

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Anderson de Araujo Felix

A educação para a *eudaimonia*
Um estudo sobre os livros VII e VIII da *Política* de Aristóteles

Mestrado em Filosofia

São Paulo
2021

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Anderson de Araujo Felix

A educação para a *eudaimonia*
Um estudo sobre os livros VII e VIII da *Política* de Aristóteles

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

São Paulo
2021

Banca examinadora

À Sandra e ao Tarik, meus amores.

Agradecimentos

Em primeiro lugar aos meus pais Justino e Creuza, e às minhas irmãs Andrea e Adriana, pelo apoio desde sempre.

Ao Prof. Marcelo Perine por me orientar desde a Iniciação Científica, pelo constante apoio e incentivo que permitiram a conclusão desta dissertação.

Aos Profs. Bruno Conte e José Romera Valverde por participarem da Banca de Exame de Qualificação.

À Patricia M. Mesquita pela amizade desde os primeiros dias de aula na PUC-SP, pelo apoio e leitura crítica da primeira versão desta dissertação.

Ao Eder pela amizade, por ler este trabalho e pelas conversas filosóficas.

Finalmente, à Sandra e ao Tarik por todo amor e carinho.

Resumo

FELIX, Anderson. *A educação para a eudaimonia: um estudo sobre os livros VII e VIII da Política de Aristóteles*. 2021. 82fls. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

Esta dissertação tem como objetivo estudar a concepção de educação aristotélica nos livros VII e VIII da *Política*. Aristóteles explica, no começo do livro VII, que só é possível começar a discussão sobre o melhor regime se antes respondermos qual é a melhor vida. De fato, a melhor vida é identificada com a vida virtuosa capaz de atingir a *eudaimonia* (felicidade). Assim, ele passa a apresentar os detalhes dessa educação que visa atingir a parte mais elevada da alma, a parte racional, por meio da qual é possível adquirir as virtudes necessárias para a melhor vida na cidade. Portanto, o estudo da educação em Aristóteles pode esclarecer aspectos de sua filosofia prática, notadamente o tema da aquisição das virtudes e da felicidade. A fim de compreender os detalhes dessa educação e as suas implicações, dividimos esta pesquisa em três partes que correspondem aos três capítulos desta dissertação. Primeiramente, trata-se dos sentidos de *eudaimonia*, que será introdutório ao estudo dos livros da *Política*. Em seguida, trata-se de estudar o livro VII em vista de encontrar o fundamento dessa educação. Finalmente, trata-se de estudar o livro VII para entender o escopo e o resultado que a educação aristotélica pretende alcançar.

Palavras-chave: educação aristotélica; felicidade; virtudes; ócio.

Abstract

This dissertation aims to study the conception of Aristotelian education in books VII and VIII of the *Politics*. Aristotle explains, at the beginning of book VII, that it is only possible to start the discussion about the best political regime if we first answer what is the best life. In fact, the best life is identified with the virtuous life capable of attaining *eudaimonia* (happiness). Then, he goes on to present the details of this education that aims to reach the highest part of the soul, the rational part, through which it is possible to acquire the necessary virtues for the best life in the city. Therefore, the study of education in Aristotle can clarify aspects of his practical philosophy, notably the theme of the acquisition of virtues and happiness. To understand the details of this education and its implications, we divided this research into three parts that correspond to the three chapters of this dissertation. First, it deals with the meanings of *eudaimonia*, which will be an introduction to the study of *Politics* books. Then, it is a question of studying book VII to find the foundation of this education. Finally, it is about studying book VII to understand the scope and the result that the Aristotelian education intends to achieve.

Keywords: aristotelian education; happiness; virtues; leisure.

Sumário

Introdução	10
1. A política é a ciência arquitetônica das ciências práticas	13
2. A <i>Política</i> é uma análise conceitual da <i>polis</i>	15
 Capítulo I: Os sentidos de <i>eudaimonia</i> em Aristóteles segundo Éric Weil	20
1. Introdução	20
2. <i>Eudaimonia</i> , o nome do bem	22
3. A <i>eudaimonia</i> , os prazeres e as virtudes	24
4. <i>Eudaimonia</i> , educação e <i>polis</i>	26
 Capítulo II: Os fundamentos da educação para o melhor regime político	33
1. A estrutura do livro VII	33
1.1 Os capítulos 1 a 3: introdução ao melhor regime	33
1.2 Os capítulos 4 a 12: os materiais e as condições para o melhor regime	35
1.3 Os capítulos 13 a 17: o melhor regime e a educação	37
2. A educação como meio para o alcance da <i>eudaimonia</i>	38
3. O objetivo da educação é a paz, o ócio e as ações nobres	44
4. A educação harmoniza os hábitos e a razão ao melhor fim	54
 Capítulo III: O escopo da educação para o melhor regime político	61
1. Estrutura do livro VIII	61
1.1 O capítulo 1: a educação é necessária e deve ser comum a todos os cidadãos	61

1.2 Os capítulos 2 a 7: o conteúdo e a forma da educação	62
2. O contexto da “educação cívica”	64
3. As artes liberais: a educação musical em relação às outras disciplinas	66
3.1. Por que a música é superior aos outros estudos liberais	70
4. As funções da <i>musiké</i> : jogo (lúdica), educação (ética) e ócio (felicidade)	71
Considerações finais: em busca da <i>eudaimonia</i>	76
Bibliografia	79

Introdução

A *Política* de Aristóteles não recebeu um comentário grego e, provavelmente, não foi traduzida para o árabe, caminho de muitas obras gregas antigas antes de chegarem ao ocidente latino. Possivelmente a primeira tradução da *Política* foi feita diretamente para o latim pelo frade dominicano Guilherme de Moerbeke (1215/35-1286) em duas etapas: na primeira traduziu os livros I e II, este até o capítulo 11, antes de 1260 (a *translatio imperfecta*) e, na segunda, traduziu toda a *Política* em 1265 (a *translatio completa*). Além da curiosidade de ser o único texto traduzido duas vezes por ele, chama atenção o fato de não traduzir, mas transliterar os principais termos relacionados à *polis* (*politica, politicum, politico, politici, politeuma, politias, politicam, politizare* etc.) e às formas de governo (*democratia, oligarchia, tirania, aristocracia*), o que sugere que até aquele momento não existia um vocabulário latino apropriado para exprimir os termos políticos aristotélicos¹.

Desde essa primeira tradução o tratado é visto como inacabado e acidentado, principalmente pelo estado do texto que chegou até nós. Contudo, essa edição possibilitou a recepção contínua da *Política* no ocidente a partir do século XIII, as sucessivas edições críticas, traduções e comentários, assim como suscitou o problema da coerência interna de seus livros, ou seja, a dificuldade de concebê-los como um todo ordenado, algo apontado pelo tradutor latino e discutido posteriormente, sobretudo no século XIX. A raiz do problema estaria, principalmente, na relação dos livros IV-V-VI com os livros VII-VIII: o primeiro grupo de livros exibiria um chamado

¹ Ver MARTINS, José A. “Sobre as origens do vocabulário político medieval”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 34, n. 3, pp. 51-68, Marília, 2011, aqui pp. 52-55. O autor sustenta que “a recepção da *Política* de Aristóteles não foi um ato passivo, como uma descoberta inesperada, mas a busca de um texto necessário para a compreensão da filosofia prática de Aristóteles [conhecida pelas traduções da *Ética a Nicômaco*]. Dessa maneira, a recepção do texto político aristotélico é fruto de um esforço teórico em conhecer a filosofia prática de modo completo” (p. 58).

“empirismo aristotélico”, enquanto o segundo, na busca pela “melhor *polis*”, pertenceria a um projeto platônico. Dessa forma, o problema filológico da coerência entre os temas transformou-se no da arquitetura conceitual do tratado.

Duas grandes escolas de interpretação nascem no final do século XIX, cujos expoentes são Franz Susemihl e William L. Newman, das quais ainda somos herdeiros. Ambas as famílias de leituras partem da multiplicidade de análises empreendidas por Aristóteles na *Política* para afirmar, no caso de Susemihl, que o filósofo tinha em mente um plano claro e o desenvolve em várias etapas, cujas pesquisas se materializam nos oito livros. Ao contrário, Newman defende que Aristóteles não tinha um plano preconcebido, mas um objetivo a ser alcançado em sua obra. Segundo essa interpretação, os livros da *Política* seriam os diferentes caminhos para chegarem ao mesmo destino. Um dos pressupostos dessas leituras é a identificação e avaliação de um “sistema” na obra de Aristóteles que direcionou os filólogos na procura pela melhor classificação dos livros desse tratado².

Os vários pontos de vista adotados por Aristóteles na *Política*, o uso que ele faz da história, e de outras ciências, antecedentes das que hoje chamamos sociologia, antropologia, economia, psicologia, politologia, ciência constitucional, urbanismo, mas também as matemáticas, a biologia etc., ainda desperta o fascínio do leitor moderno que encontra dificuldades em classificar o tratado. A quantidade surpreendente de conhecimento exibido na *Política* pode ser compreendida no contexto das novas condições históricas da época de Aristóteles, nas quais a legitimidade do poder encontra-se numa dinastia e não mais no corpo de cidadãos de uma cidade. Um dos objetivos desse tratado é reordenar os papéis dos atores políticos em comparação aos que tinham nos predecessores de Aristóteles, no qual o legislador assume uma posição central na política. O filósofo está preocupado com a formação

² Ver GREGÓRIO, Francesco. “Les Politiques au XIXe siècle”. In: Thouard, D. (Ed.) *Aristote ou XIXe siècle*. Les Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 125-140, aqui pp. 128-130.

do legislador, a quem a *Política* se dirige, e ele atua, portanto, como um conselheiro do legislador nas discussões sobre a reforma da cidade, sem a pretensão de governá-la.

De alguma maneira, a *polis* e o legislador são tematizados nas obras éticas e na *Constituição de Atenas*. Assim, observando as teses sobre esses assuntos em diferentes textos do *Corpus Aristotelicum* é legítimo perguntar se existe algo que possa ser chamado de “filosofia política” em Aristóteles e, em caso afirmativo, qual seria o seu sentido. Pierre Pellegrin, em seu artigo *Aristotle’s Politics*³, estabelece alguns fundamentos que reorientam a compreensão do pensamento político aristotélico, confrontando certas interpretações historicamente assentadas, tais como aquelas que veem Aristóteles como um realista com o papel de corrigir os excessos utópicos de Platão. De acordo com esse intérprete, se existe uma filosofia política em Aristóteles, só é possível conhecê-la quando se admite que a sua composição é baseada numa análise tanto “objetiva” quanto “prescritiva” da realidade política de sua época. A análise objetiva, explica ele, compreende os textos em que Aristóteles avalia a realidade histórica e social da *polis* na qual ele está inserido, enquanto a análise prescritiva são os escritos que indicam o que fazer para ajudar a cidade a atingir o seu objetivo. A coexistência dessas análises por vezes é entendida - pelo menos desde o século XVI - como evidências de contradição no pensamento político de Aristóteles e motivaram a reordenação dos livros da *Política*. Porém, segundo Pellegrin, essa coexistência é na verdade expressão de uma complementaridade do programa de pesquisa aristotélico, que busca um conhecimento racional específico sobre o “bem humano”, tanto individual (objeto da ética) quanto coletivo (objeto da política). Além disso, aponta o estudioso, dois fatores influenciam essas análises: primeiro, a

³ PELLEGRIN, Pierre. “Aristotle’s Politics”. In: Shields, Christopher (Ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 558-586.

concepção de conhecimento e de filosofia do próprio Aristóteles, e, segundo, as características específicas do período histórico decisivo em que ele está vivendo⁴.

Consideremos esses aspectos da leitura de Pellegrin para situarmos a *Política* no pensamento de Aristóteles, bem como esclarecer algumas noções-chave para o estudo dessa obra. Com esta introdução também pretendemos descrever o problema filosófico que esta dissertação pretende abordar.

1. A política é a ciência arquitetônica das ciências práticas

Uma das diferenças entre Platão e Aristóteles é a concepção de “ciência política”, mais precisamente a autonomia que cada um confere a essa ciência. Em Platão não há propriamente uma ciência política, conforme aprendemos na *República*, uma vez que só há *uma ciência* que engloba tudo, a “dialética”. Como o único a dominar os princípios gerais do conhecimento é o dialético, vale dizer, o filósofo, então ele será o legislador e o governador de uma boa cidade⁵. Ao contrário, Aristóteles divide o conhecimento em domínios teóricos e práticos e atribui diferentes aspectos desses domínios a diferentes ciências. No caso das “ciências práticas”, elas assumem aspectos do domínio teórico juntamente com o que ele chama de “assuntos humanos”, que lidam com objetos contingentes dependentes da vontade humana e, por isso mesmo, expõem uma racionalidade própria. Pellegrin exemplifica esse conhecimento através da distinção aristotélica entre o “excelente teórico”, que possui sabedoria (*sophía*), e o “excelente prático”, que possui “prudência” (*phronêsis*),

⁴ Cf. PELLEGRIN, Pierre. op. cit., pp. 558-560.

⁵ Ver, por exemplo, *República* 473d: “A não ser, prosseguir, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, ainda, segundo penso, os do gênero humano”. (Tradução de Carlos Alberto Nunes)

constatando que não é a mesma “virtude” (*areté*) que tornam pessoas excelentes em ambos os casos, pois trata-se da aplicação da virtude aos domínios teórico e prático, respectivamente⁶.

Acrescente-se que “ética” e “política”, termos que intitulam alguns tratados de Aristóteles, não expressam disciplinas diferentes. De fato, ambas as disciplinas pertencem ao mesmo domínio, ou seja, o domínio das ações humanas, e são aspectos ou momentos de um mesmo programa de pesquisa, que reflete sobre as condições para o ser humano alcançar a felicidade enquanto indivíduo (ética) e na comunidade (política). Para sermos mais precisos, temos de afirmar que segundo Aristóteles o homem só atinge plenamente a felicidade na cidade.

Note-se ainda que quando Aristóteles quer referir-se ao conhecimento desse programa ele o chama de “política”. Por isso, não é surpreendente encontrarmos definições do termo “política” justamente na *Ética a Nicômaco*. Com efeito, é possível extrair alguns sentidos do referido termo em VI.8, 1142b 23ss.:

“A sabedoria política (*politiké*) e a prática (*phrónesis*) são a mesma disposição mental (*héxis*), mas sua essência (*eínai*) não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador (*architektoniké*) é a sabedoria legislativa (*phrónesis nomotetiké*), enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação da sabedoria geral de ‘sabedoria política’ (*politiké*) e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de algo individual.”

De acordo com esse texto, *politiké* e *phrónesis* são o mesmo estado, ainda que se possa entender a “política” em diferentes níveis: primeiro, pode se referir a toda esfera do bem humano e, nesse sentido, inclui a ética; segundo, pode se referir à sabedoria do político por excelência, quer dizer, o legislador; finalmente, o terceiro sentido, pode indicar a habilidade específica de quem participa da administração da cidade. Ademais, Aristóteles reitera a função arquetônica da política - como a ciência que

⁶ Cf. PELLEGRIN, Pierre. op. cit., p. 560.

utiliza as outras ciências, enquanto estas não a utilizam – assim como o fez em outras três passagens nas quais a *Ética* alude à vida política: em I.1, 1093a 25ss., quando afirma literalmente que a política é a ciência arquitetônica; em VIII.11 e 12, no qual apresenta uma rápida teoria das formas de regime político; e no final de X.10, 1179a 33ss., quando analisa o papel da lei e do legislador. Não obstante essas alusões à ciência política nessas partes da *Ética*, parece que se esclarece melhor a razão de sua posição dominante em I.13, 1102a 8, onde se lê: “o homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude (*areté*) acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis”.

Ora, dado que para Aristóteles a virtude (*areté*) é o produto final de repetidas boas ações e que as leis determinam o que é bom e mau, então a existência e a aplicação de boas leis são as condições básicas para a virtude entre os indivíduos. É, portanto, o legislador (o “verdadeiro político”) que assumirá essa tarefa de organizar a *polis* por meio de leis boas e justas, aproveitando para isso, entre outras coisas, os resultados da pesquisa acerca da virtude levada a cabo na *Ética*, uma marca da ascendência política em relação à ética. Dito em outras palavras, interessa ao político/legislador perceber as condições de virtude na vida do cidadão, a principal condição para a felicidade.

2. A *Política* é uma análise conceitual da *polis*

A *polis* está presente em quase todos os textos conservados da antiguidade. Entretanto, apenas a *Política* se dedica a analisá-la conceitualmente enquanto realidade propriamente grega. Trata-se da concepção de cidade como a forma mais desenvolvida de vida social, vale dizer, o lugar que possibilita a realização da vida humana perfeita - e isso mesmo quando Aristóteles assiste o fim da *polis* como instituição.

Para afirmá-la nesses termos, Aristóteles desenvolve um argumento no livro I da *Política* para explicar a natureza natural e não convencional da sociedade humana,

no qual os atores políticos desenvolvem relações hierárquicas mútuas, pois precisam uns dos outros. Destacam-se duas relações principais desse tipo, a saber, a relação do homem e da mulher para a procriação e a relação entre o governante e o governado. Aristóteles está preocupado em descrever o processo natural de constituição da cidade, que tem seu surgimento com as famílias e observa que a união entre macho e fêmea, assim como a necessidade de progeneração, é um fato natural, tanto nos animais quanto nas plantas. E na esteira dessa descrição arrazoa o seguinte em 1252a 27-33:

...é ainda o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, para segurança de ambos. É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza. Assim o senhor e escravo convergem nos interesses.”

Aqui queremos sublinhar, por um lado, que as relações do senhor e do escravo, bem como aquela existente entre o homem e a mulher estão na base do que Aristóteles chama de “primeira família”. E, por outro lado, no âmbito da comparação da relação entre governante e governado com a relação entre homem e mulher, que esta se afigura como uma espécie daquela, sendo o homem superior à mulher por natureza. E isso é importante porque, segundo Pellegrin, ajuda na compreensão da noção de dominação ou poder, uma das bases da filosofia política aristotélica⁷.

Sem citar nominalmente, Aristóteles critica os platônicos no começo da *Política* I.1, especificamente a definição segundo a qual o poder é de uma mesma espécie, com variações que diferem apenas em quantidade, ou seja, em número de subordinados. Um rei, por exemplo, tem poder sobre mais pessoas do que um pai. Ao contrário, Aristóteles distingue diferentes espécies de poder: do marido sobre a mulher, do pai sobre o filho, do rei sobre seus súditos, do magistrado sobre seus concidadãos. Essas diferentes espécies de poder obedecem a critérios distintos e são

⁷ Cf. PELLEGRIN, Pierre. op. cit., p. 562.

exercidas de maneiras diferentes. Consequentemente, explica Pellegrin⁸, confunde-se quais relações geram situações que se revelam contrárias à natureza e, portanto, prejudiciais ao bem-estar da cidade e de seus cidadãos.

As noções de “natural” e “natureza” são importantes para a explicação do surgimento das cidades. De fato, para o filósofo, essas associações humanas são naturais, especialmente a família (*oikía*) e a cidade (*polis*), no sentido em que as pessoas se unem para satisfazer as necessidades diárias. Inicialmente uma família e depois várias famílias formando, assim, uma aldeia. As aldeias também podem se juntar e, finalmente, formar uma sociedade maior, sendo a cidade o último estágio de desenvolvimento natural humano. Disso resulta, segundo Pellegrin, que as aldeias são associações naturais, uma condição necessária para a cidade, mas não a causa da cidade. Não é um agrupamento de aldeias que formam a cidade, mas a reunião de aldeias que tornam essa nova sociedade autossuficiente (1252b 27)⁹.

Uma evidência da naturalidade da cidade é o fato de ela ser o fim das comunidades (*koinonían*) que a antecederam. Essa finalidade é explicada pela própria natureza humana, a principal causa de desenvolvimento da cidade. O homem não tem apenas as necessidades de reprodução e de preservação satisfeitas pelas comunidades anteriores à cidade, mas se destina à *eudaimonia* (felicidade), vale dizer, à realização de sua humanidade. A cidade torna possível ao homem o atingimento da felicidade, a meta da Ética. É por isso que a cidade deve se preocupar com a virtude, como se lê em 1280b 5: “A conclusão clara é de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude”. Daí porque o papel central do legislador é conceber leis que ajudem os cidadãos a alcançarem a virtude.

⁸ Cf. Ibidem.

⁹ Cf. PELLEGRIN, Pierre. op. cit., pp. 563-564.

Entretanto, alerta Pellegrin, não se pode entender o conceito de “natureza” aplicado à cidade conforme teorizado na *Física*¹⁰, e concluir que o homem é por “natureza político”, ou seja, que ser político faz parte de sua *ousía*. A cidade não torna necessariamente o homem político, mas ela é a estrutura por meio da qual ele pode atualizar uma de suas potencialidades, qual seja, a de ser “político”. Dito em outras palavras, não podemos falar da definição de Aristóteles do homem como um “animal político por natureza”, como os intérpretes costumam fazer¹¹.

Mas se a cidade enquanto instituição está se aniquilando no tempo de Aristóteles, então por que ele insiste que apenas nela o homem pode reencontrar-se consigo mesmo, sua humanidade e a *eudaimoia*?

Na *Política* Aristóteles está teorizando a transformação da *polis* e, no limite, o seu fim, mas também reafirmando o destino ético dos seres humanos. O enigma para o qual Pellegrin chama a atenção é, por um lado, que as análises da *Política* tendem a mostrar essa transformação da cidade como irreversível e, por outro, que é o mesmo Aristóteles a indicar a educação dos filhos como o último recurso capaz de resistir a isso¹².

Independentemente da ordem adotada para os livros da *Política* ou das possíveis diferenças de datas de sua composição e o estado do texto, não se pode desconsiderar o que se diz da educação nos livros VII e VIII, tema que surge no contexto da discussão acerca do regime político ideal. A educação parece viabilizar, ao menos em parte, o plano e o objetivo da ética, a *eudaimonia*, cuja realização plena

¹⁰ II.1, 192b32: “Natureza, assim, é isso que foi dito; por sua vez, tem natureza tudo quanto tem um tal princípio. E todas essas coisas são essência (*ousía*): pois são um subjacente (*hypokeimenon*), e a natureza reside sempre no subjacente (*hypokeimenon*). E são conforme à natureza tais coisas e tudo aqui que lhes pertence devido a elas mesmas – por exemplo, para o fogo, locomover-se para o alto: pois isso não é natureza, nem tem natureza, mas é por natureza e conforme à natureza”. (Tradução de Lucas Angioni)

¹¹ PELEGRIN, Pierre. op. cit., pp. 565-566.

¹² PELEGRIN, Pierre. op. cit., p. 583.

se dá na vida em comunidade, vale dizer, na *polis*. Portanto, compreender a concepção educacional aristotélica pode, em alguma medida, iluminar aspectos da filosofia política de Aristóteles, uma vez que ela está na base de construção do regime político ideal.

Contudo, desde meados século XX, a literatura especializada¹³ concedeu a Aristóteles um lugar secundário na história da educação grega clássica, principalmente por entender que, na comparação com os modelos pedagógicos de seus antecessores, nomeadamente Platão e Isócrates, o Estagirita não teria dedicado um tratamento sistemático e original a esse tema. Mais recentemente, porém, o estudo de Koji Tachibana¹⁴ mostrou que é possível recolher uma teoria da educação moral a partir de diferentes textos do *Corpus Aristotelicum*, dos quais os livros citados da *Política* são fundamentais para a compreensão da relevância filosófica que a educação tem para o pensamento ético-político de Aristóteles.

É, portanto, o objetivo deste trabalho estudar a teoria educacional aristotélica nos livros VII e VIII da *Política* e sua relação com a *eudaimonia*. Para a consecução dessa tarefa dividimos essa dissertação em três capítulos: no primeiro, tratamos o conceito de *eudaimonia* segundo a interpretação de Éric Weil da antropologia de Aristóteles. No segundo, procuramos identificar como Aristóteles delineia no livro VII os fundamentos da educação para o melhor regime político. Finalmente, no terceiro, compreender o escopo dessa educação e os resultados que ela pretende proporcionar às crianças e aos jovens, conforme estabelecidos no livro VIII.

¹³ Ver, sobretudo, MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Tradução Mário Leônidas Casanova, São Paulo, Editora Herder, 1966, esp. capítulos VI e VII; também JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Arthur M. Parreira, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2001.

¹⁴ Cf. TACHIBANA, Koji. "How Aristotle's Theory of Education Has Been Studied in Our Century", *Studia Classica* 3, pp. 21-67, faz uma revisão de como Marrou e Jaeger descrevem a educação grega antiga como a transição do ideal do homem grego.

Capítulo I

Os sentidos da *eudaimonia* em Aristóteles segundo Éric Weil

1. Introdução

Uma das dificuldades de compreender a *eudaimonia* nos textos de Aristóteles é a problemática relação entre as definições dessa noção nos livros I e X da *Ética a Nicômaco*. Haveria uma contradição em afirmar a *eudaimonia* como atividade da alma e fim de todos os atos no livro I.⁷ e argumentar que a sua forma perfeita é uma atividade contemplativa, no livro X.⁷ O ideal de vida prática estaria bem fundamentado nos escritos políticos e éticos do Estagirita, enquanto a vida contemplativa seria exclusividade do livro X. Daí a hipótese de ler ambos os livros como irreconciliáveis, conferindo ao último a abordagem do ponto de vista da aproximação do homem ao divino e não do de suas ações práticas. Essa foi, por exemplo, a solução encontrada por Christopher Rowe, que pode ser entendida como uma defesa da “descontinuidade” no pensamento ético de Aristóteles¹⁵.

Há intérpretes, porém, que enxergam a compatibilidade entre esses livros fundamentando-se num sentido mais amplo da *eudaimonia*, segundo o qual toda atividade do homem e da comunidade dirigem-se à prática da contemplação. Para Francisco Lisi, representante dessa linha interpretativa, há uma “unidade substancial” na concepção aristotélica da *eudaimonia* em todos os textos conservados. Explica ele que Aristóteles toma essa palavra de seu uso original, cujo significado seria “gozo da

¹⁵ Cf. LISI, F. “Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles”. In: __. (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag. 2004, pp. 95-120, aqui pp. 96-100. O autor dedica boa parte de sua exposição a ler e criticar os argumentos de Christopher Rowe à assim chamada “tese da descontinuidade”, sob a alegação de serem novos em relação aos argumentos de outros intérpretes, como J. M. Cooper, que defendem posições semelhantes.

boa fortuna”, e a desloca para um novo sentido de “ato do intelecto em bom estado”. Assim, ele acredita, resolve-se o problema da relação entre a vida prática e a vida teórica afirmando que apenas o filósofo pode ser feliz, sendo todos os outros sentidos de felicidade derivados deste¹⁶.

Essas posições aqui evocadas sumariamente nos dão alguma medida da complexidade do assunto e, por isso mesmo, a necessidade de indicar como trataremos o conceito de *eudaimonia*. De fato, não temos a pretensão de entrar nas intrincadas e interessantes questões filológicas e filosóficas que o tema exige, pois, além de não termos o conhecimento para isso, tal objetivo nos levaria a uma investigação diferente daquela proposta neste estudo. A nossa intenção é bem mais modesta: circunscrever o quadro geral da noção de *eudaimonia* a partir do qual possamos compreender a teoria aristotélica da educação nos livros VII e VIII da *Política*. Por quadro geral entendemos uma apresentação da *eudaimonia* que considere os aspectos éticos, políticos, metafísicos e psicológicos do pensamento de Aristóteles sem, entretanto, entrar ou oferecer alguma contribuição às polêmicas em torno desse tópico.

A esse propósito, o texto *A antropologia de Aristóteles* de Éric Weil¹⁷ é particularmente interessante, porque foi concebido segundo a interpretação da vida humana como núcleo da doutrina aristotélica. De acordo com esse filósofo, no marco das diferenças entre os sistemas de Aristóteles e de Platão estaria o mundo como

¹⁶ Cf. Ibid., 119-120.

¹⁷ WEIL, E. “L’Anthropologie d’Aristote”. In : *Essais et Conférences*, Tome Premier Philosophie. Paris : Librairie Plon, 1970. p. 9-43. Éric Weil não é conhecido entre nós como « aristotélico » ou historiador da filosofia grega. Entretanto, segundo um grande aristotélico do século XX, Pierre Aubenque, a leitura de Weil foi original e marcou profundamente a história da interpretação dos textos de Aristóteles. Aubenque registra que foi um dos ouvintes do Seminário de Éric Weil sobre a *Política* de Aristóteles no início dos anos 1950 na *École Pratique des Hautes Études*. Segundo Aubenque, na França de meados do século XX, « Eric weil é praticamente o único filósofo que fala de Aristóteles, sem dever nada ao neotomismo. Pelo contrário, ele conhece perfeitamente os grandes trabalhos alemães desse século, os de E. Hambuch, H. Maier, W. Jaeger, J. Stenzel, F. Solmsen, Fr. Dirlmeier, K. Von Fritz. Ele foi o primeiro a dá-los a conhecer na França ». Cf. AUBENQUE, Pierre, *Dialectique et métaphysique aristotéliennes selon Eric Weil*, *Cahier Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*, Lille : 1989, p. 197-221 (aqui p. 197).

objeto por excelência, e a Antropologia como necessária para explicar quem é esse homem que compreende o mundo, ou seja, a “filosofia das coisas humanas” de um lado e a “filosofia das coisas naturais de outro”¹⁸. E para responder à pergunta “quem é esse homem” e, portanto, chegar à antropologia aristotélica, Weil percorrerá diversos campos da obra do filósofo grego. Seguiremos esses passos recolhendo os sentidos da *eudaimonia* aí delineados.

2. *Eudaimonia*, o nome do bem

Weil começa o seu estudo pela descrição presente no livro II da *Retórica* segundo a qual o homem, como todo ser vivo, busca o prazer. Como há uma multiplicidade de prazeres, não é o caso de proceder no exame de cada um deles, mas encontrar o princípio que move as paixões e os desejos. Com efeito, aquilo que é desejado pelo homem é “visto do ângulo do bem ou do bem aparente, do prazer ou do prazer aparente”¹⁹. O *retor* considera os atos que não obedecem à vontade humana, aqueles que respondem à força, à necessidade natural ou ao acaso; porém, tem maior interesse pelas ações humanas sujeitas a quatro causas: hábito, raciocínio, paixão e desejo. É conhecendo as necessidades humanas, os prazeres e os seus bens, que o orador poderá influenciar a multidão quanto às suas decisões.

De um modo geral, as pessoas são apaixonadas por si mesmas, aspiram a riqueza, a fama e estão presas aos seus hábitos. Aquele que faz discursos também partilha dessas ambições, mas com uma diferença fundamental: ele sabe o que quer,

¹⁸ Cf. Ibid., p. 9-11.

¹⁹ Cf. Ibid., p. 12. Weil indica extrair esse princípio do livro II da *Retórica* (1364b 23 e ss.): “De igual modo, o que escolheria o melhor, ou absolutamente ou na medida em que é melhor; por exemplo, sofrer a injustiça mais do que cometê-la, pois isso é o que aconselharia o mais justo. E o que é mais agradável é maior do que o menos agradável; pois todos os seres buscam o prazer e por ele se deixam seduzir; e estes são os critérios pelos quais temos definido o bem e o fim”. (Tradução portuguesa e notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena)

ele deseja conscientemente, enquanto os outros não. Até aqui, trata-se de uma descrição positiva do homem e não uma definição ou determinação do que ele procura²⁰.

Ao responder que o orador busca o bem, o seu próprio bem, Weil retomará o assunto conforme consta no livro I da *Ética a Nicômaco*, especialmente no capítulo 7 (1097b 15 ss.). Os bens são muitos e o problema que se coloca é o da relação e compatibilidade entre eles: deve existir um bem que supera todos os outros e é esse que interessa à antropologia de Aristóteles. A superioridade dele reside no fato de ser buscado por si mesmo e não em vista de outra coisa. Eis como a reflexão de Weil revela o nome do bem²¹:

“Esse bem deve depender, pelo menos em princípio, do homem e sua ação. O que move o homem é certamente o bem, ou o que ele acredita ser bom, mas desde que seja alcançável pela ação - quer dizer que pertence ao domínio das coisas que não são absolutamente determinadas, em uma palavra, que depende de nós. Sem dúvida, isso não é suficiente para nos guiar; mas já nos permite dar um nome ao bem: será o contentamento (*eudaimonia*), porque temos o direito de dizer que esta palavra designa uma coisa que procuramos por nós mesmos e cuja realização, por outro lado, não ultrapassa a nossa força.”

As referências dadas pelo autor indicam tratar-se de uma síntese do que Aristóteles apresenta na *Ética a Nicômaco*. (1172b 34 ss.), no *De Anima* (433a 27-30) e na *Retórica* (1359a 30 b 1): o primeiro refere-se à discussão sobre o papel do prazer, se ele é um bem, ou ainda, se a vida aprazível é a mais desejada, no qual Aristóteles analisa as posições de Eudoxo e Platão; o segundo, no contexto da argumentação de que o objeto desejado é a causa do movimento, aqui entendido como o bem ou o que se apresenta como bem realizado através da ação humana; finalmente, em meio à determinação dos temas pertinentes à deliberação, afirma-se que são os assuntos que têm a ver

²⁰ Cf. Ibid., p. 13.

²¹ Cf. Ibid., p. 14.

conosco e cuja produção estão em nossas mãos. Weil, portanto, constrói e expressa o seu pensamento baseado nesse material.

Ele não apenas nomeou o bem como o descreveu como algo essencialmente humano, visto que é buscado pelo homem e realizado pelas ações humanas. Além disso, porque a felicidade depende do humano, ela se insere no âmbito “das coisas que não são absolutamente determinadas”, ou seja, que admitem alguma indeterminação – isso será retomado mais adiante. Cumpre ainda assinalar o que não pode ser inferido dessa formulação: que toda ação humana visa a *eudaimonia*, ou ainda, que a *eudaimonia* move todas as ações do homem.

Finalmente, essa descrição coloca a questão central para a investigação da antropologia de Aristóteles, que é o real interesse de Weil: se a *eudaimonia* é resultado das ações humanas, quais são as ações que conduzem o homem a ela? Existe uma atividade tipicamente humana?

3. A *eudaimonia*, os prazeres e as virtudes

Essa apresentação da felicidade avançou em relação à descrição do homem recolhida do livro II da *Retórica* (o homem, como todo ser vivo, busca o prazer) com a qual Weil inicia a sua pesquisa, pois nomeia e especifica o bem humano (*eudaimonia*). Podemos dizer também que a relação entre felicidade e prazer emerge do fato de ambos serem buscados pelo homem, o que, no limite, coloca a questão de como conciliar os desejos com a *eudaimonia*. Avança-se um pouco mais ao distinguir o homem dos demais seres vivos por agir com reflexão e por realizar, adquirir e conservar os seus bens por meio das virtudes ²². Assim, a tarefa que se impõe é explicar

²² Cf. Ibid., pp. 14-15.

quais são as virtudes e como o homem age de acordo com elas para realizar os bens da vida humana.

As paixões fazem parte da natureza humana e rejeitá-las é um erro porque contradiz a própria humanidade. Isso não elimina o fato de o prazer representar um perigo, sobretudo quando é animal e não humano. Explica Weil que: “O homem bom, aquele que alcança a finalidade humana por meio da atividade humana e que assim chega ao contentamento, é aquele que sabe encontrar seu prazer e seu desprazer onde é necessário”²³. O prazer ocupa, portanto, uma posição central nessa discussão, na medida em que ele faz parte das condições reais da existência humana nas quais o homem pode agir bem.

Aqui entra o papel das virtudes para disciplinar a paixão e o desejo, e as partes da alma às quais pertencem. Divide-se as virtudes em dois tipos: o primeiro relativo à parte do homem que não é acessível à razão; o segundo à parte razoável em que não há excesso possível. No caso do primeiro, consiste num hábito da alma de encontrar o equilíbrio e evitar os excessos. Os hábitos são ainda divididos em três grupos: atitudes virtuosas, as virtudes da inteligência e o hábito (*héxis*) que está entre as duas e as une no mesmo indivíduo²⁴.

As paixões devem ser dominadas pelo homem por meio da virtude que é um hábito relacionado com a escolha e que consiste num termo médio relativo a nós²⁵. Se não for assim, os desejos e as paixões escravizam o homem.

Weil assinala ainda dois elementos importantes: o primeiro é que o homem não busca apenas o prazer, mas busca a felicidade. Isso permite a ele concluir que a felicidade é diferente do prazer, posto que pode exigir não apenas a disciplina do desejo como a renúncia do prazer. O segundo é que esse “processo” não acontece

²³ Cf. Ibid., p. 17.

²⁴ Cf. Ibid., p. 17-18.

²⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, 1106b 27 – 1107a 5.

naturalmente, não está dado ou determinado pela natureza humana, da mesma forma que não é contra ela. Por isso que o homem precisa ir além da estrutura da biologia. Nesse sentido é que se entende o paradoxo enunciado por ele: “o homem não é um ser natural”²⁶.

As faculdades que o homem possui também o distinguem dos animais. A razão e o apetite nele provocam a ação, pois conhecem a afirmação e a negação. Vejamos a definição de homem a que Weil chega refletindo os textos de Aristóteles²⁷:

“O homem é, portanto, a união do intelecto e do desejo. O segundo desses fatores não representa um problema para a antropologia uma vez que todo ser dotado de sentido conhece o apetite. A verdadeira questão é a do ser da parte pensante e de sua relação com o apetite. O homem acabado possui razão e esta razão domina paixões e desejos. Mas isso, como vimos, não é de uma ordem puramente ‘natural’.”

É o hábito que oferece ao homem as condições de decidir corretamente. Nosso intérprete não nega a importância de circunstâncias favoráveis, mas enfatiza que elas não são determinantes para o resultado das nossas ações, cujas condições mínimas estão dadas. É a *atualização* do hábito que nos leva à felicidade e, por isso, a necessidade de o homem ser educado para a aquisição de hábitos, a realização das suas *possibilidades* enquanto homem²⁸. No entender de Weil, o tema da virtude e da felicidade transforma-se no da educação: o homem deve adquirir o hábito de agir bem desde a infância.

4. *Eudaimonia*, educação e *polis*

Agir bem significa ser justo, a virtude da justiça que compreende todas as outras no sentido de proporcionar boas relações entre os homens. Essa virtude precisa

²⁶ Cf. Ibid. p. 17

²⁷ Cf. Ibid. pp. 19-20.

²⁸ Cf. Ibid. pp. 20-21

ser aperfeiçoada porque o homem vive em sociedade. Por outro lado, as outras virtudes dizem respeito mais às atitudes do homem para com ele mesmo. Com efeito, é a justiça que fundamenta a comunidade humana pois, sem ela, a cidade está fadada aos desejos irrefletidos e, no limite, à sua destruição²⁹.

A virtude é a única possibilidade de realização do homem, e a única forma de adquiri-la é através da educação, na medida em que esta oferece o conteúdo concreto da ação humana. Para distinguir o bem do bem aparente, não basta a aquisição de um conhecimento, porque, no âmbito da decisão a ser tomada, não importa tanto o procedimento lógico, mas a situação no que ela tem de particular. Assim, a forma como decidimos tem mais a ver com a sabedoria prática, com a experiência acumulada ao longo do tempo do que com um conhecimento prévio (aqui no sentido de uma ciência). Por isso a cidade precisa treinar pessoas que possam educar as crianças e os jovens. Esses treinadores seriam os homens mais velhos que têm sabedoria prática, aptos a darem bons conselhos mesmo se não forem capazes de explicar as razões de pensar dessa ou daquela forma.

Weil, porém, adverte para o seguinte: deixar homens, individualmente, incumbidos de tamanha missão seria arriscado, já que sempre existe a possibilidade de o homem procurar vantagens pessoais. Portanto, a virtude precisa assumir “uma forma de existência que transcende o indivíduo e a encontre na lei”³⁰. Se a lei for bem-feita, vale dizer, justa, ela terá sido elaborada sem paixões e adequada para preservar a cidade ao estabelecer uma igualdade entre os cidadãos.

O que se quer mostrar com esse raciocínio é a condição de possibilidade de uma cidade justa, na qual não apenas haja boas relações e que cada cidadão viva de acordo com as suas atribuições e pacificamente, mas, sobretudo, uma *polis* boa, ou seja, que alcance o bem humano. Essa seria uma cidade que busca a felicidade fundada

²⁹ Cf. Ibid. pp. 21-22

³⁰ Cf. Ibid. p. 23.

na ação humana, que possui homens virtuosos que cumprem as leis. Essa seria a boa Cidade, capaz de levar os homens à realização da sua natureza, mesmo se não conseguir evitar que alguns não atinjam essa finalidade.

Nesse ponto, Weil concebe a definição do melhor homem que o é justamente por viver na melhor cidade: trata-se do cidadão que melhor pode julgar e decidir. Esse homem é forjado na educação que, por sua vez, está garantida nas leis³¹. A pergunta seguinte é: como construir essa Cidade, ou seja, como elaborar a “Constituição” dessa Cidade.

A constituição e a Cidade pressupõem o legislador: ele precisa ter experiência, mas precisa também conhecer o bem. A apreensão do bem se dá por meio do *logos*, da linguagem, mais um traço característico do homem, por meio do qual é possível conhecer não apenas o que deriva dos princípios como os próprios princípios. É o *nôus* (intelecto) que conduz aos princípios, as verdades indemonstráveis que são as primeiras condições de qualquer demonstração³². O intelecto, essa parte superior do homem, pode permanecer acobertada pelas paixões, doenças e outras indisposições. Contudo, uma vez “ativada”, é ela que permite ao homem encontrar a verdade. Em outras palavras, ela conduz o homem por um caminho que só ela pode levar – a ciência também não tem essa condição.

Weil prossegue na descrição da força do intelecto e atinge duas definições da *eudaimonia* importantes para os nossos objetivos aqui. Eis a primeira:

“O verdadeiro contentamento do homem é a ação desta força, que é a força verdadeiramente humana: a razão e o intelecto são o fim da nossa natureza, e todo o nosso devir e toda a instrução do nosso caráter devem tender para ele.”³³

³¹ Cf. Ibid. p. 26.

³² Cf. Ibid. pp. 29-30.

³³ Cf. Ibid. p. 32.

Temos que a verdadeira *eudaimonia* resulta da força do intelecto e que a educação do nosso caráter deve ter como fim, justamente, a razão e o intelecto, pois desta forma realizaremos a nossa natureza. A segunda definição diz o seguinte sobre a *eudaimonia*³⁴:

“Toda felicidade, toda virtude, é, portanto, apenas uma preparação para a felicidade suprema, para a virtude divina. Esta é a ação verdadeiramente humana, pois é a ação da parte mais nobre de nosso ser. Também o prazer que a coroa é o mais puro. Exige menos circunstâncias do que qualquer outro; se requer certos bens externos, pressupõe apenas o indispensável para as necessidades do indivíduo, enquanto o justo, o temperante, o valente só podem realizar-se na comunidade. O homem que contempla, desfruta de uma felicidade mais do que humana; ele vive através da parte divina de seu ser.”

A felicidade no sentido forte é aquela que exerce a parte mais elevada do ser humano, vem a ser, o intelecto. O prazer a ele conexo é de outra ordem, aí indicado como “puro”, portanto, diferente daquele da parte irracional do homem. Se, por um lado, essa realização ultrapassa os “limites” da humanidade aproximando o homem dos deuses, por outro, esse exercício é, digamos assim, o mais completo do intelecto humano.

Uma questão que surge da leitura desses trechos é a relação entre essas virtudes/felicidades, as que são preparatórias e as que realizam a “felicidade suprema”, do ponto de vista da educação, que Weil indica como central para a formação de bons hábitos. Voltaremos a ela no capítulo seguinte, que tratará do livro VII da *Política* (um dos textos de Aristóteles indicados por Weil para fundamentar essa elaboração é o 1334b 15 ss.).

Tentamos formar uma visão geral sobre a *eudaimonia* acompanhando o percurso de Weil pela obra de Aristóteles. E, dado que o acesso a essa noção ocorreu por meio de nossa linguagem e pensamento, é natural supor que, a forma como

³⁴ Cf. Ibid. pp. 32-33

avaliamos se uma pessoa é feliz, deve também ter influenciado a nossa compreensão acerca da *eudaimonia* em Aristóteles. Isso nos leva à seguinte reflexão: será que a compreensão que temos de “felicidade” guarda alguma relação com a *eudaimonia* aristotélica?

Richard Kraut defende que há semelhanças entre as duas maneiras de julgar se uma pessoa é feliz, a nossa e a de Aristóteles³⁵. Contra aqueles que propõem novas traduções para o termo inglês *happiness* (*well-being* e *flourishing*, por exemplo), na tentativa de eliminar problemas em conceber a *eudaimonia* como um certo estado de espírito, o intérprete procura mostrar que o equívoco consiste, justamente, em tentar determinar num único ponto de vista o sentido do que expressamos quando dizemos, por exemplo, que alguém é feliz. Um traço comum entre a nossa perspectiva e a de Aristóteles seria que, ao dizermos que uma pessoa é feliz, significaria que a vida dela atende a alguns padrões, vale dizer, subjetivos no sentido que nós empregamos e objetivos no sentido aristotélico.

A estratégia lançada por Kraut para confirmar essa hipótese é comparar o caso de uma pessoa feliz, segundo os parâmetros da *eudaimonia* de Aristóteles, aos nossos parâmetros de felicidade e confirmar, ao final, se continuamos a pensar que ela é feliz. Com efeito, para o nosso filósofo é feliz aquele que possui e exerce várias virtudes, tanto as intelectuais quanto as morais: realiza atividades filosóficas que permitem aprimorar a capacidade de raciocinar e, da mesma forma, se envolve em atividades morais que revelam o seu senso de justiça, a sua generosidade e a sua temperança. Se nada de grave ou excepcional acontecer, pensa Aristóteles, certamente ele será capaz de agir da melhor maneira. Nessas condições, pergunta Kraut, podemos dizer que ele está no mesmo estado psicológico de uma pessoa feliz segundo a nossa visão? A resposta seria sim.

³⁵ KRAUT, Richard. “Two conceptions of happiness”. In: *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 2 (Apr. 1979), pp. 167-197, aqui retomaremos resumidamente alguns dos argumentos das pp. 167-175.

Segundo esse intérprete, não é difícil concluir que alguém é feliz quando percebemos algumas atitudes em relação à sua vida, por exemplo: está feliz por estar viva, sente que seus desejos estão sendo satisfeitos, em suma, que as circunstâncias de sua vida estão indo bem. No entender de Kraut, o mesmo ocorre com a *eudaimonia* para Aristóteles: a diferença estaria na forma de ele avaliar a felicidade do ponto de vista de padrões mais rigorosos, enquanto nós avaliáramos do ponto de vista mais subjetivo e flexível.

Essas indicações da reflexão de Kraut guarda relação com a perspectiva teórica em torno da *eudaimonia*, mas, mais ainda, com a perspectiva prática que queremos adotar neste trabalho. Não sendo filósofo e diante do pensamento de Aristóteles, pretendemos exercitar o questionamento daquilo que entendemos por educação e felicidade para, com isso, *aprender a pensar com ele*.

Em resumo, essa aproximação do conceito de *eudaimonia* através da pesquisa antropológica de Éric Weil e a interpretação de Richard Kraut em torno da comparação entre aquilo que é a felicidade para nós e o que Aristóteles pensou, certamente nos ajudará na introdução ao sistema educacional teorizado pelo Estagirita nos livros VII e VIII da *Política*.

De fato, a discussão sobre a melhor vida surge no início do livro VII da *Política* como condição para a investigação do melhor regime, e Aristóteles afirma que retomará o que foi discutido nos tratados exotéricos³⁶. O termo *eudaimonia* e outros a ele relacionado aparecem ao menos seis vezes nesse prefácio³⁷. É nesse contexto que surge o tema da educação³⁸ e sobre o qual o filósofo se ocupará mais detidamente a partir do capítulo 13. Aqui também, discutindo os elementos que tornam a cidade bem governada, é a *eudaimonia* o parâmetro a indicar o melhor regime: todo ser

³⁶ 1323a 23-24

³⁷ *eudaimonos* (1323b 42), *eudaimonias* (1323b 21 e 25), *eudaimon* (1323b 24), *eudaimona* (1323b 30) e *eudaimonian* (1324a 2).

³⁸ 1324b 5-10

humano aspira e deseja a felicidade, e o governo será tanto melhor quanto maior a medida de felicidade proporcionada aos seus cidadãos³⁹.

Tendo em mente a compreensão de Weil da *eudaimonia* em Aristóteles, somada à discussão com outros intérpretes sobre as passagens-chave desses livros da *Política*, esperamos mostrar como a educação proposta por Aristóteles conduz os cidadãos à felicidade, seja aquela que realiza as virtudes da alma e que possibilitam a convivência em sociedade, seja a felicidade suprema que, como vimos, atualiza o modo de ser mais divino do homem.

³⁹ 1332a 3-6

Capítulo II

Os fundamentos da educação para o melhor regime político

1. A estrutura do livro VII

Na Introdução deste trabalho apresentamos os aspectos gerais da *Política*, tentando contextualizá-la nas chamadas ciências práticas de Aristóteles. Foram apontadas algumas questões relativas à recepção da *Política*, a unidade, a ordenação e o contexto dessa obra, e, finalmente, como tem sido abordado o tema da educação a partir dela. Pressupondo essa exposição, o presente capítulo quer entrar propriamente no estudo do livro VII a fim de extrair dele a concepção aristotélica da educação. E o faremos da seguinte forma: primeiro, ofereceremos uma visão geral do livro, os seus temas e as relações entre eles. Em seguida, destacaremos dessa visão geral as passagens que direta ou indiretamente tratam da educação e a interpretação que podemos fazer delas.

1.1 Os capítulos 1 a 3: introdução ao melhor regime político

De modo geral, podemos ler o livro VII como uma resposta à proposta anunciada ao final do livro III, a saber: uma vez discutido os principais pontos sobre as formas de governo, é preciso falar do melhor regime, de sua natureza e como se estabelece (1288b 1-5). Com efeito, o capítulo 1 do livro VII abre justamente com a explicação de que, para tratar do melhor regime, é necessário antes discutir a “melhor

vida”⁴⁰. Esse capítulo pode ser lido como uma introdução ao melhor regime como, de resto, é o próprio Aristóteles a atribuir um caráter preambular a ele ao dizer, em 1323b 37ss.: “Terminemos estes breves preliminares, tanto mais que, mesmo sem ser possível deixar de referi-los, constituiria tarefa morosa demorarmo-nos em todas as questões implicadas”.

Aristóteles, portanto, retoma o que fora dito em outras exposições⁴¹ sobre a divisão dos bens e a ideia de felicidade como um bem da alma, para afirmar que a vida da virtude é a melhor vida para todos (1323a 14) e para a cidade (1323a 29), duas partes nas quais podemos subdividir esse capítulo.

Dando sequência a essa reflexão, os capítulos 2 e 3 põem a questão “o que é a vida da virtude”. A resposta pode ser lida na seguinte sequência: a primeira parte na qual se distingue os três tipos de vida virtuosa (1324a 13); a segunda em que se afirma que a vida da virtude não é despótica, cujo objetivo do governo é dominar os seus vizinhos (1324a 25); e, finalmente, a terceira parte marcada pela defesa da vida virtuosa como prática e filosófica (1325a 16).

É importante destacar dessa segunda parte, cujo objetivo é definir a vida virtuosa, o que é dito no capítulo 2 sobre as leis e a educação, no contexto da crítica à posição segundo a qual o único regime feliz é o despótico e tirânico (1324b 6ss):

“É por isso que na maior parte das cidades quase toda a legislação está, a bem dizer, muito confusa: e mesmo quando as leis fixam um único objetivo, visam o domínio. Assim acontece em Esparta e em Creta, onde a educação e grande parte da legislação são estabelecidas em função das guerras.

⁴⁰ Ver SIMPSON, Peter L. P. *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998, aqui p. 195: “The final sentence of the preceding book [III] and de first book [VII] sentence of this produce, when together, a rather neat progression of thought.” Seguimos, com pequenas modificações, a estrutura e temas dos livros VII e VIII propostas por Peter Simpson nessa mesma obra. Ver pp. xxxii-xxxiv.

⁴¹ Cf. 1323a 23-24

As leis e a educação estão a serviço do fim que os governos despóticos estabeleceram. Como esse fim é a dominação, as leis e a educação cumprem a função de organizar e preparar o seu povo para a guerra. Os exemplos que aparecem na sequência (1324b 13ss) mostram que as leis e os costumes valorizam os que participam de batalhas. Entretanto, Aristóteles adverte para o fato de que, mesmo que as atividades militares tenham relevância na organização política, isso não faz delas o fim supremo, mas os meios para o fim. Ora, esse fim é a vida boa ou a felicidade que o legislador deve considerar, vale dizer, a felicidade que está ao seu alcance (1325a 5ss).

No que concerne à educação espartana e cretense, pode-se afirmar que aqui Aristóteles não a critica diretamente, mas o objetivo desses regimes despóticos a que elas servem - a dominação das cidades vizinhas. Nessa passagem, parece até reconhecer alguma “vantagem” das cidades com leis organizadas a um objetivo claro, com uma educação também orientada a essa finalidade, em comparação às cidades com uma legislação desordenada e, talvez, com uma educação igualmente desordenada.

1.2 Os capítulos 4 a 12: os materiais e as condições para o melhor regime

Para realizar o melhor regime é necessário que as cidades reúnam materiais e algumas condições como um certo número de habitantes e uma determinada extensão territorial. Esses e outros pressupostos são detalhados nos capítulos 4-12, e Aristóteles explica que, mesmo se tratando de “condições ideais”, elas não podem ser impossíveis. O filósofo explica essa afirmação através da seguinte analogia: da mesma forma que um artesão e um construtor precisam de matéria e de condições adequadas para realizar o seu trabalho, também o político e o legislador necessitam de matéria e condições adequadas para construir o melhor regime (1325b 38 - 1326a 4).

A primeira parte sobre os pressupostos trata da quantidade e tipo de material (1325b 33), e a segunda do número de habitantes (1326a 8).

O tópico seguinte discute a quantidade e qualidade do território (1326b 26) para, em seguida, detalhar a topologia e o local da cidade, especialmente as características quanto ao território (1326b 39), a relação da cidade com o mar (1327a 11) e os habitantes (1327b 18). Este último sendo ainda aprofundado segundo as classes de habitantes necessárias para a cidade (1328 a 21), a razão da separação entre elas (1328b 24) e a confirmação disso mediante antigos precedentes (1329a 40). Por fim, Aristóteles expõe a divisão do território no que concerne à agricultura (1329b 36), à saúde (1330 a 34) e às ações militares (1330a 41) e políticas (1331a 19).

Há dois aspectos que parecem auxiliar na decisão sobre os materiais e as condições adequadas para a melhor cidade. O primeiro aspecto tem a ver com a garantia da autossuficiência (*autarkeia*) quanto às necessidades da vida, de modo a garantir que nada falte aos cidadãos⁴². O segundo aspecto que ajuda na seleção dos materiais e preparação das condições é a ideia de todo e suas partes, à qual indica que “nem tudo que é necessário para a cidade deve ser considerado como parte da cidade”⁴³, e da qual é possível extrair a própria concepção de cidade. De fato, Aristóteles explica que o essencial à cidade deve ser comum a todos, mesmo se a participação de seus habitantes não for igual. Esses elementos (partes) essenciais são, por exemplo, a água e a quantidade de terra, ao passo que a propriedade não é essencial⁴⁴. A cidade precisa de propriedades, mas ela não é uma parte essencial da cidade, da mesma forma que não há entre um construtor (quem produz, o artífice) e a casa (a obra produzida) algo em comum, visto que a habilidade de construir está em função da casa. O que está em questão aqui é a diferença entre os meios e o fim e a defesa da propriedade como um meio.

⁴² Isso aparece, por exemplo, em 1326b 24, 1326b 26 e 1328b 16ss.

⁴³ Cf. 1328a 20-24.

⁴⁴ Cf. 1328a 25ss.

Quanto à concepção de cidade afirma-se, com base nesses dois aspectos, que ela não é um amontoado de pessoas vivendo em comunidade, mas um grupo que se identifica pela busca da autossuficiência e da melhor vida possível: por um lado, oferecendo os serviços sem os quais não pode haver uma cidade e, por outro, que a felicidade, o maior dos bens seja alcançável pelos seus habitantes. Com efeito, Aristóteles afirma que a razão da diferença entre os regimes está na maior ou menor participação dos homens na felicidade⁴⁵.

1.3 Os capítulos 13 a 17: o melhor regime e a educação

Os capítulos finais do livro VII dedicam-se aos seguintes temas: o que é o melhor regime (cap. 13), a educação necessária para esse regime (cap. 14), que essa educação deve seguir a divisão da alma (cap. 14-15), os estágios preliminares dessa educação (cap. 16-17) e a educação adequada (cap. 17).

Esses cinco temas podem ainda ser subdivididos da seguinte forma. O primeiro que trata do melhor regime o faz apresentando o fim que o regime deve ser capaz de atingir (1331b 24) e que o atingimento desse fim requer a educação (1332a 28). A educação aparece, portanto, como uma espécie de eixo do melhor regime. Com efeito, esse assunto domina a sequência da discussão e argumenta-se que a função da educação necessária para o melhor regime é formar governados e governantes, o segundo tema (1332b 12). Para realizar essa tarefa, a educação deve seguir a mesma divisão da alma. Esse terceiro tema é, por sua vez, desenvolvido com a rememoração da doutrina da divisão da alma (1333a 16), a refutação da visão oposta (1333b 5), com a exposição do que a educação das virtudes deve gravar na alma dos cidadãos (1334a 11), e, finalmente, a ordem que essa educação deve seguir (1334b 6).

⁴⁵ Cf. 1328a 35-40; 1328b 16ss.

O quarto tema, por sua vez, descreve os estágios preliminares: o nascimento (1334b 29) e da infância aos sete anos (1336a 3). O quinto e último tópico desse conjunto de capítulos, a educação adequada, estabelece que ela é composta por duas etapas: uma que vai dos sete anos até a puberdade (quatorze anos) e a outra que vai da puberdade até os vinte e um anos (1336b 37). Esses intervalos de sete anos são uma divisão natural que respeita uma visão da arte e da educação como complementares às lacunas da natureza humana (1336a 1-2). Aqui são colocadas três questões que o livro seguinte terá de responder: a primeira, se é necessária alguma regulamentação quanto às crianças; a segunda, se a supervisão da educação é de responsabilidade pública ou privada, e, a terceira, qual deve ser esta regulamentação.

Observando os temas que os capítulos 13-17 abordam fica claro que eles são fundamentais para o nosso estudo. Por outro lado, segundo a divisão e a ordem dos assuntos do livro VII aqui expostas, parece haver uma interrelação entre esses três blocos (capítulos 1-3, 4-12 e 13-17) assegurada pela unidade em torno da discussão sobre o melhor regime, de modo que tratar a educação sem considerar o prefácio e os pressupostos do melhor regime (e vice-versa) pode resultar numa visão pouco precisa da relação entre as partes e o todo – para ser fiel a um dos princípios mencionados pelo nosso filósofo. Consideremos, então, os diversos elementos do livro em questão para a concepção educacional teorizada por Aristóteles.

2. A educação como meio para o alcance da *eudaimonia*

Começemos pelo que se afirma da educação nos capítulos finais do livro VII⁴⁶. Concluindo o capítulo 13, após a explicação de que os homens se tornam bons por

⁴⁶ Cf. LORD, C. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca – Londres: Cornell University Press, 1982, aqui pp. 36-37, em que também nos baseamos para a seleção dos textos dos livros VII e VIII da *Política*. Observe-se, porém, que o autor dedica poucas linhas ao capítulo 13 do livro

causa da natureza (*phýsis*), do hábito (*ethos*) e da razão (*lógos*), Aristóteles apresenta a educação nos seguintes termos: (1332b 7-10):

“Definimos já, pois, que condições é necessário terem os cidadãos, para serem mais facilmente guiados pelo legislador. Tudo o mais diz respeito à educação: aprenderão em parte pelo hábito, em parte por instrução.

Com essa afirmação, a educação passa a ocupar todo o conteúdo da discussão de Aristóteles sobre o melhor regime⁴⁷. A educação é responsável por desenvolver os hábitos e a razão, posto que algumas qualidades nos homens são naturalmente modificadas para melhor ou para pior por alguns hábitos. As qualidades que os homens devem ter por natureza e que facilitam o trabalho do legislador de guiá-los para a virtude são a inteligência e a coragem, discutidas no capítulo 7 (1327b 19–1328a 16) e aqui aludidas implicitamente. Essas qualidades são necessárias, mas não suficientes para o legislador construir o melhor regime. A educação é um instrumento por meio do qual o legislador harmoniza os hábitos, a razão e a natureza. Com efeito, pode-se ler essa passagem como um desdobramento da afirmação anterior de que o legislador deve dispor de certos elementos e *procurar outros* para a realização da melhor cidade (1332a 28-29). A educação é, portanto, o caminho para prover os homens daquilo que falta à sua natureza, e guiá-los em direção às virtudes⁴⁸. Vejamos como essa posição pode ser sustentada, relendo o texto acima à luz dos principais argumentos desse capítulo.

Peter Simpson alerta para uma ambiguidade no texto grego do início do capítulo que não deixa claro se a abordagem será sobre as pessoas ou os elementos que

VII, cf. p. 36. Ver, também, BURNET, John. *Aristotle on education: being extracts from the Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, cuja seleção, tradução e comentários dos textos considera somente o capítulo 17 do livro VII para, em seguida, centrar-se no livro VIII, cf. *Ibid.*, p. 101ss.

⁴⁷ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 234.

⁴⁸ É, também, uma possível interpretação de VII.14.1333a 14ss. Voltaremos a esse ponto mais adiante, seguindo a leitura proposta por SOLMSEN, Friedrich. “Leisure and play in Aristotle’s Ideal State”. *Rheinisches Museum für Philologie*, CVII, 3, 1964, pp. 193-220.

constituem a cidade. Em todo caso, o mesmo intérprete observa que a sequência do texto não deixa dúvidas de que o foco são as pessoas, o que também pode ser verificado comparando-se essa abertura às palavras com as quais se inicia o capítulo seguinte⁴⁹.

Há duas condições para a investigação da constituição do melhor regime, em vista de esclarecer quais são as pessoas e que qualidades elas precisam ter para compor a cidade mais feliz e bem administrada: a primeira condição é estabelecer um fim correto para as ações e, a segunda, determinar as ações que conduzem a esse fim (1331b 24-28). O Estagirita já havia mencionado que alguns dos atributos da melhor cidade são a felicidade e a prosperidade, consequência de uma vida boa tanto para o indivíduo quanto para a cidade (I.123b 27-30; 1323b 38–1324a 2). Essa situação resulta de uma vida que cultiva mais os bens da alma do que os bens exteriores. De fato, há uma superioridade da alma em relação ao corpo e, também, dos seus bens em relação aos bens exteriores, na medida em que estes só podem ser apreciados pela alma. Valendo-se desse princípio no capítulo 13, Aristóteles retoma a concepção de felicidade apresentando-a como o fim do melhor regime, vale dizer, aquilo a que todos aspiram (1331b 39). Embora a *Ética* seja nominalmente referida⁵⁰, a definição de

⁴⁹ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., pp. 230-231, aqui p. 231: “So its perhaps better to read ‘persons’ and ‘human beings’ an not ‘things’ in this first sentence (compare the opening words of the next chapter: ‘But since every political community is made up of rulers and ruled...’, 1332b 12-13).”

⁵⁰ Possivelmente Aristóteles esteja referindo-se às seguintes passagens da *Ética a Nicômaco*:

“... e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que é própria; se realmente assim é, o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa” (1098a 16ss).

“Se estas consequências são inaceitáveis e devemos antes classificar a felicidade como uma atividade, como dissemos atrás, e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outras coisas, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a felicidade deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas, e não entre as que o são com vista em algo mais. Porque à felicidade nada falta: ela é autossuficiente. Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo.” (1176b 1ss.)

felicidade aí introduzida é ligeiramente diferente no que concerne às palavras utilizadas, mas preservando o mesmo pensamento⁵¹:

“a felicidade consiste no exercício e uso perfeito da virtude, não por condição, mas de modo absoluto. Por ‘condição’ quero dizer um modo de ação necessário; por ‘absoluto’ entendo um modo de ação intrinsecamente bom” (1332a 7-10).

Segundo Peter Simpson, há duas coisas nessa definição que merecem ser destacadas: a primeira, que a felicidade não é simplesmente uma virtude, mas um exercício ou uso da virtude; a segunda, que esse exercício não deve ser comprometido ou limitado, mas incondicional e absoluto⁵². Para ele, a primeira é mais evidente, pois significa o agir bem e não meramente ser capaz de agir bem, enquanto a segunda é menos evidente e explicada por Aristóteles com o exemplo da punição, cuja necessidade de existir é o crime. O ato de punir é nobre e louvável, porém, o é apenas em função do crime e não em si mesmo. Ao contrário, conceder recompensas e honras é um ato da virtude e isso é incondicional e absoluto, quer dizer, doar bens é bom em si mesmo e alguém escolheria essa ação por ela mesma e não em função de outra coisa.

Se, por um lado, está claro que a felicidade é o fim do melhor regime, por outro, não é ainda expressamente dito quais são os meios para atingir a felicidade. Dito em outras palavras, como o homem adquire virtudes (1332a 35-36).

Viviana Suñol defende que está implícito a educação como o meio que o legislador dispõe para atingir o fim da melhor cidade, de modo que educação e *eudaimonia* assumem uma “relação instrumental”⁵³. É preciso afirmar que isso é proposto “tacitamente”, como o faz Suñol, pois Aristóteles não afirma que a educação é o meio. Além disso, tal defesa nos faz perguntar qual o significado de “relação

⁵¹ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 233 e a nota 57, para quem Aristóteles está mais interessando em repetir o pensamento da *Ética* do que as mesmas palavras.

⁵² Cf. Ibid.

⁵³ Cf. SUÑOL, V. “La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles” *In: ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n. 36, UNED, Madrid. 2015, pp. 53-76, aqui pp. 56-57.

instrumental” e, em definitivo, que educação é essa proposta por Aristóteles. A chave para a resposta a essas perguntas parece estar no capítulo 14 e em toda a sequência da *Política*, como assinala a intérprete.

Não obstante, podemos entender que o início da resposta à pergunta “como o homem adquire virtudes” está no texto que indicamos no início desta seção, vale dizer, com a explicação de Aristóteles de que há três coisas (natureza, hábito e razão) por meio das quais o ser humano adquire virtudes (*areté*), numa palavra, tornam-se bons (*agathoi*), e cujo papel da educação é fundamental. Ademais, Suñol indica que, de alguma forma, esses três meios foram mencionados por Aristóteles em seus tratados *Éticos* (*EN* 1179b 20-21 e *EE* 1214a14-19), com uma diferença dos termos ali empregados em comparação à *Política*: no primeiro, a lista é “natureza”, “hábito” e “ensinamento” (*hoi mèn phúsei hoì d’ éthei hoì dè didachêi*), enquanto no segundo temos “natureza” (*phúsis*), “prática” (*áskesis*) e “aprendizagem” (*máthesi*)⁵⁴. Destaquemos a recorrência dos termos relacionados à educação nesses tratados e, ao que parece, substituídos na formulação da *Política* por *lógos* no que se refere aos três elementos.

Por fim, notemos que a formulação dessa pergunta - “como o homem adquire virtudes” - é resultado da concepção da boa cidade, vale dizer, virtuosa, na qual os homens que participam dela também precisam ser bons. Ora, no entender do filósofo, todos os homens livres participam da cidade. Logo, é preferível que cada homem individualmente seja bom, pois a bondade de todos deriva da bondade de cada um (1332a 30-38). Há alguns detalhes na forma de ler e interpretar essa passagem que merecem a nossa atenção.

Para Peter Simpson, Aristóteles segue o que fora determinado por ele no livro III.1 da *Política*, segundo o qual “cidadão é aquele que compartilha da deliberação e do julgamento”, e que a expressão “todos”, na referida passagem, não inclui os jovens

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, nota 12 da p. 57.

em sentido estrito, pois estes estão em fase de formação por meio da educação que recebem para governar⁵⁵. Enfatiza ele que cada cidadão deve ser virtuoso individualmente não apenas porque é melhor para si mesmo, mas porque isso decorre da natureza do melhor regime que é uma aristocracia e que depende, em última instância, de todos os cidadãos serem virtuosos individualmente. Richard Kraut, por sua vez, parece ter dúvidas de que o filósofo esteja afirmando, categoricamente, que cada um dos cidadãos deva ser excelente, ou se apenas uma parte⁵⁶. Não obstante as divergências entre essas leituras do texto em questão, ambos comentadores concordam que a educação é o caminho para alcançar as virtudes e, por meio delas, realizar a *eudaimonia*.

Temos, portanto, um primeiro argumento em favor da ideia de que a educação proposta por Aristóteles visa conduzir os homens e a cidade à *eudaimonia*. Com efeito, o filósofo não apenas indica que o fim da cidade é a felicidade, mas trata de redefini-la para explicitar o sentido da afirmação de que a cidade é mais bem governada pelo regime que torna possível a maior medida de felicidade aos seus cidadãos. Além de estabelecer o fim das ações, Aristóteles também adverte para a necessidade de estabelecer as ações adequadas para atingir esse fim que, segundo os comentadores que acabamos de ler, é a educação. Esses dois elementos, eleger corretamente os fins e as ações conducentes a esses fins, não são apenas condições teóricas ou

⁵⁵ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 234. “For the young are not citizens in the strict sense but becoming citizens in the strict sense through the education to rule that, in part, they are getting service virtuous in the army. That each citizen individually is to be serious or virtuous is not only better itself, as Aristotle here says, but follows from the fact that the best regime is so to be a kingship or an aristocracy as opposed to a polity, for in the former all are virtuous individually whereas in the latter all are virtuous only as a body and not individually.”

⁵⁶ KRAUT Apud SUÑOL, Viviana. op. cit., nota 11: “Kraut asegura que no está claro si Aristóteles está haciendo una afirmación fuerte de que cada uno de los ciudadanos debe ser excelente o una más débil, que afecta a solo una parte, si bien luego reconoce que la educación: ‘will make *all* of them virtuous’”. A obra citada por Suñol é KRAUT, Richard. *Aristotle. Politics. Books 7-8*. Traducción y comentario. Oxford: Clarendon Press, 1997.

metodológicas para a investigação do melhor regime, mas essencialmente práticas, no sentido de caminho para a construção da melhor cidade⁵⁷.

Atentemos para a sequência do texto aristotélico procurando observar se ele confirma a tese de que a educação conduz à *eudaimonia* e, em caso afirmativo, como essa pedagogia se propõe a atingir tal objetivo.

3. O objetivo da educação é a paz, o ócio e as ações nobres

Considerando a discussão no capítulo 13, especialmente como ele é concluído, espera-se que no capítulo seguinte Aristóteles estabeleça como será a educação no melhor regime. E é exatamente isso que ele faz, descrevendo passo a passo o sistema educacional⁵⁸ por meio de uma estrutura argumentativa que reflete a unidade entre ética, política e educação⁵⁹.

Primeiro o filósofo oferece uma explicação dos motivos da alternância entre governantes e governados (1332b 11-1333a 15) no melhor regime para, na sequência, introduzir a divisão da alma (1333a 16-1333b 15). Essa divisão é acompanhada do princípio teleológico segundo o qual a guerra, o trabalho e as ações necessárias têm em vista, respectivamente, a paz, o ócio e as ações nobres. Finalmente, elabora uma crítica ao governo espartano, especialmente ao seu sistema educacional (1333b 5-1334a 10). Examinemos como a educação é apresentada em cada uma dessas partes.

Admitindo que a comunidade política é formada por governantes e governados, a questão é se estes devem ser os mesmos ou diferentes durante toda a vida, quer dizer, se algumas pessoas devem sempre ser governantes e outras sempre

⁵⁷ Cf. LORD, Carnes. op. cit., p. 40. Embora não ofereça uma interpretação detalhada do capítulo 13, ao interpretar o final do capítulo seguinte diz: “Or, as Aristotle also suggests, it will be education for ‘happiness’”, referindo-se à 1332a 7-27.

⁵⁸ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 235

⁵⁹ Cf. SUÑOL, Viviana. op. cit., p. 57.

ser governadas ou se as mesmas pessoas devem ocupar ambas as posições, às vezes governando e às vezes sendo governada. Aristóteles assinala que a educação deve corresponder (*akolouthein*) a essa determinação (1332b 12-15).

A posição adotada pelo filósofo foi discutida em III.13 e é aqui retomada: se houvesse uma superioridade incomensurável entre governantes e governados tanto quanto há entre os deuses e os heróis frente aos homens, vale dizer, no que concerne ao corpo e à alma, então seria melhor que, em nome dessa superioridade, alguns sempre governassem⁶⁰. Entretanto, como não é fácil apontar semelhante diferença entre os homens, é melhor que todos participem do governo e sejam governados alternadamente. Isso é também confirmado pela natureza, uma vez que há pessoas mais jovens e outras mais idosas na cidade, o que explicaria as razões de algumas serem governantes e outras governadas: os jovens sendo governados e os idosos os governantes, situação que não haveria de ser questionada pelos cidadãos.

Assim, de certo ponto de vista afirma-se que governar e ser governado é a mesma coisa, mas de outro afirma-se que são distintos. Segue-se que: “da mesma forma a educação deve ser em parte a mesma, em parte diferente; por isto se diz ‘se queres governar, debes primeiro obedecer’”. (1333a 1-3).

Aristóteles começa a revelar o conteúdo da pedagogia defendida por ele: aprende-se a governar sendo governado⁶¹. Ser governado, vale dizer, obedecer, é uma condição para governar. Nesse processo é criado um vínculo pedagógico entre as gerações, de modo que essa subordinação é uma etapa de preparação do jovem para a virtude política⁶². Na sequência explica-se um pouco mais sobre o conteúdo a ser ensinado, uma preparação para o detalhamento que virá com a divisão da alma. Diz-

⁶⁰ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 235-236.

⁶¹ Suñol lembra que o filósofo mencionou essa ideia em III.4.1277b 9-13. Cf. Ibid. p. 58.

⁶² Cf. BÉNATOUÏL, Thomas. “Choisir le labeur en vue du loisir”: une analyse de Politiques, VII, 14”. In: E. BERMON, V. LAURAND, J. TERREL (eds.) *Politique d’Aristote: Famille, régimes, éducation*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, 155-176 aqui pp. 158-161.

se que a virtude do governante e a do homem bom é a mesma. E, dado que os homens devem primeiro ser governados para depois ser governantes, o legislador precisa estabelecer os meios para tornar os homens bons, as atividades que os conduzirão para esse fim e para o objetivo da vida perfeita (1333a 10-14).

Para Carnes Lord⁶³, o filósofo não alude aqui a duas fases distintas da educação, sendo a primeira a que o jovem aprende a ser governado e, a segunda, uma educação especial na arte de governar. De acordo com esse intérprete, não há um tratamento posterior da questão nesses termos que autorizaria tal conclusão, sendo mais razoável supor que Aristóteles tem em mente uma “educação em geral”, a saber, a educação para a virtude, cujos efeitos incidem também no aprendizado da arte de governar. A experiência de ser governado é para ensinar ao jovem como ele pode participar da vida política, de “habituação” (*ethos*) conforme explicado no final do capítulo 13, de desenvolvimento da “fala” ou da “razão”. Explica ele ainda que os cidadãos não serão totalmente virtuosos ou, o que é o mesmo, não concluirão a sua educação até se tornarem governantes.

A nosso ver, a leitura que Peter Simpson⁶⁴ faz dessa mesma passagem parece complementar à de Carnes Lord, uma vez que enfatiza a questão de como governar para tornar os homens bons, que atividades dar ao jovem para direcionar a sua vida ao melhor fim, interpretação que se sustenta no fato de Aristóteles mencionar novamente a “melhor vida”. Com efeito, o Estagirita havia asseverado, nos capítulos 1 e 2 do livro VII, que a melhor vida é uma vida de virtude, sendo agora o momento de precisar quais virtudes e que ações são necessárias para a melhor vida.

Convém lembrar que, mesmo havendo uma estreita relação entre virtude e felicidade, Aristóteles as distinguiu ao definir a *eudaimonia* como ação perfeita e o exercício da virtude (1332a 7-10). Chamamos a atenção para a diferença entre virtude

⁶³ Cf. LORD, C. op. cit., aqui pp. 37-38, nas quais confronta a posição de E. Newman sobre esse aspecto.

⁶⁴ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 237.

e felicidade porque, relendo os argumentos de Lord e Simpson acima, surge a questão: a educação proposta por Aristóteles tem em vista apenas as virtudes ou as virtudes e a felicidade? Vejamos se no desdobramento da explicação sobre a educação no contexto da divisão da alma há elementos que nos ajudam a responder essa pergunta.

São duas as partes da alma, uma que é racional por si mesma e a outra desprovida de razão, mas capaz de seguir a parte racional. Essa divisão não é aqui fundamentada, senão assumida com o objetivo de extrair as consequências em torno das atividades humanas que levam o homem a ser chamado de bom.

Admitindo que as virtudes provêm destas partes, o filósofo passa a sinalizar qual seria a melhor parte entre elas. Valendo-se do princípio segundo o qual “o pior sempre existe como meio de chegar ao melhor” (1333a 21-23), princípio evidente nos domínios da arte e da natureza, deduz-se que a melhor parte é aquela que possui razão. Além disso, pelo fato de a razão se dividir em prática e teórica é possível concluir, também, que a parte racional da alma se divide da mesma forma. Assim, por analogia, chega-se à ideia de que as atividades da melhor parte da alma podem ser separadas em práticas e teóricas e afirma:

“Podemos ainda dizer que o mesmo ocorre com as atividades respectivas. Daqui se segue que aqueles que são capazes atingir todas as atividades possíveis, ou duas dessas atividades, serão levados a preferir a atividade da parte que é, na sua natureza, a mais elevada. Todos nós preferimos sempre a mais elevada que é possível atingir”. (1333a 26-31)

A propósito da divisão da alma, é possível entender que a superioridade da parte racional frente à irracional e, também, a subdivisão dela em prática e teórica indicam o caminho para a escolha das ações, ao mesmo tempo que estabelecem os objetivos da educação: o ócio (*scholé*), a paz e as ações nobres (*tà kalá*), e que o trabalho (*ascholía*), a guerra e as ações necessárias não devem ser excluídas, visto que são condições preparatórias⁶⁵. Aristóteles parece não deixar dúvidas da superioridade da

⁶⁵ Cf. SUÑOL, Viviana. op. cit., p. 59-60.

parte racional da alma nessa passagem. No entanto, a relação entre razão prática e teórica ou contemplativa é objeto de intensa discussão acadêmica: mesmo sendo possível intuir que exista a mesma relação hierárquica entre elas, o texto é particularmente ambíguo quanto ao sentido de “todas ou as duas” concernentes às atividades da alma.

Uma possibilidade é interpretar “todas” ou “as duas” como alternativas, na qual “todas” aponta todas as três ações, quais sejam, as da parte da alma sem razão, as da razão prática e as da razão teórica ou contemplativa, enquanto “duas” refere-se às ações da parte sem razão e da razão prática, excluindo, portanto, as da razão teórica ou contemplativa. Deduz-se dessa leitura que, para os cidadãos que só podem alcançar as duas ações, é preferível que sejam as da razão prática e, por outro lado, os que podem atingir todas as três, que mirem nas ações da razão teórica ou contemplativa, pois pertencem à parte superior da alma⁶⁶.

Outra possibilidade é compreender as palavras de Aristóteles não como alternativas, mas uma descrição das diferenças entre as ações e do fato de alguns cidadãos serem capazes de atingir as três ou as duas, não havendo uma relação hierárquica entre razão prática e razão teórica ou contemplativa⁶⁷. Para Peter Simpson, defensor dessa leitura, a hierarquia que o filósofo estabelece aqui é entre guerra e paz, ocupação e ócio, na qual a vida prática e contemplativa constituem juntas a paz e o ócio, o que é apresentado no capítulo seguinte⁶⁸.

Há, ainda, outra forma de ler esse texto, proposta por T. Bénatouïl e aplicada por V. Suñol⁶⁹. Ela considera a possibilidade de Aristóteles ter deixado a hierarquia

⁶⁶ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., pp. 237-238 e a nota 67 na qual lista os defensores dessa leitura: Barker, Kraut, Lord, Miller, Newman, Solmsen, e Vander Waerdt, assim como o crítico dela, Depew. Cf. também Suñol, Viviana. op. cit., pp. 59-60 onde retoma em outros termos a mesma polêmica.

⁶⁷ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 238.

⁶⁸ Cf. Ibid., onde o autor destaca que tal relação hierárquica aparece, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, 10.7, 1117a 12-18, 1117b 30-11178a

⁶⁹ Cf. BÉNATOUÏL, T. op. cit., p. 167; Cf. SUÑOL, Viviana. op. cit., pp. 59-60.

entre razão prática e teórica ou contemplativa intencionalmente implícita e, por isso mesmo, sem a necessidade de justificá-la. A consequência dessa posição é entender “as duas” como referindo-se às duas atividades limitadas entre as quais o homem pode escolher: entre a primeira e a segunda (a racional e a irracional), entre a segunda e a terceira (razão prática e teórica) e, ainda, entre a primeira e a terceira (irracional e a razão teórica), abarcando, assim, todas as escolhas limitadas possíveis.

Notemos que essas duas interpretações, a de Simpson e a de Bénatouïl/Suñol, que se opõem à leitura mais difundida que enfatiza a hierarquia entre a razão prática e a teórica ou contemplativa, embora discordem quanto à superioridade da razão teórica ou contemplativa, visto que a primeira nega a defesa dessa superioridade na *Política* e a segunda vê na ambiguidade do texto a razão mesma de Aristóteles não precisar explicar tal superioridade, convergem acerca do papel da vida prática e contemplativa para a paz e o ócio.

Vejamos, a esse propósito, o texto em que se aplica a divisão existente entre as partes da alma e suas atividades às ações humanas e à qual o político deve dedicar especial atenção:

“ele tem que estar em causa no que se refere aos diferentes modos de vida e às diferentes atividades. É preciso trabalhar e fazer a guerra; mas ainda mais viver em paz e fruir do ócio. É preciso realizar atos necessários ou úteis, mas ainda mais as ações honrosas. Estes são os objetivos da educação para as crianças e nas demais idades que requerem formação.” (1332a 39-1332b 4)

O trecho acima indica o objetivo e o período da educação: preparar os homens para uma vida de paz e ócio desde a infância até a fase adulta⁷⁰. Aristóteles havia

⁷⁰ Cf. LORD, C. *op. cit.*, pp. 34-35, onde resume a tese de seu livro e, nela, o papel da educação musical para os jovens e adultos: “It is thesis of this book that the prevailing understanding of catharsis, and with it the prevailing understanding of Aristotle's view of the political role of literature or culture generally, is fundamentally in error. I shall attempt to show tha Aristotle regarded music and poetry as essentially educative in a moral sense; that he did not confine their educative role to the music education of the young but extended it to the musical culture of mature men; and that the central place in the musical culture of mature men was assignet by hum to a cathartic tragedy designed to inforce

mencionado a importância do ócio para as atividades políticas no capítulo 9, em 1329a 2⁷¹. Notemos que o contexto daquele juízo também é o da valorização das virtudes e das atividades a elas relacionadas, que correspondem precisamente às mesmas listadas agora. Todavia, naquela formulação fica mais evidente a relação delas com a felicidade do que no excerto acima. De fato, lá temos o seguinte argumento: a melhor cidade é aquela cujos cidadãos são mais felizes, e dado que a felicidade não pode existir sem as virtudes, é preciso que os homens pratiquem atividades que ajudem no desenvolvimento das virtudes. Portanto, lendo ambas as passagens podemos dizer, sobre a dúvida da finalidade da educação (se ela tem em vista apenas as virtudes ou se as virtudes e a felicidade), que parece adequado concebê-la com o objetivo de conduzir os homens à *eudaimonia*, da qual as virtudes seria uma parte indissociável do programa pedagógico⁷².

É preciso também reafirmar dois aspectos que se apresentam de forma eloquente ao lermos esses dois textos (1333a 26-31 e 1332a 39-1332b 4). O primeiro é que fica claro o papel do político e do legislador de legislar todas essas atividades em vista do melhor para a alma e para a vida em geral, sendo as atividades piores ou inferiores apenas em função das melhores. O segundo é que a educação deve ser organizada da mesma forma, durante a infância e depois. Sobre esse segundo aspecto, Peter Simpson sugere que Aristóteles esteja referindo-se ao que ele disse antes sobre a educação, vale dizer, que a educação para governar vem da experiência de ser governado. Essa experiência oferece aos cidadãos condições de participar das

moral virtue and prudence.” Voltaremos a ela no próximo capítulo quando estudarmos o livro VIII da *Política*.

⁷¹ A propósito, cf. LORD, Carnes. op. cit., p. 40 e, também, Simpson, Peter L. P. op. cit., p. 237.

⁷² Essa parece ser a leitura proposta por SOLMSEN, Friedrich. op. cit, aqui pp. 196-197. A autora lê as duas passagens associando-as ao início do capítulo 13, que expressamente vincula felicidade à educação, para ponderar: “... we return in chapter 13 to the *politeia aute* and to the end which it must pursue; i. e. to *eudaimonia*, *eu zon*, and by way of these also to the *areté* of the citizens. The realization of their *areté* depends in large measure on the education which they receive, and for the education the law-giver has to make the right provisions”.

deliberações e dos julgamentos na cidade, algo que provavelmente não virá antes de completar vinte e um anos de idade. O comentador, entretanto, alerta para a possibilidade de relacionar o que se diz da educação com a contemplação, também mencionada há pouco, de maneira a significar que os cidadãos continuam se educando na filosofia durante toda a vida, até a velhice, quem sabe o momento em que discutiriam a teologia⁷³.

A parte final desse capítulo sustenta, contra a opinião oposta, que o legislador deve educar os cidadãos para uma vida de ócio, deve estruturar as leis não apenas em função da guerra, mas sobretudo em vista do ócio e da paz (1334a 3-10). O ponto de vista oposto pertence aos espartanos e àqueles por eles influenciados, como é o caso dos helênicos que manifestam admiração pelo regime erigido com a finalidade para a guerra e a dominação dos vizinhos. O filósofo havia identificado no capítulo 2 (1324b 25-1325a 6) os perigos de fazer da dominação dos vizinhos ou dos inimigos o fim último da cidade, pois, nesse caso, não se governa com justiça, vale dizer, com virtude, uma vez que trata os outros segundo aquilo que seria considerado injusto para si mesmo. Com efeito, se é verdade que alguns são domináveis por natureza e outros não, por que orientar a cidade a dominar todos, ignorando essa diferença?

No final do capítulo 14 (1333b 4-1334a 10), Aristóteles primeiro critica os helênicos tidos como bons governantes por não organizarem as instituições com vistas ao melhor fim, nem elaborarem as suas leis e o seu sistema educacional para a aquisição das virtudes. Ao contrário, sob a influência da constituição espartana, orientaram-se pelas virtudes úteis e mais lucrativas, à dominação e à guerra. Vale lembrar que o começo do capítulo 13 estabeleceu que o melhor regime depende da escolha correta dos fins, assim como dos meios adequados para atingir esses fins, algo

⁷³ Ver SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 239. Não há unanimidade entre os comentadores a respeito da continuidade ou não da educação na vida adulta. Lord, por exemplo, também aventa a possibilidade de continuidade, porém, ao que parece, de outra forma; cf. supra nota 50.

que o filósofo indica faltar aos helênicos e aos espartanos⁷⁴. O Estagirita passa, então, aos argumentos e fatos que refutariam tais ideias⁷⁵.

O primeiro argumento pretende mostrar que a ideia do elogio aos espartanos como bons e felizes por causa da dominação dos outros é em si mesma contraditória. Ora, dado que Esparta não domina os outros, então os espartanos e os legisladores não devem ser elogiados como bons e felizes. Além disso, mesmo perdendo o império eles não mudaram as suas leis e a educação. Isso revela que as leis e a educação não foram a causa do império ou da felicidade.

O segundo argumento quer combater o elogio ao regime e as leis de Esparta como a causa da vida nobre, do império. Se os espartanos mesmo mantendo o regime e suas leis perderam o império, ou seja, a vida nobre, então é forçoso admitir que o regime dos espartanos não é a causa da vida nobre. Como bem observa Peter Simpson⁷⁶, os dois primeiros argumentos mostram que os elogios ao regime espartano fundamentado na dominação e no império é absurdo. Entretanto, não evidenciam ainda que o objetivo de dominação é um erro ou absurdo em si mesmo, função do argumento seguinte.

Com efeito, o terceiro argumento baseia-se no pensamento de que governar homens livres é mais belo e condizente com as virtudes do que governar despoticamente. Ora, os espartanos querem dominar todos os homens transformando-os em escravos. Porém, se os escravos são inferiores aos homens livres, então não há nada de grandioso em governar dessa forma, mas é justamente o contrário.

No quarto e último argumento Aristóteles diz que é um erro tomar a dominação como felicidade. No entender dele, há duas razões para isso: a primeira é

⁷⁴ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 239.

⁷⁵ Seguimos a leitura de SIMPSON, Peter L. P. op. cit., pp. 239-240.

⁷⁶ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 240.

que ensinar isso aos cidadãos motiva-os a buscar a dominação de sua cidade (como aconteceu no caso de Pausânias). A segunda razão é que o governo despótico não é político, benéfico e nem verdadeiro, fundamentalmente porque pressupõe que o melhor para o indivíduo não é comum ao melhor para todos e vice-versa, já que a regra é escravizar a todos. A falsidade desse ponto de vista foi exposta nos capítulos 1-3 nos quais o Estagirita defendeu que a melhor vida para indivíduo e a cidade é a mesma. Em resumo, o governo tirânico provoca um conflito entre o indivíduo e a cidade que não é benéfica nem política.

O raciocínio final é um apelo ao fato de que as cidades ordenadas para a dominação são destruídas quando adquirem o império, pois não foram educadas para paz e o ócio, cujos exemplos são Esparta e Tebas. Esses fatos reforçam o princípio segundo o qual a guerra deve ser em função da paz, a ocupação pelo ócio e que a missão do legislador é educar a cidade de acordo com isso.

Essa parte final não adiciona novos elementos do programa educacional de Aristóteles, mas reafirma a importância dele na formação dos cidadãos, sobretudo na aquisição das virtudes necessárias para a vida de paz e ócio. Nesse sentido, Aristóteles valoriza a preocupação dos espartanos com a educação, porém discorda da escolha educacional que fizeram: preparar os cidadãos para a dominação. Além disso, o fato de o filósofo se referir novamente à felicidade⁷⁷, no contexto da crítica aos espartanos e aos seus admiradores, parece sugerir o vínculo entre leis, educação e *eudaimonia*.

Ademais, o tema aludido pelo Estagirita ao lembrar que “as mesmas coisas são as melhores para o indivíduo e para as comunidades, e o legislador deve empenhar-se em implantá-las nas almas dos homens” (1333b 27-28), introduz o tema do capítulo seguinte no qual aprofundará a reflexão sobre as virtudes necessárias para a melhor vida.

⁷⁷ Veja-se, por exemplo, 1333b 23 (*eudamones*) e 26 (*eudaimona*), em ambos os casos relacionando-as ao papel do legislador.

4. A educação harmoniza os hábitos e a razão ao melhor fim

Do fato de as virtudes compatíveis com a paz e o ócio serem superiores às virtudes da guerra e dos negócios, o que Aristóteles reiteradamente afirma com a explicação de que a paz é o objetivo da guerra e o ócio é o objetivo dos negócios, não implica que o melhor homem e o melhor governo⁷⁸ devem guiar-se apenas por elas. As virtudes do trabalho e do ócio são complementares, na medida em que só é possível usufruir do ócio quando se tem garantido as necessidades básicas para a vida. Aristóteles procede com a explicação segundo a qual:

“A coragem e a resistência são, pois, virtudes que interessam ao trabalho; a filosofia interessa ao ócio; a temperança e a justiça interessam a ambos os casos, particularmente em tempo de paz e repouso.” (1334a 20-25)

Temos, portanto, as virtudes requeridas à guerra, à paz, aos negócios e ao ócio: coragem, tenacidade, filosofia, moderação e justiça. Parece que o filósofo está mais interessado na discussão sobre as virtudes mais pertinentes ao ócio e à paz, uma vez que a sequência da exposição destaca o caso de pessoas prósperas, bem-aventuradas que quanto mais desfrutarem do ócio tanto mais necessitarão da filosofia, da moderação e do sentimento de justiça. Assim, é possível concluir que estas três virtudes são mais próprias ao ócio, enquanto a coragem e a tenacidade estão mais relacionadas à guerra e ao trabalho⁷⁹.

Por outro lado, é preciso sublinhar que, para a educação, as atividades ligadas à ocupação e à guerra são etapas preparatórias para a paz e o ócio. De acordo com essa interpretação, há uma relação positiva entre os termos do princípio teleológico

⁷⁸ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 241, onde chama a atenção para o fato de que os argumentos de Aristóteles até esse ponto diziam respeito em parte ao indivíduo e em parte à cidade. Aqui, porém, o filósofo sublinha novamente não haver diferenças entre o indivíduo e a cidade em relação ao fim para mostrar que as virtudes são as mesmas.

⁷⁹ Cf. SIMPSON, Peter L. P. Ibid.; e, também, SOLSEM, F. op. cit., pp. 198-199.

anunciado por Aristóteles (a paz é o objetivo da guerra e o ócio é o objetivo dos negócios), de modo que a prática das atividades do trabalho ou da ocupação, no sentido de “não-ócio” (*ascholía*) são fundamentais tanto à ocupação quanto ao ócio (*scholé*)⁸⁰. Note-se também que, ao combinar as virtudes morais e as intelectuais com o trabalho e o ócio, Aristóteles parece mostrar como resolveria a relação entre vida prática e teórica contrapostas no final da *Ética a Nicômaco* (X. 7-8), quer dizer, ao menos como as uniria no melhor regime⁸¹.

Em seguida Aristóteles declara (1334a 35ss) que, para a cidade ser feliz e boa é necessário possuir essas virtudes (filosofia, moderação e justiça), pois, caso contrário, resulta na incapacidade dos homens de aproveitar os bens da vida e, mais ainda, de desfrutarem do ócio. O ponto central aqui é entender o que ele quer dizer com a palavra “filosofia”, o que certamente ajudaria a entender melhor o conteúdo da *scholé*, assim como responder à pergunta dos capítulos 1-3: qual é a melhor vida.

Pode-se interpretar que a filosofia é a única limitada ao ócio, e posto que este é preenchido com diversas atividades orientadas pela moderação e justiça, o que, de alguma forma, evita atos de ganância e luxúria, não há nada mais para preencher o tempo livre senão o exercício do intelecto - e isso para o bem do homem. Segundo essa perspectiva, não há razão para supor que Aristóteles não pretenda que tal exercício cubra toda a extensão do esforço intelectual, ou todo o âmbito da filosofia, até onde cada cidadão possa alcançar⁸². Mesmo com esta atenuação ao final, essa forma de interpretar a atividade filosófica terá de enfrentar argumentos contrários que em

⁸⁰ Cf. BÉNATOUÏL, T. op. cit., p. 174: “L’absence de loisir n’est pas seulement un état que l’on est contraint de subir pour obtenir ou avant d’obtenir le loisir, c’est aussi un état requis par le loisir, puisque les vertus formées et exercées dans cet état son utiles non pas seulement pour cet état mais aussi pour le loisir lui-meme.”

⁸¹ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 242, especialmente a nota 73.

⁸² Cf. Ibid., que segue a interpretação de DEPEW, David J. “Politics, Music and Contemplation in Aristotle’s Ideal State”. In: KEYT, David and MILLER, Fred D. (eds.) *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford - Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991, pp. 346-380, aqui pp. 362-374.

parte fundamentam-se nas diferenças entre Platão e Aristóteles quanto ao papel do filósofo na cidade⁸³. Platão defende que filósofo seja o rei da cidade porque ele é o dialético capaz de conhecer os princípios do conhecimento, enquanto Aristóteles confere ao filósofo o trabalho de conselheiro ou reformador da política, incumbido de transmitir ensinamentos ao legislador/político sobre as mais diversas áreas do conhecimento.

De fato, quando o Estagirita discute as posições de Platão expressas na *República* (livro I.2.1260b 37ss), ele não partilha da mesma visão do papel do filósofo-rei para a cidade e, mais adiante (1263b 36040), crítica o seu mestre por conceber uma educação para a filosofia como forma de garantir que a cidade seja comum e una. Aqueles que sustentam essa posição⁸⁴, conferem à “filosofia” aludida no capítulo 15 um sentido mais amplo, a saber, de “cultura tradicional”, o qual não exclui o sentido técnico e específico de especulação teórica ou contemplativa, mas enfatiza as atividades culturais e literárias cujo cerne seria a música.

Uma crítica a essa interpretação é feita por quem lê o texto aristotélico de forma literal, e cujo significado de “filosofia” é tomado como sinônimo de *sophía*. Para esses comentadores⁸⁵, Aristóteles estaria pensando em virtudes intelectuais da alma e não em atividades, o erro no qual incidiria a interpretação anterior. Ademais, seria totalmente estranho ao filósofo o conceito de “atividades culturais”, uma noção

⁸³ Do ponto de vista histórico das noções *ascholia* e *scholé*, ver SOLSEM, F. op. cit., especialmente a forma como coloca a questão em 199-200.

⁸⁴ Cf. LORD, Carnes. op. cit., p. 199-200 onde retoma a mesma análise elaborada por ele em Lord, Carnes. “Politics and Philosophy in Aristotle’s Politics”. *Hermes*, CVI, 1978, pp. 336-357, aqui pp. 354-357. O intérprete recorre, por exemplo, ao modo como Bonitz significou *virtus intelectualis*, termo com o qual Susemihl-Hicks e Newman teriam concordado e traduzido como “aptidão intelectual” ou “hábito de investigação intelectual”. Nesse caso, a “filosofia” em sentido amplo estaria mais para o *philomathos*, o amante da cultura, enquanto permaneceria reservado ao filósofo e à filosofia em sentido estrito a capacidade de reconhecimento da ignorância e o desejo de ascender da opinião à verdade. Isso seria corroborado pela forma com que Tucídides, Sócrates e Platão (*República*, 498 a-b) abordaram o tema.

⁸⁵ Cf. LISI, F. op. cit., p. 115. Esse autor, porém, adverte para o estado precário dos livros finais da *Política* que tornaria difícil, senão impossível, uma conclusão sobre a educação em Aristóteles.

desenvolvida na modernidade. E, lendo o contexto dessa forma, como relacionado às virtudes intelectuais, também não se poderia admitir que “filosofia” esteja no lugar de simpósios, atividades esportivas, espetáculos teatrais etc., pois estas seriam atividades dirigidas à parte inferior da alma.

Finalmente, há ainda a possibilidade de entender “filosofia” também na acepção técnica e específica, mas referindo-se a um contínuo que vai da prática musical à sabedoria prática e à contemplação⁸⁶. A nosso ver, essa posição tem a vantagem de não contrapor as atividades do ócio com as virtudes intelectuais. Além disso, parece estar em conformidade com os princípios dos capítulos 1-3 e, também, conciliar a leitura da *Política* com um aspecto fundamental presente no livro X.7 1177a 15-20 da *Ética a Nicômaco*, qual seja, a concepção da felicidade perfeita como atividade contemplativa. Retomaremos essa discussão quando do aprofundamento da noção de *scholé* de acordo com o livro VIII da *Política*, especialmente do capítulo 6 em diante onde é apresentado o papel da música na educação. Em todo caso, a parte final do capítulo 15 pode lançar alguma luz à discussão sobre o papel da filosofia.

Após a descrição das virtudes para o tempo de paz e ócio, Aristóteles critica uma vez mais os espartanos porque, embora partilhem da mesma ideia de bens maiores, acreditaram que os alcançaria por meio de uma virtude específica (possivelmente a coragem). O erro está no fato de tratarem essa virtude como se fosse o maior bem, não percebendo que os maiores bens são praticados por si mesmos e não para ou por causa de outros fins (1333a 40-1334b 3). Feitas essas críticas, o Estagirita passa à pergunta fundamental: “como e por que meios se chega aos bens maiores?” (1334b 5).

⁸⁶ Cf. DEPEW, David J. op. cit., p. 371: “... by which rationality marks the exercise of virtues and so happiness, is developed and intensified in increasingly profound ways”.

A resposta é particularmente interessante porque com ela teremos a caracterização do processo educativo no melhor regime. Eis como Aristóteles aborda a questão:

“Lançando mão de uma enumeração anterior, a saber, natureza, hábito, e razão, já definimos o primeiro aspecto, determinando qual deve ser a natureza e o caráter do cidadão. Resta considerar os outros dois aspectos e determinar sobre qual deve recair a precedência na educação: se o hábito se na razão. Os dois aspectos devem estar conjugados em perfeita harmonia pois é possível que a razão não encontre o melhor princípio e o mesmo sucede ao hábito.” (1334b 6-10)

Afirma-se não apenas que é preciso uma harmonia entre a razão e o hábito, mas uma “perfeita harmonia” ou “a melhor” (*aríston*) harmonia. Isso reforça o mais evidente, que deve existir uma harmonização entre a razão e o hábito, como também algo menos evidente: a harmonia entre eles e o melhor fim. A desarmonia com o melhor fim pode acontecer tanto por causa da razão quanto por causa dos hábitos (intelectual ou moral), de maneira que maus hábitos e maus raciocínios podem comprometer o conhecimento do verdadeiro fim⁸⁷. Consequentemente, é necessário explicar duas coisas: primeiro, como harmonizar a educação de hábitos com a educação da razão e, segundo, como harmonizar ambos com o melhor fim. O filósofo começa pelo segundo aspecto⁸⁸.

A geração vem de um começo que é a união dos pais. O fim desse começo é o nascimento que, por sua vez, tem como fim posterior a educação. Isso pode se suceder até atingir o fim último, vem a ser, a razão e o intelecto. Portanto, todos os começos e fins são para a razão e o intelecto. Assim, o fim com o qual a educação deve ser harmonizada é a razão e o intelecto. Se, por um lado, a aprendizagem de bons hábitos tem como fim a razão e o intelecto, por outro, o aprimoramento da razão tem como

⁸⁷ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., pp. 243-244.

⁸⁸ Apresentamos, com pequenas modificações, os argumentos segundo a interpretação de SIMPSON, Peter L. P. Ibid.

fim a razão e o intelecto, quer dizer, um fim em si mesmo. Peter Simpson⁸⁹ relaciona ainda esse argumento ao que se disse antes: o fim da melhor vida é o ócio e que a virtude e a atividade do ócio são a filosofia ou, dito em outras palavras, a atividade intelectual.

A explicação ao primeiro tópico, como harmonizar a educação do hábito com a da razão, pode ser lida nos seguintes termos. Embora a educação do hábito seja em vista de outro fim (da razão e do intelecto), ela deve acontecer primeiro. Para justificar esse ponto de vista, Aristóteles retoma a divisão da alma em irracional e racional, bem como os seus estados correspondentes, o apetite e o intelecto. A novidade em relação ao que se discutiu até aqui é a menção ao corpo e a constatação de que ele é anterior ao intelecto, segundo a confirmação através do exemplo das crianças. Como o que é anterior ao outro no tempo deve ser educado antes desse outro, segue-se que a educação ou o cuidado do corpo deve vir antes do cuidado da alma, assim como o cuidado do apetite, ou a educação nos hábitos, deve vir antes do cuidado do intelecto.

A menção ao corpo se deve ao fato de que ele influencia o apetite e o intelecto, e por isso a preocupação do filósofo de assinalar a importância de cuidar dele desde o início da gravidez, pois o estado do corpo e da alma afetam a forma como a criança cresce no útero. Daí porque o filósofo dedica atenção ao casamento e ao parto no capítulo seguinte.

Essa preparação do corpo se estende após o nascimento, com lemos no capítulo 17 (1336b 3 ss.), com o tipo de alimentação, a forma de lidar com o choro das crianças, os exercícios para o corpo, jogos de interação, as histórias e fábulas que elas podem ouvir etc., uma educação domiciliar voltada para formação de bons hábitos para o corpo, que vai da infância aos sete anos. Contudo, dos cinco aos sete anos as crianças

⁸⁹ Cf. SIMPSON, Peter L. P. Ibid.

poderiam começar a observar o que os mais velhos estão fazendo, inclusive como estão jogando.

É preciso notar que Aristóteles mantém o que fora estabelecido em 1334b 12-28, que discutimos há pouco: o que vem antes deve ser educado em função do que vem depois. Acrescente-se a isso a concepção de que a educação visa completar a natureza. Nesse sentido, divide-se a educação dos sete anos até a puberdade, e da puberdade até os vinte e um anos, entretanto, sem a necessidade do rigor com o intervalo de sete anos entre as etapas, posto que, em algum caso, a natureza de um estudante pode ainda não ter sido completada; de igual modo, sem negar que após os vinte um anos de idade os cidadãos possam continuar estudando, por exemplo, filosofia⁹⁰.

Por fim, as três perguntas que encerram o livro VII (se as crianças devem ser educadas, se o ensino deve ser público ou privado, e como deve ser a educação) sinalizam o curso da investigação no livro seguinte. Todavia, as duas primeiras foram de certa forma respondidas nos capítulos 13-15, assim como na *Ética a Nicômaco* X.9. E, como Peter Simpson alerta, Aristóteles costuma tratar várias vezes os mesmos pontos de formas diferentes e com argumentos diferentes devido à mudança de contexto⁹¹.

⁹⁰ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 250.

⁹¹ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 251.

Capítulo III

O escopo da educação para o melhor regime político

1. A estrutura do livro VIII

Da mesma forma que fizemos no capítulo anterior, ofereceremos uma visão geral do livro VIII, procurando destacar os seus temas e a relação entre eles. Em seguida, nos concentraremos na interpretação dos principais textos desse livro para a compreensão dos resultados que a educação aristotélica pretende alcançar nas crianças e nos jovens, e em que medida essa pedagogia contribui para o atingimento da *eudaimonia*.

1.2 O capítulo 1: a educação é necessária e deve ser comum a todos os cidadãos

O primeiro capítulo do livro VIII (1337a 11 – 1337a 32) apresenta as linhas gerais do plano educacional que deve receber atenção especial do legislador pelas seguintes razões. Em primeiro lugar porque a educação é necessária para a permanência do regime político, uma vez que ela atua em sua defesa⁹². Em segundo lugar porque, dado que a cidade tem um único fim, a educação deverá necessariamente ser uma e a mesma para todos, portanto pública e não particular.

⁹² Veja-se, a esse propósito, o que Aristóteles diz em V.9, 1310a 12ss: “De todos os meios aqui referidos para a conservação dos regimes políticos, o que se afigura mais importante é o que se encontra hoje menosprezado: a educação cívica (*paideústhai pròs tàs politeías*). Na verdade, de nada aproveitará uma legislação, por muito útil que seja e aprovada unanimemente por todos os cidadãos, se estes não adquirirem os hábitos nem forem educados segundo o espírito do regime estabelecido (democraticamente se for democrática, oligarquicamente, se for oligárquica)”.

Finalmente, em terceiro lugar, decorre das razões anteriores que a educação deve ser de interesse de toda a cidade e, assim, é necessário que ela seja tratada por uma legislação específica.

Note-se que após afirmar que a educação tem a função de proteger o regime político e que ela deve ser pública, Aristóteles introduz uma analogia entre a *danais* das *technai* e a prática das virtudes: em ambos os casos, afirma o filósofo, é necessário uma aprendizagem prévia e um hábito (1337a 15-17). Com isso parece reafirmar que o fim da cidade e do cidadão é o mesmo, as virtudes, e que o atingimento desse fim depende da educação, ou seja, de aprendizagem e hábito. De alguma forma, os capítulos seguintes são um desdobramento desse plano geral.

1.3 Os capítulos 2 a 7: o conteúdo e a forma da educação

Podemos ler o capítulo 2 até o corte inesperado com o qual o livro se encerra no capítulo 7 como um detalhamento do conteúdo e da forma da educação defendida por Aristóteles. O filósofo expõe no capítulo 2 a falta de consenso em torno do que deve ser ensinado aos jovens (1337a 33 – 1337b 3), especialmente quando se pensa a educação para o atingimento da virtude e da melhor vida: a educação visa desenvolver as capacidades intelectuais ou o caráter da alma? Ela deve considerar o que é útil para a vida ou o que é adequado para a prática da virtude, ou ainda, o que não tem utilidade?

Aristóteles avalia que a causa dessas dificuldades deriva da falta de discernimento do que conduz o homem à virtude. A seu juízo, os seus contemporâneos não só não sabem o que conduz o homem à virtude como discordam acerca do que seja o seu exercício.

A despeito de tantas discordâncias, parece haver um consenso de que deve ser ensinado coisas úteis indispensáveis. Além disso, ninguém discorda que essa educação

precisa considerar a distinção entre homens livres e não livres, especificamente sobre as atividades e ocupações de cada um deles. Nesse sentido, deve ser oferecido aos homens livres uma educação liberal, ou seja, ensinar as tarefas úteis e compatíveis a eles e não aos escravos, trabalhadores manuais etc. (1337b 4 – 20). Entre os conteúdos a serem ensinados aos homens livres estão as disciplinas e artes que preparam o corpo, a alma e a mente para a virtude.

São quatro estudos liberais que devem ser ensinados, conforme mencionados no início do capítulo 3: a leitura e a escrita, a ginástica, a música e o desenho. Na sequência explica-se brevemente a utilidade da leitura, da escrita e do desenho, a saber, para a vida e por terem muitas aplicações; e, depois, dedica-se maior atenção à ginástica no capítulo 4 (1338b 4 – 1339a 10), e à música, inicialmente no capítulo 3, aprofundando as análises nos capítulos 5, 6 e 7. É no âmbito do ensino da música que se reafirma a educação para o ócio (1337b 21) e, portanto, merecedora de explicações ulteriores.

De fato, há uma discussão preliminar sobre se a música deve ou não ser incluída na educação (1339a 11), seguida da elucidação dos objetivos da educação musical e da educação moral: para jogos e buscas culturais (1339b 10) e para melhorar o caráter (1339b 42). Uma vez que a resposta é positiva, que a música deve fazer parte da educação, trata-se de apresentar o tipo de música a ser ensinada aos jovens – o que é discutido nos capítulos 6 e 7, respectivamente, em relação a tocar e a cantar (1340b 20) e em relação às melodias e ritmos (1341b 19).

A *musiké* ocupa uma posição central na educação proposta por Aristóteles e, por isso, o filósofo descreve as suas funções, a saber, jogo, educação e ócio, e analisa as suas capacidades (*dúnamis*) em vista de explicar o seu papel na formação dos cidadãos. As questões sobre a melhor vida e o melhor regime político que abrem o livro VII são respondidas de alguma forma com a organização do currículo musical. Vejamos, então, os detalhes desse sistema educacional apresentado pelo filósofo.

2. O contexto da “educação cívica”

Há duas indicações no capítulo 1 que nos ajudam a compreender o que esse sistema educacional pretende realizar e qual é o contexto no qual os estudos liberais surgem como resposta positiva à polêmica acerca do que deve ser ensinado aos jovens. A primeira é que essa pedagogia tem como alvo a prática das virtudes, conforme argumenta-se no começo do capítulo (1337a 15); a segunda, complementar à primeira, diz o seguinte:

“O exercício daquilo que é comum deve também ser realizado em comum. Tão pouco nenhum cidadão deve julgar-se útil por si próprio, mas sim em função da cidade, visto que cada um é uma parte dela, e o cuidado de cada parte deve, por natureza, refletir-se na preocupação pelo todo.” (1337a 23-27)

Sobre a primeira indicação, temos uma continuidade dessa discussão no capítulo 2 sob a ótica da “vida melhor”, bem como no capítulo 3 (1338a 1ss) quando ócio, prazer e felicidade justificam inicialmente o ensino da música. Quanto à segunda, explica-se que o ensino deve ser comum a todos os cidadãos. O legislador deve preocupar-se fundamentalmente com a educação da cidade porque ela é anterior aos cidadãos, às partes que existem para e por causa do todo (cidade). Aristóteles está criticando aqueles que defendem uma educação privada, que obedece aos interesses individuais dos pais e não aos da cidade. Na sequência os Espartanos são citados pela importância que deram à educação das crianças, transformando-a em um objetivo público (1337a 29).

Adicionalmente, lembremos que no capítulo 14 do livro VII Aristóteles estabeleceu uma identificação entre a virtude do cidadão, do governante e do homem bom:

Conforme afirmamos que é a mesma virtude do cidadão, do governante e do homem bom, e dissemos que o mesmo indivíduo deve primeiro ser governado para depois governar, o legislador deverá assegurar que os

cidadãos se tornem bons, averiguar que atividades produzirão esse resultado, e qual é o fim da vida melhor.” (1340a 12-16)

Ao que parece, no livro VIII o filósofo está retomando as suas considerações sobre os resultados que a educação pretende alcançar por meio das atividades fundamentais para tornarem os cidadãos bons, ou seja, a virtude que é a mesma para o cidadão, o governante e o homem bom. É também nessa direção que o capítulo 2 do livro VIII coloca a questão do conteúdo educacional relativamente à virtude e à melhor vida.

Se, por um lado, não há consenso sobre as práticas que conduzem o homem à virtude e, mais ainda, o que se entende por virtude, por outro, Aristóteles diz que não haverá dificuldades em concordar que é preciso ensinar coisas úteis (1337b 4-5). Entretanto, o sentido de “úteis” aqui é bem determinado, uma vez que se aplica aos homens livres e com a finalidade de preparar o corpo (*sôma*), a alma (*psyché*) e a mente (*diánoian*) deles para a prática da virtude (1337b 9-11). Assim como as atividades assalariadas são maléficas ao corpo e à mente porque os aprisionam, também a proficiência em certas artes liberais resulta em prejuízo ao corpo e à mente (1337b 12ss.), quando praticadas de forma “profissional”. No caso da música, a alma pode ser corrompida por um desejo de agradar ao público vulgar (não livre); na ginástica, o corpo é maltratado quando condicionado a um treinamento excessivo⁹³.

Contudo, é do consenso da utilidade da aprendizagem em vista das virtudes que o sistema educacional começa a ser explicitado com a lista das artes liberais.

⁹³ Cf. LORD, Carnes. op. cit., pp. 52-53, nas quais interpreta que Aristóteles está se referindo principalmente à música e, conseqüentemente, ao impacto negativo na alma, apoiando-se em 1341b 8-18.

3. As artes liberais: a educação musical em relação às outras disciplinas

Os quatro estudos liberais (gramática, ginástica, música e desenho) a serem ensinados recebem um tratamento desigual da parte de Aristóteles. De fato, a educação musical (*musiké paidéias*) é abordada de maneira mais detalhada do que os outros estudos liberais, seja pelo contraste com as outras artes liberais - a ginástica cuida do corpo enquanto a música cuida da alma, por exemplo -, seja pelo seu impacto na formação do caráter e como caminho para a *eudaimonia*.

Em todo caso, sabemos pelo começo do capítulo 3 (1337b 24-25) que a escrita e a leitura (*grammata*), e o desenho (*graphikè*) são úteis por causa de suas múltiplas aplicações. Porém, Aristóteles trata de elucidar que a “utilidade” não é o mais relevante para a educação. Com efeito, afirma ele no final do mesmo capítulo que às crianças:

... devem ser ensinadas alguns saberes úteis, como por exemplo, a leitura e a escrita (*grammáton*), não tanto pela sua utilidade, mas porque por seu intermédio podemos aceder a muitas e diversificadas aprendizagens. Do mesmo modo devem aprender o desenho (*graphikèn*) não propriamente para evitar erros nos contratos particulares e não se enganar na compra e venda de bens, mas sobretudo porque o desenho (*graphikèn*) conduz à contemplação (*theoretikòn*) da beleza do corpo humano; a busca reiterada da utilidade não é digna de espíritos magnânimos e livres” (1338a 30 – 1338b 3)

É discutível se Aristóteles aceita totalmente a educação tradicional, incorporando-a ao seu sistema educativo, uma vez que a sua principal preocupação é com o ócio (por isso a sua atenção é maior com música a ginástica) e não com as atividades relacionadas à ocupação⁹⁴. Mesmo assim, nesse trecho ele apresenta os estudos liberais, nomeadamente a gramática e o desenho, enfatizando outro aspecto, qual seja, a possibilidade de as crianças aprenderem outras coisas por meio dessas disciplinas, cujo exemplo é a “contemplação da beleza do corpo humano” que advém

⁹⁴ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., pp. 257-258.

do aprendizado com o desenho. Ademais, a conclusão acima é antecedida pela discussão sobre o ócio, o prazer e a felicidade, destacando-se esta última por ter um fim em si mesma, no contexto da explicação do ensinamento daquilo que é útil por si mesmo. Portanto, é possível inferir que Aristóteles está preocupado em extrair consequências mais nobres do aprendizado nas artes liberais, como é o caso do desenho, em vez assumi-las sem mais em sua teoria educacional.

A ginástica (*gymnastiké*) e a música (*musiké*), as outras duas artes liberais são expostas da seguinte forma. É dito que se ensina a ginástica porque ela incute a bravura (*andreían*), uma das virtudes requeridas aos cidadãos. Sobre a música, porém, Aristóteles questiona o porquê de ela fazer parte da educação: uma discussão preliminar é desenvolvida ainda no capítulo 3 e aprofundada do capítulo 5 em diante. Antes de tratarmos as principais teses sobre a *musiké paideías* e as suas implicações, convém recuperarmos como o filósofo entende a *gymnastiké*, pois aquela se dá em contraste com esta.

Rememoremos que no livro VII.15, 1334a 11ss., a propósito das virtudes ativas e contemplativas na cidade melhor, que coincidem com as do homem melhor, vem a ser, a coragem e a resistência para o trabalho, a filosofia para o ócio, a temperança e a justiça para ambos os casos, Aristóteles problematiza se a educação deve começar pelo hábito ou pela razão. Isso porque ele pressupõe ter determinado a natureza e o caráter do cidadão, restando, portanto, explicar os outros dois aspectos, o hábito e a razão, na constituição da educação. A conclusão é a seguinte:

“Eis porque o cuidado (*epimélian*) o corpo (*sômatos*) deveria necessariamente preceder o da alma (*psychés*), surgindo o cuidado com os desejos (*oréxeos*) logo a seguir. Contudo, é em vista da razão (*noû*) que se deve cuidar primeiro do desejo (*oréxeos*), tal como é em vista da alma (*psychés*) que se deve cuidar primeiro do corpo (*sômatos*)”. (1334b 25-29)

Coerente com a visão de que a alma é superior ao corpo, algo reiterado no livro VII, mas reconhecendo que na ordem cronológica da geração este desenvolve-se

primeiro que aquela, Aristóteles explica que a educação deve começar pelo corpo, ou seja, pelo hábito, porém tendo como finalidade a alma, especificamente a parte irracional dela na qual os desejos se manifestam. No livro VIII, por sua vez, o filósofo trata de justificar o motivo de entregar as crianças a um preparador físico, aquele responsável por desenvolver os corpos por meio de exercícios para dotá-los de boa forma (1338b 5-8), recorrendo novamente a prevalência da educação do hábito frente à da inteligência. E apresenta como deve ser a educação física, em que período e como ela se insere no programa que pretende desenvolver conjunta e equilibradamente corpo e alma.

Definitivamente não é um treinamento para a formação de atletas, mas uma educação centrada no bem-estar corporal, que cultiva a saúde, a força, a flexibilidade etc., assim como as habilidades de correr, arremessar, montar e outras desse tipo, que ajudarão na disposição do corpo para realizar bem determinadas atividades. Essa educação física dotará os corpos de boa forma e, ao mesmo tempo, incutirá virtudes, entre as quais a da coragem na guerra⁹⁵.

Assim, a ginástica deve ser praticada moderadamente pelas crianças até a adolescência, sem exercícios violentos e alimentação pesada, enfim, sem resultar em prejuízos ao desenvolvimento físico. Esse prejuízo para o corpo é constatado pelo baixo número de atletas Espartanos vencedores nas Olimpíadas - cuja concepção de educação Aristóteles se opõe, sobretudo por treinarem as crianças em exercícios árduos para o corpo desde a tenra idade, na expectativa de lhes desenvolver a bravura (1338b 38 – 1339a 44). O excesso de treinos teria esgotado a condição física capaz, por exemplo, de vencer as Olimpíadas.

A dedicação à ginástica deve ser intercalada pelos estudos de outras artes liberais, como a gramática, o desenho e a música por três anos, de modo a desenvolver

⁹⁵ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 262.

nas crianças a capacidade de aprenderem outras coisas⁹⁶. E isso é necessário porque não interessa preparar o cidadão para o exercício de apenas uma função (1338b 33-35), como é o caso dos Espartanos que educam as crianças e jovens com vistas à guerra e à dominação. Após esse período, ainda na adolescência, recomenda-se a prática de exercícios mais intensos e alimentação mais disciplinada.

Finalmente, Aristóteles conclui que a ginástica deve fazer parte da formação das crianças e dos jovens, pois de fato o corpo precisa ser treinado. Essa educação será responsável pelo desenvolvimento de todos os hábitos relativos à coragem e não apenas alguns - como ele observa ter ocorrido na educação Espartana -, tendo em vista a alma⁹⁷. Nesse sentido, diferentemente da educação espartana que enfatiza apenas a virtude da coragem através de pesados exercícios físicos, o filósofo defende uma educação mais equilibrada, que considere a alma e o corpo e as virtudes morais, explicando que:

“A mente (*diánoia*) e o corpo (*sômati*) não devem ser duramente exercitados ao mesmo tempo; na verdade, trata-se de duas práticas opostas, visto que o trabalho do corpo (*sômatos*) é um obstáculo para a mente (*diánoian*), e o da mente (*diánoian*) também o é para o corpo (*sôma*).” (1339a 7-10)

É com base nessa concepção de ensino mais complexa que a Espartana, com a pretensão de desenvolver as virtudes nos homens livres e conduzi-los para o melhor fim, vale dizer, a *eudaimonia*, e para o qual concorrem não apenas exercícios de preparação do corpo, mas também da alma, que será necessário revisar o papel da educação musical, sobretudo para observar se ela atende a essa mesma finalidade.

⁹⁶ Cf. LORD, Carnes. op. cit., p. 62, em que lê “outras formas de aprendizagem”, mencionada em 1338a 38-40, como referindo-se exclusivamente à música e à poesia, esta como parte daquela no sentido da educação tradicional.

⁹⁷ Cf. SIMPSON, Peter L. P. op. cit., p. 264.

3.1. Por que a música é superior aos outros estudos liberais

Aristóteles inicialmente admite que a música é fonte de prazer e, nesse sentido, apreciamo-la por causa disso. Entretanto, incluí-la na educação se deve por outra razão, a saber:

“... a natureza (*phýsin*) procura não apenas operar corretamente, mas também orientar bem o ócio (*scholé*), o que – digamo-la uma vez mais – constitui o princípio de todas as coisas (*archè pánton*). Com efeito, se trabalho (*ascholías*) e ócio (*scholé*) são indispensáveis (embora o ócio seja preferível ao trabalho e até a finalidade deste) pesquisaremos como deve ser usado o tempo de lazer (*scholé*)”. (1337b 31-35)

Aqui o filósofo reafirma que a educação é para o ócio sendo o trabalho e a ocupação apenas uma preparação para o melhor fim. Quase da mesma forma como havia descrito em VII.14, retoma-se o ócio como princípio e marca da pedagogia aristotélica, que deve também fundamentar o ensino da música. Além do mais, não se pode entender que o tempo livre deve ser utilizado para o jogo, pois, dessa forma, teríamos de admiti-lo como a finalidade da nossa vida. Como o trabalho implica em esforço e cansaço, explica Aristóteles, o jogo figura como uma espécie de prática terapêutica, na medida em que promove o relaxamento da alma, cujo prazer sucedido dele facilita o descanso (1337b 38-40).

Ora, o ócio contém em si mesmo o prazer e a felicidade que apenas os homens livres podem usufruir. Embora o ócio seja a finalidade do trabalho, contudo, o trabalhador não chega a tirar proveito dele, ou seja, o melhor prazer. O prazer experimentado com o jogo no descanso do trabalho não é da mesma ordem que aquele próprio do ócio. Com efeito, o “melhor prazer” é mais excelente e apenas o “melhor homem” é capaz de senti-lo (1338a 8-9). Sendo assim, chega-se a uma determinação do escopo da educação:

“... devem ser aprendidas e ensinadas coisas em função da diagogia, e que esses ensinamentos e aprendizagens devem ser úteis em si mesmos, ao passo que as

matérias que se referem ao trabalho são necessárias e úteis em função de outras coisas”. (1338a 10-13)

A música faz parte da educação não por causa de alguma necessidade, mas porque com ela se ensina e aprende a “diagogia”. Com isso Aristóteles parece indicar o sentido de “contemplação” próprio do ócio, um estado produtivo, que se opõe a um descanso puro e simples, quer dizer, aquele oriundo da pausa no trabalho. Por isso a música goza de uma superioridade educacional em relação às outras artes liberais, pois o seu ensino e aprendizagem tem um fim em si mesmo, diferente da gramática que se aprende para atividades comerciais, econômicas etc.; ou do desenho para apreciar melhor a produção dos artífices, ou ainda, da ginástica em relação ao bem-estar e formação do corpo (1338a 16-20).

Segundo a interpretação de Aristóteles, a música foi incluída na educação com o objetivo de ocupar o ócio, embora ela desempenhe também outras funções.

4. As funções da *musiké*: jogo (lúdica), educação (ética) e ócio (felicidade)

Em 5.1339a 20-26 Aristóteles resume a difícil questão sobre o cultivo da música em três perspectivas. Na primeira, a música aparece como lúdica ou útil para o descanso, tal como o sono, a bebida e a dança. Na segunda abordagem, a música conduz à virtude, se, da mesma forma que a ginástica confere atributos ao corpo, ela for capaz de atribuir outros à alma, isto é, habituá-la a um uso correto. Finalmente, na terceira perspectiva, a música contribui para o ócio e cultivo da inteligência (*phrônesin*).

Essa terceira função é uma possível marca da originalidade de Aristóteles na educação musical, uma vez que, tomando o currículo musical emprestado do modelo tradicional de ensino, o qual as crianças começam a aprender aos sete anos de idade, desloca-o para o sentido mais forte de ócio e de ter um fim em si mesmo (como

discutimos acima), a que apenas os homens livres são capazes de vivenciar. Essa função ociosa, porém, não se confunde com a lúdica, pois está vinculada não apenas à divisão do trabalho, à organização econômica e militar, em suma, à política, mas à valorização filosófica das atividades não-instrumentais, isto é, aquelas que não têm um caráter necessário e, conseqüentemente, não estão a serviço de um propósito externo a ela⁹⁸.

Outras duas passagens do capítulo 5, no contexto das discussões sobre a legitimidade dos aspectos lúdico, ético e ocioso, ajudam a delinear o primeiro e o terceiro itens dessa lista. Eis a primeira:

“Já o divertimento, como reconhecidos por todos, deve conter não só a beleza (*kalòn*) mas também o prazer (*hedonên*) (de fato, a felicidade <*eudaimonêin*> é constituída de ambos), e todos afirmamos que a música é das coisas mais agradáveis que existem, tanto a executada a solo como a acompanhada de canto” (1339b 18-22)

A segunda explica que:

“O lado sério do prazer (*hedeon*), na verdade, não só harmoniza com o fim a que se destina, como também faculta o descanso. Ora, como sucede que raras vezes os homens atingem o fim proposto (mas pelo contrário descansam com frequência, utilizando o jogo sem outro fim do que o simples prazer que nele desfrutam), pode ser vantajoso descansar mediante o prazer propiciado pela música.” (1339b 25-30)

Pode-se supor que o belo é objeto do ócio na música, ou seja, as belas melodias e harmonias, e a respectiva aprendizagem delas contribuiria para discernir o belo do não belo. Constituiria, assim, uma forma mais elevada do prazer, na medida em que o seu fim é contemplativo, vem a ser, escutar e apreciar a bela música. É, então, esse caráter contemplativo que aproximaria o ócio musical da *eudaimonia*. Por outro lado, essa função ociosa não exclui a de descanso/jogo e que pode resultar no prazer comum

⁹⁸ Cf. SUÑOL, Viviana. “Las funciones de la *mousiké* em la *Política* VIII. La relevancia de la educación musical en Aristóteles”. SUÑOL, V. y MIRANDA, L. R. (Eds). *La educación em la filosofía antigua*. Buenos Aires, 2020, pp. 119-130., aqui pp. 122-123.

a todos que ouvem uma bela música, um prazer menos elevado, mas também procedente da natureza da música que é passível de agradar a todos (1340a 1-5).

Quanto à função ética da música, Aristóteles explica que há imitação de disposições morais (*mimêmata ton êthos*) nas melodias e nos ritmos. Como as melodias são naturalmente diferentes, provocam reações distintas nos ouvintes:

“Com efeito, umas deixam-nos mais melancólicos e graves, como acontece com a mixolídia; outras enfraquecem o espírito, como as lânguidas; outras incutem um estado de espírito intermédio e circunspecto como parece ser apanágio da harmonia dórica, porquanto já a frígia induz o entusiasmo.” (1330b 43 – 1440b 5)

A função ética da música apresenta-se como central na educação, uma vez que as emoções despertadas nos ouvintes pela natureza das melodias contribuem na formação do carácter. O mesmo ocorre com os ritmos, sendo alguns mais calmos e outros mais agitados que expressam, por sua vez, movimentos mais dignos e movimentos mais vulgares, provocando nos ouvintes diferentes reações (1340b 7-10).

De fato, Aristóteles diz que são os ritmos e as melodias as imitações mais perfeitas da verdadeira natureza da cólera e da mansidão, assim como da coragem e da temperança e os seus opostos (1340a 19-25). Portanto, os futuros cidadãos do melhor regime precisam educar os seus hábitos por meio da música na juventude, visto que é uma condição para o desenvolvimento da capacidade de discernimento ético. Em outras palavras, se a habituação musical não é uma garantia de que os jovens serão virtuosos no futuro, é, todavia, uma etapa necessária e preparatória para isso, pois a virtude “consiste em experimentar com retidão, alegria amor ou ódio” (1340a 12-13) ⁹⁹.

Há outros dois temas no âmbito do ensino da música que Aristóteles esclarece, a saber, se esse estudo contempla a prática instrumental e, em seguida, se todas as harmonias e ritmos ou se apenas alguns deles fazem parte da educação musical.

⁹⁹ Cf. SUÑOL, Viviana. *ibid.*, pp. 130-131.

O princípio aplicado pelo filósofo relativamente à prática instrumental é semelhante ao da ginástica, ou seja, defende uma posição intermediária: não é recomendado que o treinamento seja aquele requerido para apresentação profissional em concursos, mas um estudo que permita ao praticante a fruição das boas melodias e ritmos; por outro lado, também não pode se restringir ao conhecimento de uma parte da música como ocorre na maioria dos escravos e das crianças (1341a 11-16).

Pela mesma razão, rejeita-se os instrumentos utilizados nos concursos, tais como a flauta e a harpa, entre outros instrumentos de corda, pois eles exigem grande destreza das mãos e dos dedos. Entretanto, a principal causa dessas limitações se deve à concepção de homem livre e da educação para as virtudes. Com efeito, aqueles que se preparam para a exibição nos concursos tomam como fim agradar os ouvintes e não a sua virtude. De igual modo, também degradam o corpo, na medida em que precisará desenvolver uma técnica apurada dos movimentos dos dedos e das mãos. Em resumo, uma preparação desse tipo competiria aos profissionais da música e não aos homens livres (1341b 8-18).

Quanto à classificação das melodias, harmonias e ritmos, Aristóteles retoma uma teoria segundo a qual as melodias dividem-se em éticas, práticas e entusiásticas. A essas melodias correspondem determinados modos musicais que, por sua vez, correspondem a estados de espírito distintos. Um dos problemas dessa nova classificação é que ela não se relaciona igualmente com os termos da tripartição inicial (jogo, educação e ócio): “as éticas para a educação; as práticas e entusiásticas para que se destinam aos ouvidos e são executadas por outros” (1342a 1-3). Como podemos perceber, não é indicada a melodia relacionada ao ócio.

Além disso, a inclusão da *kátharsis* à lista das funções musicais no último capítulo do livro VIII coloca um problema adicional: estaria ela relacionada ao “relaxamento” e, portanto, vinculada ao descanso ou inaugura um novo aspecto, abordado a partir desse ponto? Como considerá-la do quadro da tripartição assumida

até aqui? Há quem entenda a *kátharsis* ocupando uma posição intermediária entre o descanso e a educação¹⁰⁰. De qualquer forma, é inegável que ela confere um poder (*dýnamis*) ainda maior à *musiké*.

Em relação à classificação das melodias, temos que o modo dórico relaciona-se com as melodias éticas, pois é capaz de suscitar virtudes morais, enquanto o modo frígio relaciona-se com as melodias entusiásticas, uma vez que despertam um estado mais exaltado.

Aristóteles não chega a tratar dos ritmos e a discussão inesperadamente se encerra. É importante destacar que ele frequentemente menciona, no livro VIII, recuperar conceitos da educação musical de outros filósofos e músicos, sem necessariamente nomeá-los. Contudo, deixa claro que o tratamento da música foi concebido do ponto de vista do legislador.

¹⁰⁰ Cf. SUÑOL, Viviana. *ibid.*, pp. 133-137.

Considerações finais: em busca da *eudaimonia*

No estudo que fizemos dos livros VII e VIII da *Política* de Aristóteles verificamos que o sistema educacional aristotélico se fundamenta, por um lado, no conhecimento da alma. Com efeito, deriva da concepção hierárquica da alma segundo a qual há nela duas partes, uma dotada de razão por si mesma e a outra que, mesmo não tendo razão por si mesma, é capaz de guiar-se pela parte racional, a possibilidade de o homem tornar-se bom. É dito que um homem é bom, no entender de Aristóteles, quando ele possui virtudes. E as virtudes advém principalmente da parte mais elevada da alma, a racional.

Por outro lado, o sistema educacional aristotélico fundamenta-se na forma como as atividades da vida cotidiana estão organizadas, a saber, algumas são necessárias e úteis, ao passo que outras são dignas: trata-se do trabalho e da guerra como úteis e necessárias, e do ócio e da paz como mais nobres. Aqui, da mesma forma que acontece com as partes da alma e as atividades resultantes dela, o homem encontra o seu modo de ser mais excelente.

Aristóteles precisa explicitar esse fundamento ao legislador porque a discussão que lhe interessa não é apenas sobre a educação ou a constituição da cidade, mas a educação para a melhor vida e, conseqüentemente, para o melhor regime político. Dado que o fim da *polis* e do indivíduo é o mesmo, e que o fim do homem melhor e do regime melhor também é o mesmo, então as virtudes requeridas para o ócio é a condição para o melhor regime político.

A educação deve, portanto, preparar as crianças e os jovens para a o ócio, pois, segundo Aristóteles:

“... quanto mais se desfrutar do ócio na abundância desses bens, mais necessidade há de filosofia, temperança e justiça. Resulta evidente pois que a cidade que se propõe alcançar a felicidade e ser íntegra deve participar nestas três virtudes.” (1334a 31-34)

Assim, o programa educacional pretende atingir esse resultado, qual seja, preparar as crianças e os jovens para a contemplação no ócio. Aristóteles assume as artes liberais da educação tradicional, ou seja, a gramática, a ginástica, a música e o desenho, segundo esse ponto de vista. Daí porque a ginástica não tem, na educação aristotélica, a finalidade de formar atletas, mas assegurar o bem-estar no corpo e inculcar a virtude da coragem nos jovens através de exercícios físicos. O mesmo ocorre no aprendizado da gramática e do desenho, uma vez que o filósofo enfatiza que a partir deles as crianças e os jovens podem aprender outros conhecimentos, quem sabe, até filosofia. A moderação também marca a educação musical, no caso de aprender a tocar instrumentos, reiterando o aspecto central do ócio facultado aos homens livres.

E de forma mais diretamente vinculada à virtude, a música se apresenta como fundamental na preparação dos jovens, uma vez que é possível treinar as suas emoções através dos ritmos e melodias que imitam de maneira mais perfeita os diversos sentimentos: alegria, tristeza, cólera, mansidão, coragem, temperança etc.

É essa educação dos hábitos em vista da razão, isto é, do corpo em função da alma, que permitirá ao homem realizar o seu modo de ser mais excelente e atingir a *eudaimonia*. E, dessa forma, garantir a subsistência do melhor regime político e, por conseguinte, da *polis*.

Se, por um lado, foi possível recolher esses sentidos da educação em Aristóteles, por outro, este estudo mostrou-se apenas uma iniciação à educação para a *eudaimonia*. De fato, há outros ângulos para posterior aprofundamento aos quais chegamos após esta pesquisa.

Em primeiro lugar, embora a *musiké* seja recepcionada e reinterpretada por Aristóteles – ele mesmo admite isso –, uma investigação das filosofias antecedentes da música, sobretudo a de Platão, para fins de comparação e aproximação, provavelmente elucidaria muitas das dificuldades do livro VIII, especialmente os capítulos 5-7.

Em segunda lugar, uma pesquisa mais pormenorizada da *mimesis* no livro VIII, com o auxílio às outras ocorrências dela no *Corpus Aristotelicum*, sobretudo na *Poética*, poderia resultar em algum avanço na compreensão da pedagogia aristotélica, notadamente da passagem 5.1340a 17ss.

Finalmente, uma reconstituição dos princípios metafísicos na concepção educacional, quais sejam, o movimento (*kínesis*), ato (*energeia*) e potência (*dýnamis*), poderiam oferecer elementos para a interpretação do que se ensina e do que se aprende. Isso para não falar da conexão mais direta entre a Ética e a Política, cuja análise da educação e da *eudaimonia* nas principais obras éticas e a *Política*, apresentariam mais claramente a conexão do ensino para o melhor homem, para o melhor regime.

Em todo caso, parece não restar dúvidas que há elementos suficientes do pensamento educacional de Aristóteles nos livros VII e VIII da *Política*, contrariamente aos que afirmam ser impossível extrair uma concepção de educação nessa obra. Essa compreensão, porém, mostra-se de difícil esgotamento. Bem ao contrário.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marias y María Araújo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017.

_____. *Política*. Edição bilingue, tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, Editora Vegas, 1998.

_____. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araújo y Julián Marias. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

_____. *Política*. Tradução, introdução e notas de Gama Cury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Retórica*. Tradução portuguesa e notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Imprensa Nacional Casa-Moeda, 2005.

_____. *Acerca de la Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 1979.

_____. *Protréptico: uma exhortação a la filosofía*. Edición bilingüe, Introducción traducción y notas Carlos Megino Rodriguez, 2006.

_____. *Física I-II*. Tradução e revisão de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1 do IFCH/Unicamp. Campinas, 2012.

AUBENQUE, Pierre, *Dialectique et métaphysique aristotéliciennes selon Eric Weil, Cahier Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*, Lille : 1989, p. 197-221.

BÉNATOUÏL, T. “Choisir le labeur en vue du loisir”: une analyse de Politiques, VII, 14”. In: E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (eds.) *Politique d’Aristote: Famille, régimes, éducation*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, 155-176.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

_____. *As razões de Aristóteles*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 1998.

_____. *El pensamiento político de Aristóteles*. Traducción de Helena Aguilà. Madri, Gredos Editorial, 2012.

BURNET, John. Aristotle on education: being extracts from the Ethics and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

CENCI, Angelo Vitorio. *Aristóteles & a Educação*. São Paulo, Autêntica Editora, 2012.

CURREN, Randall. "Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education". In: *Oxford Review of Education*, Vol. 36, No. 5, October 2010, pp. 543-559. 38

DEPEW, David J. "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State". In: Keyt, David and Miller, Fred D. (eds.) *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford - Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991, pp. 346-380.

DESTREE, P. "Education, leisure, and politics". In: Deslauriers, M. y Destree, P. (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 301-323.

GREGORIO, Francesco. "Les *Politiques* au XIX siècle". In: Thouard, D. (Ed.) *Aristote au XIXe siècle*. Les Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 125-140.

HARDIE, W. F. R. "Aristotle's Doctrine That Virtue Is a 'Mean'". In: Proceedings of the Aristotelian Society, 1964 - 1965, New Series, Vol. 65 (1964 - 1965), pp. 183-204

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre, Armed, 2008.

HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a Educação*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

KRAUT, Richard. "Two conceptions of happiness". In: *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 2 (Apr., 1979), pp. 167-197.

LISI, F. "Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles". In: _____. (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag. 2004.

LORD, Carnes. Education and Culture in the Political Thought of Aristotle. Ithaca - Londres: Cornell University Press, 1982.

_____. “Politics and Philosophy in Aristotle’s Politics”. *Hermes*, CVI, 1978, pp. 336-357.

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Tradução Mário Leônidas Casanova, São Paulo, Editora Herder, 1966.

MARTINS, José A. “Sobre as origens do vocabulário político medieval”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 34, n. 3, pp. 51-68, Marília, 2011.

PELLEGRIN, Pierre. “Aristotle’s Politics”. In: Shields, Christopher (Ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3a ed. Pará, EDUFPA, 2000.

ROCHE, T. “In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle’s Moral Theory”. In: *Phronesis*, 1992, Vol. 37, No. 1 (1992), pp. 46-84.

SIMPSON, Peter L. P. *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

SOLMSEN, Friedrich. “Leisure and play in Aristotle’s Ideal State”. *Rheinisches Museum für Philologie*, CVII, 3, 1964, pp. 193-220. 39

SUÑOL, V. “La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles” In: *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.o 36, UNED, Madrid. 2015, pp. 53-76.

_____. “La mejor forma de vida en el régimen político ideal de Aristóteles”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 31 Núm. 2 (2014), 297-322.

_____. “Las funciones de la *mousiké* em la *Política* VIII. La relevancia de la educación musical en Aristóteles”. SUÑOL, V. y MIRANDA, L. R. (Eds). *La educación em la filosofía antigua*. Buenos Aires, 2020, pp. 119-130.

TACHIBANA, K. “How Aristotle’s Theory of Education Has Been Studied in Our Century”, *Studida Classica* 3, 2012, pp. 21-67.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento na Grécia antiga*. Traducción de Juan D. L. Bonillo. Barcelona, Ariel Filosofía, 2013.

_____. *Los orígenes del pensamiento griego*. Traducción de Marino Ayerra Redin. Barcelona, Paidós Orígenes, 2011.

WEIL, E. “L’Anthropologie d’Aristote”. In: *Essais et Conférences*, Tome Premier Philosophie. Paris: Librairie Plon, 1970. p. 9-43.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, 2001.