivo da razão, ou a imparcialidade nas ações humanas, distancia o homem de sua natureza, ao passo que o uso da razão em conformidade com os sentimentos e desejos pode ser a receita mais adequada na formação de cidadãos éticos que prezam valores familiares, morais, sociais e políticos. Pessoas que desde a infância se habituam ao certo, bom e justo tem mais chances de serem adultos virtuosos e cumpridores de seus deveres. Temos a preocupação com a educação que proporcione à criança um habituar-se a ser “melhor”, “virtuoso” e buscar o “bem” no seu viver em sociedade.

Consideramos relevante voltar nossos olhos para a ética de Aristóteles por se tratar de uma teoria de “continuidade”, ou seja, o ser humano é trabalhado continuamente na busca de ser virtuoso e *eudaimônico*. Isso leva-nos a repensar não só o conceito de felicidade atual que está ligado, por exemplo, ao imediatismo e ao consumismo, mas inseri-lo no projeto educativo formativo do ser humano. A questão não é “o que devemos fazer?”, quando se trata de virtudes do caráter e a questão é “o que queremos ser?” e “como devemos viver?”.

Como foi visto no primeiro capítulo, o estudo aristotélico da ética pressupõe e ensina o uso de métodos adequados e próprios para os assuntos que tratam “das coisas humanas”. Aristóteles parte do pressuposto de que o homem é um ser político por natureza e viver em sociedade regido por leis e regras de conduta lhe é natural. Contrário a isso é viver no isolamento por ser louco ou por considerar-se um Deus que não necessita dos outros para evoluir. Pensando no homem como um ser político e ético, já que não há vida social sem ética, o homem vive cercado de fins, bens e atividades e também tem sua função própria: o uso racional de suas capacidades em conformidade com as virtudes, já que “viver bem” e “conduzir-se bem” é condição de vida feliz. A identificação de um fim último como o bem supremo, final, autossuficiente e fim das nossas ações é o começo na busca da definição formal do que seja a *eudaimonía*. Ela é definida por Aristóteles como uma certa atividade da alma em conformidade com a excelência perfeita e completa, deixando pouco claro e gerando muitas dúvidas de que

tipo de vida a realizaria. A partir desse resultado, Aristóteles investigou a natureza das virtudes.

Sendo o homem um ser político e ético fica evidente na ética de Aristóteles a importância do hábito, das emoções e das virtudes. Estes temas foram analisados no segundo capítulo. Para o Estagirita as emoções, como uma das partes integrante da alma humana, tem um papel decisivo no desenvolvimento moral do ser humano, por serem eles os sentimentos de dor e prazer que nos impulsionam a agir. São as experiências que temos de dor e prazer que ativam nossas disposições de caráter e nos fazem ser mais, ou menos virtuosos. Aqui o fator hábito contribui e muito para habituarmos nossas disposições emocionais a serem moderadas com o auxílio da virtude intelectual da *phrónesis*, que tem por prioridade encontrar os melhores meios para atingirmos por escolha deliberada (*proaíresis*) o que desejamos. As capacidades são dadas ao homem pela natureza, mas o seu bom uso envolve o raciocinar, não puro e simplesmente uma razão teórica, mas também um raciocinar prático, obtido em suas experiências vividas através do hábito na sociedade (*pólis*), ou seja, ações que envolvem uma sabedoria prática ou prudência (*phrónesis*) e também a parte irracional da alma (emoções).

Do habituar-se a agir bem, certo e justo, resultam as virtudes morais, ou seja, o homem virtuoso. A ética das virtudes mostra um caminho a ser percorrido pelo homem que tem como fim (*télos*) a felicidade (*eudaimonía*), o difícil é saber o que é felicidade (a vida dos prazeres, a vida política, ou a vida contemplativa). Se na época de Aristóteles já era difícil dizer o que era a felicidade, maior é a dificuldade hoje num mundo que oferece tantos recursos, opções, facilidades, estratégias e, principalmente, apelos da mídia vendendo ilusões de felicidade. Talvez, por haver divergências na concepção do que seja a felicidade, seja importante um resgate das virtudes, assim como compreender a função do hábito.

No terceiro e último capítulo, tratamos da educação na infância na perspectiva das virtudes, trazendo como enfoque a formação do caráter através das emoções e do hábito. Foi possível perceber não somente a importância das emoções, bem como, a influência do hábito virtuoso arraigado na comunidade (*ethos*) como uma prática pedagógica para moldar o caráter e chegar a excelência moral de cada cidadão. Apesar de Aristóteles não dedicar diretamente sua teoria das virtudes para as crianças, isso não nos impediu de direcionarmos nossos olhares para a educação infantil, em que a educação moral, de acordo com o Estagirita, se estende por toda vida do homem, a começar na infância.

Diante disso, usamos a literatura infantil como um exemplo contemporâneo, de como as histórias podem servirem de ponte de ligação entre a criança e a ética.

Voltando a *eudaimonía*, apesar de não ser o tema central em nossa pesquisa, ela, a felicidade, está presente em todo o nosso trabalho, pois ela é também o resultado do bem agir (*eupraxía*). Diferente de outras teorias, a das virtudes nos pareceu ser mais acessível e familiar por tratar da felicidade como algo que buscamos em nossas ações. Ela é possível e é para os mortais, e mais, não é um estado de espírito ou passividade, mas fruto da moralidade dia após dia. Um ato contínuo no mover-se a ser feliz, tarefa não muito fácil e, portanto, o quanto antes nos habituarmos a buscar a felicidade acertadamente pela prática das virtudes, desde a infância, facilita o aprendizado, pois dispomos de mais tempo e mais experiências. Aristóteles parece reconhecer isso, pois em algumas passagens da EN ele se refere à infância como o início da formação moral.

O Estagirita parece também concordar que a busca e realização da *eudaimonía* é uma tarefa árdua. O próprio viver na bondade, ser um homem bom é difícil e que viver uma vida virtuosa exige esforço e aprendizado e não pode ser confundida como uma ocupação de divertimento. Viver bem e conduzir-se bem implica a aquisição de virtudes intelectuais via ensino-aprendizagem e das virtudes morais pelo hábito de praticar atos bons e justos. Tudo isso sem esquecer de que são necessários bens exteriores que funcionam como pré-requisitos e condições instrumentais para ser feliz, acompanhado também de um pouco de sorte.

O resultado alcançado pode ser interpretado como uma espécie de “segunda natureza” que conduz o homem virtuoso a escolher e decidir suas ações de acordo com a reta razão, sem deixar de ser um ser desejante que vive na busca do prazer moderado e adequado conforme a atividade correspondente e evita o sofrimento.

Talvez, dito assim, parece ser uma teoria bem longe de ser praticável por toda e qualquer pessoa durante toda a vida. Porém, se levarmos em conta o amor que sentimos por nossa família e pessoas bem próximas a nós, poderemos perceber que vale a pena esforçar-se para viver bem e conduzir-se bem. Os sentimentos, as emoções, as virtudes e o desejo de querer ver essas pessoas felizes, bem como, o desejo de dar às nossas crianças, filhos, sobrinhos, afilhados, netos, etc., uma sociedade mais justa, bondosa, solidária. Comprometida com uma educação que preza valores éticos, ao invés do incentivo ao consumismo imediato, nos aproxima dessa teoria das virtudes que tem como fim a felicidade, não só de uma pessoa, mas de todos a sua volta e de toda a sociedade em que convive.

Saber conviver envolve a prática de muitas virtudes: o aprender a respeitar, a esperar sua vez, a tolerar, compreender, saber ouvir, se expressar, trabalhar em equipe, refletir antes de agir, amar, perdoar, cultivar amizades, cumprir deveres e usufruir de seus direitos. E, tudo isto começa na infância e se estende por toda vida, ou ao menos deveria se estender, visto que, não nascemos seres sociais, mas nos tornamos sociais com a prática, pelo hábito, obviamente acompanhado de razão.

A espécie humana quando bebê é extremamente egoísta, quer a atenção exclusivamente para si. Com o tempo, já criança ela percebe que não adianta mais chorar pois seu choro (de barda) não engana mais seu educador, é hora de aprender a esperar pois o mundo não gira só ao seu redor. A criança vai crescendo e aprende que para poder pegar o brinquedo do coleguinha terá que permitir que peguem também o seu. É chegada a hora de aprender a emprestar, dividir suas coisas, não dar tapa, ou morder, ou empurrar os colegas se quiser ter amigos para brincar. Os sentimentos de justiça e amizade (virtudes) são os primeiros a persuadirem a criança a agir corretamente, visto que, ela descobre que ter amigos é bom, mas para não perdê-los é preciso ser justo com eles e eles serão com ela. É a socialização começando por relações amistosas.

A criança não nasce racista nem preconceituosa, ela brinca com outras crianças sem fazer distinção, mas são seus educadores que dão nomes diferentes, por exemplo, “o negrinho”, “o doentinho”, e vão aos poucos contaminando o caráter da criança. O adulto de hoje é, na grande maioria, o resultado da educação que teve.

Não há uma fórmula mágica que garanta a educação que sonhamos para as nossas crianças. Se houvesse, estaríamos produzindo “robozinhos” e não pessoas autônomas e portadoras de sentimentos valorativos. Não queremos uma educação “formadora”, no sentido de se colocar numa forma e sair todos iguais e os que não se encaixam são excluídos da sociedade.

Nossa pesquisa apenas procurou contribuir para com os educadores em geral, para uma auto reflexão de seus conceitos éticos de virtude, correção, justiça, bom, bem, felicidade e educação. Assim como ressaltar a influência do bom hábito na formação do bom caráter. Para quem trabalha com educação infantil, além de reavaliar esses conceitos, o uso da literatura infantil pode contribuir muito na formação do caráter das crianças, mas, sobretudo, das que não tem em casa bons exemplos para se espelharem, os heróis das histórias podem ajudar quando o sentido de herói está distorcido na criança. Por exemplo: o filho cujo o pai bate na mãe, provavelmente, crescerá achando que isso é normal fazer com quem lhe contraria. E tantos outros exemplos tão reais em nossas salas

de aula. Quando o último recurso de moralidade é a escola, cabe ao professor, de maneira lúdica, com a história certa para o problema certo, socorrer uma “arvorezinha” que está crescendo torta. Isso é o que tentamos destacar no último capítulo à luz da abordagem aristotélica.

Sabemos que cada vez mais a sociedade incube ao professor mais tarefas e que a passos lentos vai reconhecendo seu valor. O salário é baixo, as condições de trabalho são precárias, o governo “obriga” a inclusão na escola, mas poucas são as escolas que estão preparadas para receber estes alunos, quando o trajeto deveria ser outro, primeiro, estruturar todas as escolas e capacitar todos os professores, para depois receber estes alunos adequadamente.

Além disto, a própria sociedade desvaloriza a profissão de professor, basta ver no semblante das pessoas quando respondemos “somos professores” e a diferença se respondermos “somos médicos, advogados, engenheiros...”. Será que as pessoas esquecem que para chegar a ser médico ele precisou de professores? E se ele for um excelente médico é em grande parte por ter tido excelentes professores? Aristóteles nos lembra ao comparar a necessidade da prática de ações virtuosas para nos tornarmos bons como na prática de atividades técnicas para sermos bons profissionais, dizendo: “Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as suas profissões.” (EN II 1, 1103b).

Ser professor é mais que uma profissão. No começo é uma paixão e depois se torna um amor maduro e incondicional, principalmente, na educação infantil onde tudo começa. O bom professor semeia o gosto pela leitura, o prazer em aprender cada vez mais, abre horizontes, indica o norte. O bom professor é aquele que ama o que faz, ama ensinar, mas também ama aprender com seus alunos. Fala e também ouve. Não trata todos iguais, pois eles não são todos iguais, cada um tem o seu ritmo de aprender e para cada dificuldade há uma estratégia pedagógica diferente, pois o que da certo para um aluno, nem sempre funciona com os demais. Mas isso, acreditamos ser assunto para um próximo estudo.

Enfim, ser educador envolve sentimentos, razão e partir da percepção certa, com objetivos claramente conhecidos, com um caráter firme e imutável para o bem, seguro de que deve agir como convém, identificando o meio termo com a ajuda da reta razão para definir e efetivar o bem agir.

Ser criança é estar em volto mais com sentimentos do que com razão, mas sozinha, sem a ajuda racional de um adulto, ela não consegue controlar o desejo e chegar

ao meio termo desejando moderadamente e, assim, praticar uma ação adequadamente. Ela precisa de bons exemplos, sábios conselhos, e bons hábitos e nisso, por exemplo, a figura do professor e a boa educação com instrumentos como a literatura infantil pode auxiliar.

## 6 REFERÊNCIAS

### Obras:

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*: tratado da virtude moral. Trad., notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Política*. Trad. de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

\_\_\_\_\_. *Da Alma*. Trad. de Edson Bini. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

PLATÃO. *A república de Platão*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

### Comentários e material consultado:

ABRAMOVICH, Fanny. *Literatura infantil*: gostosuras e bobices. 5. ed. São Paulo: Scipione, 1999.

ACKRILL, J. L. Sobre a eudaimonia em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco, (org). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 103-125.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Perfil de Aristóteles*. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

Blackburn, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Trad. de Desidério Murcho...et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BONJOUR, Laurence. BAKER, Ann. A ética da virtude: a moralidade depende de traços de caráter. In: BONJOUR, Laurence. BAKER, Ann. *Filosofia; textos fundamentais comentados*. 2.ed. Porto Alegre: 2010. p.480.

BROADIE, Sarah. *Aristotle and beyond*: essays on metaphysics and ethics. New York: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.

BURNYEAT, M. F. Aristotle on learning to be good. In: *Essays on Aristotle's ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, p. 69-92.

CARBONARA, Vanderlei; KUIAVA, Evaldo Antonio; SANGALLI, Idalgo José. Considerações sobre a aprendizagem da ética a partir de uma leitura hermenêutica da

phronesis aristotélica. In: NOVAIS, José Luís Correa. *Filosofia e seu ensino: desafios emergentes*. Porto Alegre: Sulina, 2010.

CARBONARA, Vanderlei; KUIAVA, Evaldo Antonio. Sobre docência, diálogo e a formação ética. In: CEPPAS, Fillipe; OLIVEIRA, Paula Ramos; SARDI, Sérgio Augusto (Orgs). *Ensino de filosofia, formação e emancipação*. São Paulo: Editora Alínea, 2009.

CARVALHO, Helder Buenos Aires. *A phrónesis aristotélica: breve comparação das leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur*. São Paulo: Hypnos, 2011, n 27, 2 semestre, p. 260-283.

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

\_\_\_\_\_. *Aristóteles e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COELHO, Betty. *Contar histórias: uma arte sem idade*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2006.

COELHO, Nelly Novais. *A literatura infantil: história, teoria, análise: das origens orientais ao Brasil de hoje*. 2. ed. São Paulo: Quíron/Global, 1982.

CONTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Trad. do francês: Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 1996.

COOPER, John M. A comunidade política e o bem supremo. In: ZINGANO, Marco, (org). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 439-492.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009.

DOHME, Vânia D'Angelo. *Técnicas de contar histórias*. 8. ed. São Paulo: Informal, 2000.

FONSECA, Cássio M. *A ética de Nicômaco*. 2. ed. São Paulo: Atena, 1944.

GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean Yves. *L'éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970. 3 v.

HARDIE, W. F. R. O bem final na ética de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco, (org). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 42-64.

HERMANN, Nadja. Ética: a aprendizagem da arte de viver. *Revista educação e sociedade*. Campinas. vol.29, n.102, jan. / abr. 2008, p. 15-32.

HOBUSS, João, org. *Ética das virtudes*. Florianópolis: UFSC, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2002.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOOFT, Stan van. *Ética da virtude*. Trad. de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a educação*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- HUTCHINSON, D. S. O testamento de Aristóteles. In: BARNES, Jonathan, (org). *Aristóteles*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- IRWIN, Terence. *Nicomachean ethics / Aristotle: translated, with introduction, notes, and glossary by Terence Irwin*. 2nd ed. United States of America: Hackett Publishing Company, Inc, 1999.
- \_\_\_\_\_. A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, Marco, (org). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 208-244.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Trad. do Alemão: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Paideia*. Trad. de Artur M. Parreira. Lisboa: Editorial Aster, 1969.
- JOLIBERT, Josette. *Formando crianças leitores*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- KOHAN, Walter Omar. *O que você precisa saber sobre filosofia para crianças*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- KRAUT, Richard. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIPMAN, Matthew. *A filosofia na sala de aula*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia vai a escola*. São Paulo: Summus, 1990.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética*. 3ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- MATOS, Gislayne Avelar; SORSY, Inno. *O ofício do contador de histórias*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NODARI, Paulo César. *Sobre ética: Aristóteles, Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PERINI, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nas origens da ética ocidental: Ética a Nicômaco*. Síntese Nova Fase, n. 25, p.21-38, 1982.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo: UPF, 2004.

RABUSKE, Edvino A. O método da ética aristotélica. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme, (orgs). *Filosofia, Lógica e existência*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, p.67-78.

RACHELS, James. Os elementos da filosofia moral. Trad. De Roberto Cavallari Filho. São Paulo: Manole, 2006.

RAMOS, Flávia Brocchetto. *Literatura infantil: de ponto ao ponto*. Curitiba: CRV, 2010.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, p.405. v. II.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990. V. I.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2008.

ROSS, David. *Aristóteles*. Trad. de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Trad. de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANGALLI, Idalgo José; STEFANI, Jaqueline. Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélica. *Conjectura: revista de filosofia e educação*. Caxias do Sul. v.17, n. 3, set. / dez. 2012, p.49-68.

SARDI, Sérgio Augusto. *Ula: brincando de pensar*. 5. ed. RJ: Vozes, 2011.

SENNETT, Richard. *O artífice*. Trad. De Clóvis Marques. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SISTO, Celso. *Textos e pretextos sobre a arte de contar histórias*. 2. ed. Curitiba: Positivo, 2005.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência: ensaio sobre ética*. Trad. do alemão: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 1996.

- SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Unisinos/ANPOF, 2007.
- STIGGER, Verônica Antonine. *Narrativas verbais e visuais-Leituras refletidas*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.
- TAILLE, Yves da La. *Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Uma escola dos sonhos: as dimensões intelectual e afetiva da ação moral*. In Revista Educação. São Paulo: Editora Segmento, v.7, n.75, julho 2003.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.
- WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Platão e Aristóteles: o fascínio da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.