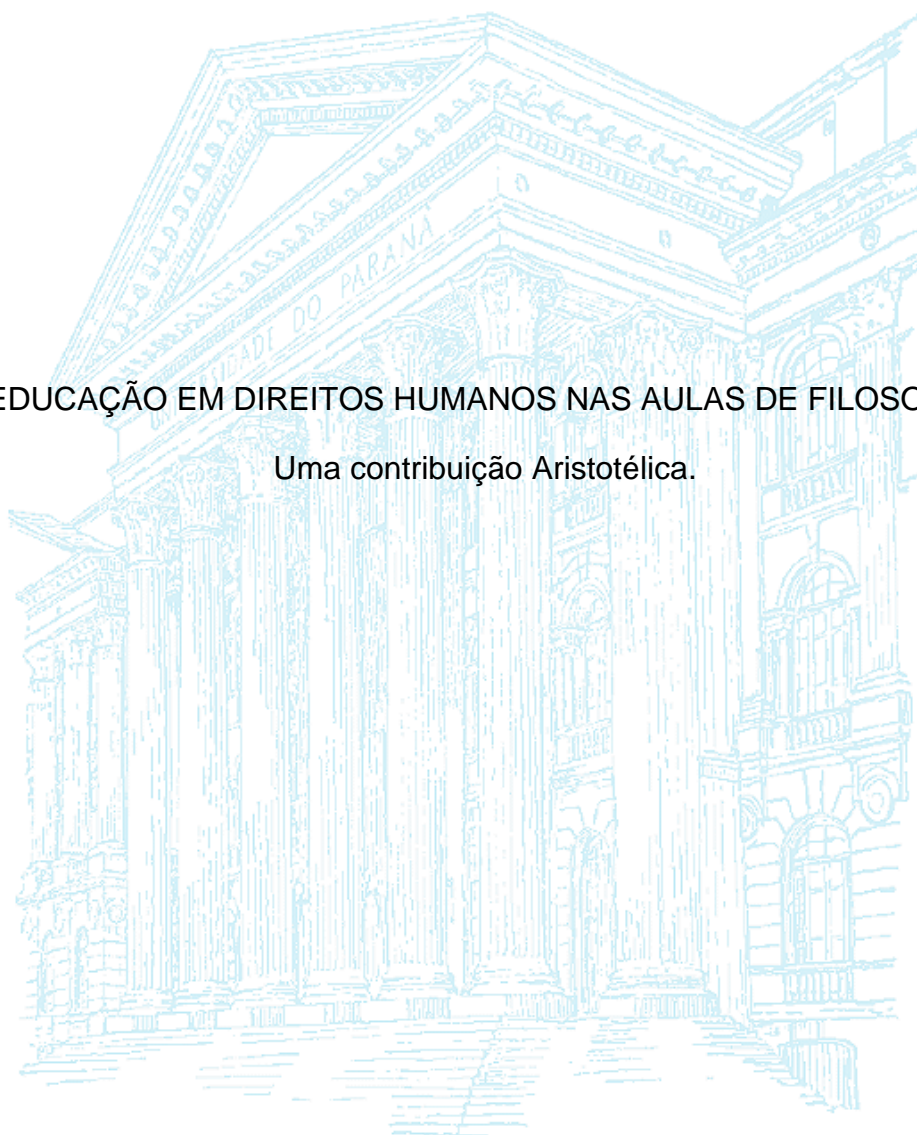


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Setor Litoral
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

RONALDO COTURE DA SILVA

EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS NAS AULAS DE FILOSOFIA:
Uma contribuição Aristotélica.



CURITIBA
2015

RONALDO COTURE DA SILVA



EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS NAS AULAS DE FILOSOFIA: Uma
contribuição Aristotélica.

Monografia apresentada para conclusão do
Curso de Especialização Educação em
Direitos Humanos da Universidade Federal do
Paraná.

Orientador: Prof. Ms. José Rodrigo Barth
Adams

CURITIBA
2015

PARECER DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Orientador Prof. Msc. **JOSÉ RODRIGO ADAMS** realizaram em 20/06/2015 a avaliação do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da estudante **RONALDO COTURE DA SILVA**, sob o título “*Educação em direitos humanos nas aulas de filosofia: uma contribuição Aristotélica*”, para obtenção do Título de Especialista em *Educação em Direitos Humanos* pela Universidade Federal do Paraná – Setor Litoral, tendo a estudante recebido nota “ 10,0 ” e conceito “ APL ”.

Matinhos, 20 de junho de 2015.



Prof. Msc. Jose Rodrigo Adams
Professor do Curso de Especialização
Educação em Direitos Humanos – Pólo
Pontal do Paraná



Profª Drª Mariana Pfeifer Machado
Professora do Curso de Especialização
Educação em Direitos Humanos – Pólo Pontal
do Paraná



Profª. Rosane Escola de Barros Santana
Tutora do Curso de Especialização
Educação em Direitos Humanos – Pólo
Pontal do Paraná



RONALDO COTURE DA SILVA
Estudante do Curso de Especialização
Educação em Direitos Humanos – Pólo Pontal
do Paraná

LEGENDA DE CONCEITOS	APL = Aprendizagem Plena	APs = Aprendizagem Parcialmente suficiente
	As = Aprendizagem Suficiente	AI = Aprendizagem Insuficiente

*À Minha Esposa, Katia Berrio Coture,
pessoa com quem amo partilhar a vida.
Fruto do nosso amor, concedeu-me a
maior alegria da minha vida: o
nascimento da nossa princesa Sofia. E
de uma forma especial e carinhosa me
deu força e coragem, me apoiando nos
momentos de dificuldade.*

AGRADECIMENTO

Agradeço em primeiro lugar a Deus que iluminou o meu caminho durante esta caminhada.

Aos meus pais, irmãos, e a toda minha família que, com muito carinho e apoio, não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de minha vida.

Ao professor e coordenador do curso, pelo convívio, pelo apoio e pela compreensão.

Ao meu orientador Prof. Ms. José Rodrigo Barth Adams pelo acompanhamento e orientação.

E às tutoras Sandra Márcia Duarte e Marcela Giane da Silveira Adorna pelo apoio recebido e pela compreensão aos momentos difíceis.

“Muitos refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e dessa forma se tornarão bons, de certo modo parecendo com enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas nada fizessem do que estes lhes houvessem prescrito”

ARISTÓTELES

RESUMO

O presente trabalho monográfico se propôs a fazer uma análise da importância do estudo dos Direitos Humanos nas aulas de Filosofia no Ensino Médio e como a relação entre o estudo da Ética e Direitos Humanos pode fundamentar a busca de uma sociedade democrática. Para tanto, se fez uma breve análise histórica do Ensino da Filosofia no Ensino médio, sua metodologia e objetivos. Em seguida, a partir da distinção feita entre ética e moral, foi possível perceber uma relação dialógica entre os Direitos Humanos e a Ética, tendo em vista que os princípios dos Direitos possuem uma base humanística com fundamentos na Filosofia. Embora os Direitos Humanos, ao relacionar-se com a ética, possa ser pensado a partir de diversos sistemas éticos construídos durante toda a história da Filosofia. Este trabalho monográfico, a partir de pesquisas bibliográficas, teve-se a uma fundamentação ética Aristotélica, tendo como texto base a obra *Ética a Nicômaco*. Após uma detalhada análise da construção filosófica da teoria ética Aristotélica, foram contempladas algumas premissas fundamentais que possibilitaram o diálogo no contexto da reflexão sobre os direitos humanos. A partir destas premissas pôde-se concluir que: Ética e Política constituem uma unidade, “visto que o homem nasceu para a cidadania” (ARISTÓTELES, 1973, p. 255). Assim como o Bem Supremo, a definição de cidadania e Direitos Humanos não pode se limitar a uma abstração teórica Universal, mas vinculada a reais condições sociais, políticas, e econômicas que constituem cada sociedade. Em seguida, concluiu-se que o agir ético não consiste apenas em ser obediente aos códigos morais e ordenamentos jurídicos, mas sim, a partir de uma disposição de caráter relacionada com a escolha. E por fim, o conceito de sabedoria prática traz ao educando suporte para uma teoria crítica acerca da sua responsabilidade na construção de uma sociedade efetivamente democrática e participativa.

Palavras Chaves: Filosofia, Educação, Direitos Humanos, Ética, Aristóteles.

ABSTRACT

The present work monographic has proposed to do an analysis of the importance of studying Human Rights in Philosophy lectures in Middle School and how the relationship between the study of ethics and Human Rights can be used to justify the search of a democratic society. For this, it was a brief historical analysis of the Teaching of Philosophy in high school, their methodology and objectives. Then, from the distinction between ethics and morality, it was possible to realize a dialogic relationship between Human rights and ethics, having in view that the principles of the Rights have a humanistic basis with foundations in Philosophy. Although the Human Rights, to relate to ethics, can be designed from, various ethical systems built throughout the history of Philosophy. This monographic work from bibliographical searches, adhered to a reasoning Aristotelian ethics, having as basic text to work the Nicomachean Ethic. After a detailed review of the construction of philosophical theory Aristotelian ethics, were covered some basic premises that allowed the dialog in the context of reflection on human rights. From these assumptions allows us to conclude that: ethics and Politics are combined into a single unit, "because that man was born for citizenship" (ARISTOTLE, 1973, p . 255). As well as the Supreme Good, the definition of citizenship and Human Rights cannot be limited to a theoretical abstraction Universal, but linked to real conditions social, political, and economic that constitute each society. Then, it was concluded that the ethical act is not only to be obedient to the moral codes and legal systems, but, from a provision of nature associated with the choice. And finally, the concept of practical wisdom brings to student support for a critical theory about their responsibility in building a society effectively democratic and participatory.

Key words: Philosophy, Education, Human Rights, ethics, Aristotle.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 A FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO	11
2.1 BREVE HISTÓRICO DO ENSINO DA FILOSOFIA NO BRASIL.....	11
2.2 OBJETIVOS DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO	13
2.3 METODOLOGIA DO ENSINO DA FILOSOFIA.....	16
3 ÉTICA E DIREITOS HUMANOS	18
3.1 DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL.....	18
3.2 ÉTICA E A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS.....	20
4 ARISTÓTELES E DIREITOS HUMANO	22
4.1 ÉTICA DE ARISTÓTELES.....	22
4.1.1 O BEM E A FELICIDADE	22
4.2. A VIRTUDE	27
4.2.1 AS PARTES DA ALMA	27
4.2.2 VIRTUDE INTELLECTUAL E VIRTUDE MORAL	30
4.2.3 VIRTUDE ENQUANTO DISPOSIÇÃO	33
4.3 SABEDORIA PRÁTICA	37
4.3.1 A ESCOLHA ENQUANTO FRUTO DE DELIBERAÇÃO	37
4.3.2 DELIBERAÇÃO, SABEDORIA PRÁTICA E VIRTUDE	42
4.4. ARISTÓTELES E A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS	51
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
6 REFERÊNCIAS	59

1. INTRODUÇÃO

Tendo em vista que a própria Constituição Federal determina que “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.” Não é possível visarmos o desenvolvimento pleno da pessoa e o preparo para o uso da cidadania sem uma educação que faça a defesa dos Direitos Humanos.

Sendo assim, compreendendo a Escola como um local privilegiado para a socialização de uma cultura em Direitos humanos, podemos afirmar a necessidade de práticas pedagógicas que estimulem a construção de consciências críticas e sujeitos capazes de operar transformações na sociedade. Pois, como afirma Mészáros (2008, p. 108-109), “a educação teria um papel importantíssimo na construção de uma consciência crítica que deve ir à raiz das mazelas sociais”. E no mesmo sentido Saviani (2005, p. 245) argumenta: “mais do que nunca, se faz necessário resistir e lutar pela transformação da sociedade de modo a superar os entraves que caracterizam a atual ordem social”.

Para tanto, com intuito de compreender as possibilidades de abordagem da educação em direitos humanos nas Escolas, a presente pesquisa monográfica se propõe a desenvolver uma análise sobre a importância da temática dos Direitos Humanos ser trabalhada nas aulas de Filosofia, visto que, tanto a Educação em Direitos Humanos, quanto a disciplina de filosofia, possuem um caráter emancipatório, com a tarefa de mostrar aos indivíduos que as “transformações e a revolução dependem substancialmente de sua capacidade de tornar-se protagonista de sua própria história” (SEMERARO, 2007, p. 97).

As aulas de Filosofia podem oportunizar ao educando, a partir de uma fundamentação teórica, subsídios para uma reflexão crítica da sociedade e a apropriação de conceitos capazes de fundamentar a sua leitura de mundo como sujeito e agente de transformação. Contudo, como são diversas as possibilidades de diálogo entre a temática dos Direitos Humanos e os Conteúdos Estruturantes de Filosofia, a presente pesquisa se aterá em desenvolver uma análise acerca de uma possível relação entre os Direitos Humanos e a Ética

Aristotélica, com o objetivo de compreender como esta abordagem pode possibilitar ao educando senso crítico e autonomia, diante de um momento histórico tão cheio de perplexidades e contradições.

Como método de pesquisa, foi utilizado a metodologia bibliográfica, que consiste na identificação, localização, e obtenção de informações bibliográficas sobre o assunto e, em seguida, fazendo leituras, análise e interpretação acerca do que já foi produzido sobre o tema.

Como fruto dessa pesquisa bibliográfica, este trabalho se configura em um trabalho monográfico de três capítulos, que dá subsídio à análise de idéias e conceitos a respeito do tema em estudo.

No primeiro capítulo, é apresentado um breve histórico do Ensino da Filosofia no Brasil; sua metodologia, que a partir de uma abordagem contemporânea, remete o aluno a sua própria realidade; e os seus principais objetivos.

Já no segundo capítulo, em primeiro lugar, será elucidada a diferença entre Ética e Moral, buscando mostrar a importância de conceituar com maior clareza o que se concebe por ética e, em seguida, iremos identificar uma relação dialógica entre os Direitos Humanos e a Ética, tendo em vista que a natureza dos direitos possui uma base humanística com fundamentos na Filosofia.

E por fim, no terceiro capítulo, após uma análise detalhada da Ética Aristotélica, compreendendo os conceitos de bem, felicidade, virtude, disposição, sabedoria prática, iremos evidenciar como, a partir de alguns conceitos fundamentais da teoria Aristotélica, podemos dialogar com a temática dos Direitos Humanos.

2. A FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO

Neste capítulo será apresentado um breve histórico do Ensino da Filosofia no Brasil. Qual é o objetivo atual do seu estudo no Ensino Médio, sua metodologia e, principalmente, como o ensino da Filosofia torna-se fundamental para uma Educação em Direitos Humanos em sala de aula.

O presente trabalho não tem a pretensão de esgotar as possibilidades de estudo dos Direitos Humanos nas aulas de Filosofia, mas sim, apresentar a relevância da Filosofia na efetivação de uma Educação em Direitos Humanos e propor uma forma de abordagem desta temática.

2.1 BREVE HISTÓRICO DO ENSINO DA FILOSOFIA NO BRASIL

O ensino da Filosofia já fazia parte do chamado curso de arte oferecido pelos jesuítas aos estudantes que concluíam o primeiro nível de letras humanas. Voltado apenas para a elite do Brasil - Colônia, apenas alguns colégios dispunham desse curso.

Perdurou no Império e na República o ensino da filosofia aristotélico – tomista, mesmo após a expulsão dos jesuítas, por Pombal, no século XVIII, mas a educação permaneceu elitista, livresca, desfocada da realidade brasileira. Com a criação dos cursos jurídicos no Brasil, na década de 20 do século XIX, a filosofia passou a ser disciplina obrigatória do ensino médio, como pré-requisito para o ingresso ao curso superior.

No século XX, a reforma de 1915 tornou a filosofia disciplina facultativa, mas Francisco Campos buscou reverter este quadro. Com a necessidade de melhor escolarização, sobretudo para os segmentos urbanos, Francisco Campos teve o cuidado de introduzir lógica, sociologia e história da filosofia no currículo escolar. E 1942, com a Reforma Capanema, o ensino secundário dividiu-se em Ginásio e Colegial, sendo que este último se subdividia em científico e clássico. Nesse contexto, a filosofia ressurgiu como disciplina obrigatória, com proposta de programa bastante extenso e oferecendo, em uma das séries, invejável carga

horária de quatro aulas semanais. No entanto, uma sequência de portarias foi reduzindo gradativamente o número de horas-aulas e de séries com filosofia.

Em 1961, a Lei de Diretrizes e Bases, a de nº 4.024/61, extinguiu o caráter obrigatório do ensino de filosofia, tornando-se disciplina complementar.

Em 1964, com o golpe militar, finalmente a filosofia tornou-se extinta pela lei 5.692/71. Esta lei introduziu o ensino profissionalizante segundo a tendência tecnicista. Muitos justificaram a extinção do curso de filosofia como intenção explícita de se evitar o desenvolvimento do pensamento crítico.

A reação a favor do retorno da Filosofia no 2º grau logo se fez sentir de maneira intensa, com destaque para a Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF), fundada no Rio de Janeiro em 1975.

Em meados 1994, professores da rede Pública de Ensino, denominada à época Departamento de Segundo Grau, elaboraram a Proposta Curricular de filosofia para o Ensino de Segundo Grau, porém em 1995, com a mudança de governo, esta proposta cai no esquecimento.

Com a promulgação da LDB 9.394/96, um inciso faz referência explícita à filosofia e outros lhe dizem respeito de alguma forma.

Com a LDB 9694/96, art. 36 §1º, inciso III, o aluno tem que ter o domínio dos conhecimentos filosóficos e sociológicos necessários ao exercício da cidadania. Partindo deste princípio, é preciso que a filosofia garanta ao educando do Ensino Médio que, a partir do senso comum e de situações vivenciadas no cotidiano, busque superar esse nível de compreensão do mundo, desenvolvendo assim uma concepção científica qualquer que atenda às exigências do homem contemporâneo, crítico e transformador, por meio do qual se possa analisar a complexidade da sociedade contemporânea.

O Conselho Nacional de Educação, com base na Lei 9394/96, aprovou a inclusão da Filosofia e Sociologia no Ensino Médio, e a partir de 2006, com a aprovação da lei 15.228, em julho de 2006, tornou as disciplinas de Filosofia e Sociologia obrigatórias na matriz curricular do Ensino Médio.

Quando a lei trata do exercício da cidadania, é necessário definir o espaço da disciplina perante o Ensino Médio, definindo qualquer concepção de cidadania deve estar implícita em todos os professores e alunos. Sendo assim em 2 de junho de 2008, foi sancionada a lei 11.684, a qual altera o art. 36 da Lei

9394/96, e esta estabelece a inclusão das disciplinas de Filosofia e Sociologia em todas as séries do Ensino Médio.

2.2 OBJETIVOS DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO.

A Filosofia está presente na vida de todos. É possível, de uma perspectiva mais ampla, dizer que ela está presente na vida do ser humano desde um tempo imemorial, anterior às primeiras civilizações.

Cada atitude individual ou coletiva, cada fenômeno físico ou avanço técnico, cada nova percepção dos meandros da alma humana, dos primórdios do Homo sapiens até as primeiras organizações humanas, foi entremeada por ações passíveis de análise filosófica. A Filosofia se ocupa de questões cujas respostas estão longe de se obter pela ciência; discute temas desafiantes que carecem de respostas.

Na sociedade atual, carente de valores éticos, políticos, estéticos e epistemológicos, a Filosofia tem um espaço a ocupar e uma imensa riqueza de conteúdos a oferecer. Esses conteúdos, problemas e conceitos, gerados através ao longo da história da filosofia, geram discussões promissoras e criativas que desencadeiam, muitas vezes, em ações e transformações do modo de ver a sociedade.

Um dos objetivos do Ensino Médio é a formação pluridimensional e democrática plena, capaz de oferecer aos estudantes a possibilidade de compreensão das complexidades de um mundo contemporâneo, com suas múltiplas particularidades e especializações, e que se manifesta quase sempre de forma fragmentada, não se pode prescindir de um saber que opera por questionamentos, conceitos e categorias de pensamento no sentido de articular a totalidade espaço-temporal e sócio-histórica em que se dá o pensamento e a experiência humana.

A Filosofia no espaço escolar pode exercer aquilo que lhe é específico – o exercício do pensamento crítico, da resistência, da criação e reelaboração do conhecimento, tornando esse espaço vivo, onde sujeitos exercitam sua

inteligência buscando no diálogo, no embate entre as diferenças a sua convivência e a construção da sua história.

Na medida em que cria seus conceitos a partir de problemas, de questões, de análises e de sínteses, ordenando e organizando sistemática e logicamente as suas produções, a Filosofia garante a segurança de um pensamento racional e crítico, não aceitando que a mera aparência das coisas se faça passar por realidade.

Ao falar em ensino de Filosofia é comum lembrar a clássica questão que se levanta a respeito da cisão entre filosofia e filosofar. Ensina-se filosofia ou ensina-se a filosofar?

Muitos citam Kant, para lembrar que não é possível ensinar filosofia, mas sim a filosofar, uma vez que "(...) nunca se realizou uma obra filosófica que fosse duradoura em todas as suas partes. Por isso não se pode em absoluto aprender filosofia, porque *ela ainda não existe*" (Kant, 1983, p. 407).

Kant quer afirmar a autonomia da razão filosofante diante da própria Filosofia. Deste modo, entendemos que as aulas de filosofia devem ser espaços de estudo da filosofia e do filosofar. A Filosofia apresenta-se, como conteúdo filosófico e também como uma ferramenta que possibilita ao estudante desenvolver um estilo próprio de pensamento que priorize a capacidade de criar conceitos. O que o ensino de Filosofia tem de específico é ser um espaço para criação de conceitos, unindo a Filosofia e o filosofar como atividades indissociáveis que dá vida à aula de Filosofia.

Existem formas diversificadas de trabalhar os conhecimentos filosóficos manifestas nos currículos escolares. No caso do Estado do Paraná, Foi feita a opção pelo ensino de filosofia a partir de seis conteúdos estruturantes, que são temas clássicos da Filosofia. Não se trata de abandonar a história da Filosofia, pois a opção por conteúdos estruturantes compreende também o trabalho com os textos clássicos dos filósofos. Trata-se de garantir que o ensino de Filosofia não perca algumas características essenciais da disciplina, como por exemplo, a capacidade de dialogar de forma crítica e mesmo provocativa com o presente.

Os temas devem ser trabalhados na perspectiva de responder a problemas da vida atual, com significado histórico e social para os alunos, e que podem ser adequadamente tratados no ensino médio, dado a especificidade desta etapa de formação.

Esses problemas, no entanto, são também problemas inseridos e decorrentes da história da Filosofia e, foram tratados pelos clássicos da Filosofia. Portanto, deve existir relação entre os conteúdos estruturantes e os problemas a serem trabalhados com os alunos. Esses problemas são estudados e analisados à luz da história da Filosofia com o auxílio de textos filosóficos, de modo que a leitura do texto deve dar subsídios para que o aluno possa pensar o problema, pesquisar, fazer relações e criar conceitos.

A aula de Filosofia deve estar na perspectiva de quem dialoga com a vida, por isso, é importante que a busca de resolução do problema se preocupe também com uma análise atual, fazendo uma abordagem contemporânea que remete o aluno a sua própria realidade.

Deste modo, partindo de problemas atuais, estudados a partir da história da Filosofia, do estudo dos textos clássicos, da abordagem realizada por outras ciências e de sua abordagem contemporânea, o aluno do ensino médio pode formular seus conceitos, construir seu discurso filosófico.

O aluno precisa da reflexão filosófica para o alargamento da consciência crítica, para o exercício da capacidade humana de se interrogar e para a participação mais ativa na comunidade em que vive, além de um posicionamento fundamentado, diante dos novos problemas que o mundo tecnológico apresenta. É necessário dar à reflexão ética a mesma velocidade que as transformações científicas impuseram a humanidade, também considerar os problemas da convivência e tolerância imposta por um mundo globalizado que aproxima diferenças e integra diversidades.

O ensino de Filosofia em nível médio deve oportunizar ao educando fundamentação teórica para reflexão crítica sobre os grandes temas que inquietam a humanidade e proporcionando a apropriação de conceitos que fundamentam a sua leitura de mundo como sujeito e agente de transformação.

Sendo assim, compreendendo a disciplina de Filosofia como indispensável a fim de educar o aluno para inteligibilidade e, portanto, para a autonomia intelectual, colaborando assim para o desenvolvimento da cidadania, podemos identificar diversas possibilidades de se trabalhar a Educação em Direitos Humanos nas aulas de Filosofia. E desta forma, trazendo à luz a importância dos direitos humanos para a construção de uma sociedade efetivamente democrática e participativa.

2.3 METODOLOGIA DO ENSINO DA FILOSOFIA

As aulas de filosofia necessita uma abordagem metodológica que proporcione ao educando, ao mesmo tempo, domínio do saber filosófico acumulado na história da humanidade e uma reflexão sobre os problemas que perpassam sua própria existência. Para tanto, entende-se que, se faz necessário abordar os grandes temas da filosofia numa perspectiva histórica, primeiro compreendendo os temas em seu tempo para posteriormente contextualizá-lo; é necessário ir ao texto filosófico ou à história da filosofia, contudo, sem tratar os conteúdos como a única preocupação do ensino de filosofia.

O trabalho do professor é o de propor problematizações, leituras filosóficas e análise de textos, tomando o cuidado de compreender que ele não está criando discípulos, mas sim livres pensadores com capacidade argumentativa e domínio dos pressupostos metodológicos e lógicos.

Os conteúdos são elementos mediadores fundamentais para que se possa desenvolver o ensino de filosofia e se dá através da mobilização, da problematização, da investigação e da criação e recriação de conceitos.

A filosofia pode iniciar-se nos fatos mais simples do cotidiano do educando. É possível motivá-los e/ou instigá-los a uma reflexão filosófica desde a utilização de textos clássicos ou literários, gravuras e charges, filmes e séries, músicas até mesmos acontecimentos comuns do cotidiano do educando que para ele apresenta-se de forma banal.

Após a mobilização, o estudante sente-se provocado a analisar os diversos problemas oriundos da situação que foi apresentada. Desta maneira, o educando percebe a necessidade de investigar buscando uma solução, estando assim, em meio a um processo de experiência filosófica. Entretanto, é indispensável neste momento que o educando tenha contato com as discussões e soluções já existentes, através de textos clássicos dos filósofos.

A partir disso, o educando encontra-se apto a fazer uma leitura própria de mundo, compreendendo conceitos e elaborando outros e com isso criando argumentos filosóficos que justifiquem a sua compreensão de mundo.

A Filosofia permite pela reflexão e prática, adentrar no mundo político e buscar respostas, mas sem a pretensão de resolvê-las, sobre os problemas que

cercam nosso país. Colocar em debate temas da atualidade permite que, mais esclarecidos e com as trocas de ideias, o aluno possa ter uma bagagem mais sólida para compreender melhor o meio em que vive. Nada é gerado do nada, temos no âmbito social os bônus e ônus. Faz-se necessário perpassar pela educação a reflexão acerca dos direitos fundamentais e a origem de toda forma de desigualdade e alienação. Esta problemática é interessante ao passo que cômnicos de nossos direitos, devemos como bons cidadãos, e esta é uma missão da filosofia, tornar o homem cômncio de si e do mundo, sabendo também como agir em defesa destes direitos.

Como já explicitado, o Estado do Paraná fez a opção pelo ensino de filosofia a partir de seis conteúdos estruturantes. Estes são: Mito, Teoria do Conhecimento, Ética, Política, Filosofia da Ciência e Estética. Este trabalho monográfico tem por finalidade apresentar uma possibilidade de abordagem da Educação em Direitos Humanos através do conteúdo estruturante: Ética.

Embora os temas devam ser trabalhados na perspectiva de responder a problemas da vida atual, estes problemas devem ser estudados e analisados à luz da história da Filosofia com o auxílio de textos filosóficos. Sendo assim, ao buscarmos evidenciar as possíveis formas de relacionarmos o conteúdo: Ética e Direitos Humanos, será feito a análise da teoria Ética de Aristóteles e a partir da contextualização deste conhecimento filosófico, o aluno terá a possibilidade de construir uma postura, reflexiva, crítica e atuante na dinâmica social.

3. ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

Neste capítulo, em primeiro lugar, será elucidada a diferença entre Ética e Moral, buscando mostrar a importância de conceituar com maior clareza o que se concebe por ética e, em seguida, identificar uma das possibilidades de relacionarmos ética e Educação em Direitos Humanos.

3.1 DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL

Antes de abordarmos uma possível relação existente entre Ética e Direitos Humanos, faz-se necessária uma distinção entre os termos ética e moral, uma vez que estes termos têm sido usados equivocadamente como sinônimos nos dias atuais. Portanto, utilizar-se-á desta distinção para se evidenciar com mais clareza os problemas “éticos” da atualidade. Através desta distinção, será possível ver que muitos dos problemas que definimos como éticos, são problemas “morais” e que a ética está além destes problemas “morais”. Digo “além” não no sentido dualista que Aristóteles critica em Platão¹, mas num sentido ontológico, enquanto aquilo que é mais próprio do homem.

“As expressões ‘moral’ e ‘ético’ são frequentemente usadas como equivalendo a ‘certo’ ou ‘bom’, e como opondo-se a ‘imoral’ e ‘anti-ético’” (FRANKENA, 1969, p.18). “Toda cultura e cada sociedade institui uma moral, isto é, valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido e à conduta correta e a incorreta, válidos para todos os seus membros” (CHAUÍ, 2003, p.310). Estes juízos criados pelo senso comum são denominados moralidade. No decorrer da vida, muitas coisas são ensinadas e dadas como certas aos indivíduos, e é através desses juízos já pré-estabelecidos que são tomadas as suas decisões. Estes juízos são chamados de “juízos morais”.

Os indivíduos da sociedade fazem uns aos outros “exigências que, inicialmente ao menos, são exteriores a eles” (FRANKENA, 1969, p.19). Essa

¹Aristóteles critica Platão por “formular a idéia universal do Bem como uma entidade inteligível separada do sensível, isto é, a Forma Universal da Bondade, como se o Bem fosse o mesmo para todos os seres e como se pudesse ser alcançado apenas pela via teórica” (CHAUÍ, 2002, p.442).

exigência que se faz ao outro está baseada apenas em normas exteriores a esse indivíduo que exige e não é fruto de uma deliberação racional própria, está situado no campo da moralidade. Portanto, “a simples existência da moral não significa a presença explícita de uma ética” (CHAUÍ, 2003, p.310).

Ao se falar de ética neste trabalho, não se estará referindo a nenhum tipo de norma universal, e nem se buscando criar algum código moral que valha para todos, mas “a questão de fundo é a pergunta pelo ser verdadeiro do homem” (OLIVEIRA, 1993, p.13), entendendo ética no seu sentido originário grego.

Ética deriva do termo grego *ethos*, que refere-se a “costume”, “hábito”, “é pois a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos” (VAZ, 2002, p.13)², porém, *ethos* também deve ser entendido como morada, como explica VAZ (2002, p.13):

Ethos é a transposição metafórica da significação original com que o vocabulário é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo moderno de Etologia ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana.

No entanto, essa concretude do *ethos* tem como componentes fundamentais um conhecimento que é imanente á própria *práxis* e um poder de autodeterminação “que constitui o sujeito na sua autonomia e o torna causa de si mesmo” (VAZ, 2000, p.80)

Verifica-se, assim, que ética está relacionada a algo que é próprio de cada homem, onde cada homem é responsável pela sua vida e ser ético depende só dele. Ética que, em Aristóteles, podemos traduzir como sendo o “exercício constante das virtudes morais” (VAZ, 2002, p.13), visando o que Aristóteles chama de *eudaimonia* (felicidade).

Adiante será tratado da relação entre ética e Direitos humanos, mas é importante que esteja claro esta distinção entre ética e moral. Portanto será entendido por ética aquilo que é próprio do ser do homem; e por moral as normas morais provindas e impostas pela sociedade.

3.2 ÉTICA E A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Torna-se patente a relação dialógica entre os Direitos Humanos e a Ética, tendo em vista que os princípios dos Direitos possuem uma base humanística com fundamentos na Filosofia.

Ao longo dos últimos três milênios da civilização, o conceito de Direitos Humanos foi evoluindo, até chegar à definição que possuímos hoje². Desde o Código de Hamurabi (1690 A.C.) em que Segundo Moraes (1998), “foi a primeira codificação em que estavam presentes direitos comuns a todos os homens, como a vida, propriedade e dignidade, prevendo-se, também, a supremacia das leis em relação aos governantes”. Perpassando pela contribuição do Cristianismo, que pregava a igualdade de todos os seres humanos, chegando à modernidade, com *A Carta dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, corolário da Revolução Francesa, assim como a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* aprovada pela Assembleia Geral da ONU, em meados do século XX, trazendo os princípios que deveriam orientar os ordenamentos jurídicos na atualidade.

Nos dias atuais, compreendem-se os Direitos Humanos como direitos fundamentais da pessoa humana, assim entendido como o respeito à dignidade das pessoas, a proteção à integridade, independente da origem, raça, etnia, gênero, idade, condição econômica, social ou sexual, credo religioso ou convicção política. Sob esta ótica, todos deveriam ter garantidos seus direitos civis (direito à vida, segurança, justiça, liberdade e igualdade), políticos (direito à participação nas decisões políticas), econômicas (direito ao trabalho), sociais (direito à educação, saúde e bem estar), culturais (direito à participação na vida cultural) e ambientais (direito a um meio ambiente saudável). Portanto, “conforme compreensão usual, são direitos que todos os seres humanos possuem por assim dizer por natureza, e que são independentes de circunstâncias contingentes como descendência, raça, gênero, nação e religião.” (GOSEPATH; LOHMANN, 1998, p. 96).

² Neste momento não possuo a intenção de fazer uma análise histórica completa dos Direitos Humanos, tendo em vista que a intenção neste momento é apenas explanar que a atual compreensão de Direitos Fundamentais é fruto de uma construção histórica.

Os Direitos Humanos, ao relacionar-se com a ética, podem ser pensados a partir de diversos sistemas éticos construídos durante toda a história da Filosofia. Porém, neste trabalho monográfico, nos ateremos a uma fundamentação ética Aristotélica, em que, a partir de uma compreensão de ética no sentido originário, buscando investigar aquilo que é próprio da natureza humana, o educando pode identificar-se como ser dotado de razão que permite a ele ser capaz de compreender o que faz, podendo determinar a sua ação de acordo com os fins exigidos pela sua natureza.

No campo da Educação em Direitos Humanos, o estudo da ética tem um papel imprescindível a desempenhar: o de proporcionar aos educando senso crítico e autonomia. Diante de um momento histórico tão cheio de perplexidades e contradições como em nosso mundo atual,

torna-se imperioso e urgente avançar na direção de uma concepção de direitos humanos não mais meramente formalista, estática e monocultural. Para isso, o compromisso é com um referencial crítico dos direitos humanos fundamentais em sua dimensão de resistência, de reconhecimento da alteridade, de emancipação e, portanto, de interculturalidade.[...] Podemos concluir que as conjunturas históricas relativizaram os valores éticos, e que várias consequências daí decorrem: a moral do imperativo categórico tornou-se enfraquecida no seu discurso universalista; só o formalismo da lei não resolve os problemas da realidade social contemporânea. As inovações da cultura e da ciência produziram novos conteúdos para a lei, que assim sofre alterações históricas. (HAHN, 2007, p. 177-184).

Não possuo neste momento o intuito de fazer uma defesa da relativização dos Direitos Fundamentais, mas a partir de uma fundamentação ético-filosófica Aristotélica, evidenciar a importância da formação de homens dotados de sabedoria prática, que apesar dos inegáveis dilemas acerca da compreensão dos direitos humanos numa perspectiva universal e diante dos desafios das diversidades culturais, ser dotado da virtude da prudência e, conseqüentemente, da capacidade de deliberar, evidenciar quais são as situações de violação da dignidade humana em nossa sociedade e saber como defendê-los.

4. ARISTÓTELES E DIREITOS HUMANOS

Neste capítulo iremos evidenciar como a teoria ética teleológica de Aristóteles pode contribuir para a formação de sujeitos autônomos e emancipados. Sujeitos que, apesar dos valores e princípios, regras e normas prescritas pela moral vigente, sejam capazes de avaliar racionalmente determinadas condutas como negativas se elas obstaculizam a igualdade dos direitos e obrigações fundamentais e corroboram qualquer tipo de exclusão.

4.1 ÉTICA DE ARISTÓTELES

4.1.1 O BEM E A FELICIDADE

Na busca pelo que é próprio do agir humano, já no início do primeiro capítulo da *Ética a Nicômaco*³, Aristóteles (2006, p.17) inicia falando acerca do bem. Ele diz que “toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem qualquer”, concluindo assim que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”.

A partir desta evidência exposta por Aristóteles, é possível compreender que “o primeiro princípio de nossa atividade ética é o bem humano, isto é, o que está em nosso poder, pois nossa atividade voluntária especifica-se por esse bem” (PHILIPPE, 2002, p.32). É partindo de uma reflexão sobre a questão do bem que se busca evidenciar em que consiste o ser ético do homem, cujo “bem é o ato próprio de cada ser” (NOVAES, 2007, p.11).

³ Para compreendermos a teoria ética de Aristóteles, neste capítulo, será feito um detalhado resumo da obra *Ética a Nicômaco* cuja obra é “a mais conhecida de Aristóteles e, também, a mais comentada, e isto desde a Antiguidade” (ZINGANO, 2008, p.10) e a partir dela serão abordados temas como felicidade, bem, mediania, disposição, ato voluntário, deliberação e escolha.

Se existe, então, para as coisas que fazemos, algum fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele; e se nem toda coisa escolhemos visando á outra (porque se fosse assim, o processo se repetiria até o infinito, e inútil e vazio seria o nosso desejar), evidentemente tal fim deve ser o bem, ou melhor, o sumo bem (ARISTÓTELES, 2006, p.17).

Portanto, fica claro que “Aristóteles desvenda a orientação da ação humana para o bem que é fim” (PHILIPPE, 2002, p.36) e a partir disto, passa a se investigado acerca do que consiste este bem, pois não se está falando em buscar normas universais que são boas em si, “o que se entende aqui em primeiro lugar, não é a *idéia* do bem, mas a própria práxis boa” (OLIVEIRA, 1993, p.62). “Portanto, não é o bem algo eternamente idêntico a si mesmo, não é uma idealidade nem identidade ideal, como pressupõe a ética dos valores” (OLIVEIRA, 1993, p.66).

Ou, como afirma próprio Aristóteles (2006, p.23): “É evidente que o bem não pode ser algo único e universalmente presente em todos os casos, pois se fossem assim, ele não poderia ter sido predicado em todas as categorias, mas apenas em uma”. Logo, compreendamos que “o bem, portanto, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma *idéia* única”. (ARISTÓTELES, 2006, p.24).

Mas, então, o que é este bem que não se pode explicitar através de normas morais ou escolhas que são boas em si? Este bem de que Aristóteles fala “não pode ser realizado por outro bem; impõe-se a nós como o além do qual nenhum outro bem se pode encontrar”. (PHILIPPE, 2002, p.34). Este sumo bem que Aristóteles investiga e que é o fim que todo homem busca, ele o define como sendo a felicidade (*eudaimonia*).

Ora, parece que a felicidade, acima de qualquer outra coisa, é considerada como esse sumo bem. Ela é buscada sempre por si mesma e nunca no interesse de uma outra coisa; enquanto a honra, o prazer, a razão, e todas as demais virtudes, ainda que as escolhamos por si mesmas (visto que as escolheríamos mesmo que pensando que por meio dela seremos felizes. Mas a felicidade ninguém a escolhe tendo em vista alguma outra virtude, nem, de uma forma geral, qualquer coisa além dela própria) (ARISTÓTELES, 2006, p.26)

“Não interessa portanto definição teórica de bem e do mal” (FARIA, 1994, p. 72) mas perceber como se atingir esta felicidade, “que consideramos a mais desejável de todas as coisas, e não como um bem entre outros”, pois

“quando se trata de bens, é sempre mais desejável o maior. Assim, a felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, e a finalidade da ação.” (ARISTÓTELES, 2006, p.26).

Compreende-se, assim, “que o homem feliz vive bem e age bem, visto que definimos a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação” (ARISTÓTELES, 2006, p.29). Trata-se de bem fazer tudo o que se faz.

E se dizemos que ‘um homem’ e um ‘bom homem’, por exemplo, têm uma função que é a mesma em espécie (como por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim sucessivamente, em todos os casos, sendo, acrescentada ao nome da função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é tocá-la bem) (ARISTÓTELES, 2006, p.27).

A partir disso, ao se buscar aquilo que é próprio do homem, pode-se perceber que “do bem conveniente à sua natureza e para o qual sua operação tende como para o próprio fim, deve resultar para o ser sua perfeição ou excelência, sua *areté*” (VAZ, 2000, p.118), cujo bem “se mostra diferente nas diversas ações e artes” (ARISTÓTELES, 2006, p.25). Pois esse bem “não constitui um mundo ideal, esperando ser realizado por nós, por isso a ação, para Aristóteles, nunca é a efetivação de um transcendente, um mundo ideal, no contexto concreto da vida, mas, antes, apenas a efetivação de possibilidades reais” (OLIVEIRA, 1993, p.66).

Estar voltado para a busca desse bem trata-se da libertação de toda espécie de alienação que impede a realização do homem como ser livre. “O bem supremo do homem é a realização de suas possibilidades” (OLIVEIRA, 1993, p.79), “é a atividade da alma em consonância com a virtude” (ARISTÓTELES, 2006, p.27).

A partir desta concepção de felicidade enquanto bem supremo e fim de todo homem, cumpre abordar a questão da felicidade enquanto causa final.

Aristóteles atribui “à finalidade um papel absolutamente primacial. Tôdas as coisas estão suspensas pela Causa Final”. (MARITAIN, 1964, p.54). Mas ele não se detém apenas nesta pesquisa, “porque, depois de ter desenvolvido essa análise de felicidade como causa final – aquilo em vista do qual todo o resto se realiza –, ainda é necessário especificar o que é a felicidade na sua determinação própria” (PHILIPPE, 2002, p.36).

É importante ter claro que ao evidenciar a felicidade como causa final, ele não quer dizer que se *deve* tender à felicidade; “a aspiração à felicidade é um dado da natureza que existe no homem de modo necessário. Aristóteles procura discernir ou determinar *em que verdadeiramente consiste* a felicidade, essa felicidade à qual aspiramos de modo necessário”. (MARITAIN, 1964, p.53).

Mas no que consiste a felicidade, é um matéria polêmica, e o que entende por ela a multidão, não corresponde ao entendimento do sábio e sua avaliação. As pessoas ordinárias a identificam com algum bem óbvio e visível, tais como o prazer, ou a riqueza ou a honra, umas dizendo uma coisa e outras algo diferente; na verdade, com muita freqüência o mesmo indivíduo diz coisas diferentes em ocasiões diferentes: quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza a felicidade. Em outras oportunidades, sentindo-se consciente de sua própria ignorância, os indivíduos [comuns] admiram aqueles que propõe algo grandioso e que ultrapassa a compreensão deles e tem sido sustentado por alguns pensadores que além das muitas coisas boas que mencionamos há um outro bem, que é bom em si mesmo, e se coloca em relação a todos aqueles bens como a causa de serem bons (ARISTÓTELES, 2002, p.42).

Como o próprio Aristóteles demonstra, muitos identificam a felicidade com diversas coisas que convém no momento, para que haja uma satisfação naquela determinada situação. Entretanto, a felicidade que ele investiga é aquela própria do homem, pois “os homens não se associam somente em vista da existência material, mas sobretudo em vista da vida feliz” (PEGORARO, 1995, p.31). Felicidade que Morrall (1985, p.420) diz ser “conseguida mediante o funcionamento correto das potencialidades humanas” e Maritain (1964, p.52) completa dizendo que “consiste na realização perfeita da natureza humana”.

Com efeito, a ética aristotélica é tipicamente um eudemonismo, como já foi assinalado. Isto pode dar a impressão que é uma ética do bem-estar na qual a noção de dever só encontra lugar na medida em que estiver governada por um fim que seja constitutivo, aos olhos do agente, de sua felicidade; se o agente quiser A e reconhecer B como meio adequado para obter A, então deve perseguir B, mas deve persegui-lo somente na medida em que for meio para obter o fim que busca realizar, e este fim está diretamente ligado às suas aspirações de bem-estar. Aristóteles por certo não se cansa de afirmar que o bem que procuramos é o bem em escala humana, e isto é a felicidade. Porém, por felicidade entende o agir bem; é feliz quem age bem. E não raras vezes agir bem implica buscar o que é moralmente belo à custa do que nos é vantajoso ou benéfico. Em um sentido relevante, o agente deve fazer algo porque reconhece as razões que qualificam tal ação como o que convém fazer, quaisquer que sejam os fins que esteja a perseguir. Tal consideração retira o dever do império imediato dos desejos e fins; o eudemonismo aristotélico, com efeito, não é uma ética do bem-estar dos indivíduos, mas uma reflexão filosófica sobre o que é isto, bem agir,

em uma escala propriamente humana, concomitantemente separada dos outros animais e do divino, e bem agir acarreta por vezes o abandono dos interesses e desejos próprios.” (ZINGANO, 2008, p.22).

Fica claro que, em Aristóteles, a felicidade não está “somente no acúmulo dos bens, nem exclusivamente nas honras. Pelo contrário, a plenitude da existência resulta da aquisição de tudo isso de modo equilibrado”. (PEGORARO, 1995, p.24)

Oliveira (1993, p.78) explicita a relação entre “felicidade e Bem supremo”, dizendo que “a felicidade é a representação na qual o homem tenta exprimir o que significa para ele a suprema realização do seu ser”. Na *Ética a Nicômaco*, ao buscar explicitar em que consiste a felicidade, Aristóteles (2002, p. 55) conclui que “a felicidade é um certo tipo de atividade da alma” e que “o bem do homem vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude” (ARISTÓTELES, 2006, p.27).

Com isso, “dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade” (ZINGANO, 2008, p.38). Assim, essa definição requer que seja investigado o que vem a ser uma virtude perfeita, “o que nos leva a examinar a natureza da virtude moral” (ZINGANO, 2008, p.12).

Portanto, agora deve-se investigar acerca da virtude, virtude que é “evidentemente uma virtude humana, visto que o bem que nós procuramos é um bem humano e a felicidade é humana. E por virtude humana nós entendemos não a excelência do corpo, mas sim a da alma e a felicidade é,[...], uma atividade da alma”. (PEGORARO, 1995, p.26). Mas não se pode esquecer a “consideração do Fim último ou da Felicidade que desempenha o papel principal e que arrasta consigo tudo mais, pois é na medida em que a razão tende retamente para a verdadeira felicidade que ela regula os atos humanos” (MARITAIN, 1964, p.57).

4.2. A VIRTUDE

4.2.1 AS PARTES DA ALMA

Após Aristóteles (2006, p.36) ter definido a felicidade como “atividade da alma conforme a virtude perfeita” surge a necessidade de se investigar a natureza da virtude, para se “compreender melhor a natureza da felicidade”.

Ao iniciar seu estudo sobre a virtude, Aristóteles (2006, p.36) afirma que “o homem verdadeiramente político é aquele que estudou a virtude acima de todas as coisas”. Consequentemente, ele deve conhecer acerca da alma humana.

Começa-se a estabelecer a inseparável relação entre ética e política feita por Aristóteles, onde não se pode pensar política não tendo o bem do homem como fim, pois para ele o homem “é um ser moral justamente porque é um ser político” (ARISTÓTELES, 1970, p.21).

Livre para Aristóteles é o que vive para si e não para outro, mas a liberdade não tem sua existência na vida do indivíduo isolado, mas na vida inserida nas instituições éticas da polis. A realidade da polis, enquanto comunidade de cidadãos livres é a realidade da liberdade. O fim da polis é a realização dessa comunidade de homens livres. A tarefa fundamental da polis é tornar possível a vida, eticamente configurada dos cidadãos, enquanto a vida de homens livres, portanto atingir a comunidade numa “vida boa”. (OLIVEIRA, 1993, p.61).

Pode-se dizer que o cidadão “só o é em suas instituições, em seus costumes da vida comum com outros cidadãos” (OLIVEIRA, 1993, p. 61), pois para Aristóteles (1970, p.21), o homem “é um ser político precisamente pela sua própria natureza humana”. Com isso, o bem do indivíduo e o bem da cidade devem ser idênticos.

Portanto, como é dito por Aristóteles (2006, p.37), “o político deve ter algum conhecimento do que diz respeito à alma, assim como deve conhecer o corpo todo aquele que se propõe a estudar e curar os olhos”. Sendo assim, Aristóteles vai investigar acerca das partes que constituem a alma e as virtudes “correspondentes” a estas partes.

Aristóteles (2006, p.37) declara, na *Ética a Nicômaco*, que a alma é constituída de uma parte racional e de uma outra parte que é privada de razão e que embora exista esta distinção por definição, estas partes “são inseparáveis por natureza, como os lados côncavo e o convexo na circunferência de um círculo”.

Tanto a parte racional quanto a parte irracional são subdivididas em outras duas partes cada, totalizando quatro subdivisões na alma. Na parte irracional existe a parte que será chamada de nutritiva e, a outra, apetitiva. E na parte racional, uma destas partes pode ser chamada de científica e, a outra, calculativa.

A faculdade nutritiva, Aristóteles (2006, p. 37) expõe como sendo comum a todos os seres vivos e de natureza vegetativa, “a excelência desta faculdade da alma parece ser comum a todas as espécies dos seres vivos, e não apenas à espécie humana, pois ela parece funcionar principalmente durante o sono” e durante o sono, não há manifestação de bondade ou maldade. Portanto, pode-se deixar de lado a investigação acerca desta faculdade, “já que, por natureza, ela não faz parte da excelência humana”.

Porém, o outro elemento irracional, o apetitivo, participa da razão. É um elemento contrário ao princípio racional, que se opõe à razão e tenta resistir a ela, mas “no homem continente, esse elemento irracional obedece ao princípio racional; e é de presumir que nas pessoas temperantes e valorosas seja ainda mais obediente, pois em tais pessoas ele fala, em todos os casos, com a mesma voz que o princípio racional” (ARISTÓTELES, 2006, p.38). De certa forma ele participa do princípio racional enquanto o escuta e lhe obedece.

Do lado racional do homem, encontra-se a parte chamada científica, cuja parte contempla as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e a parte calculativa que contempla as coisas que são passíveis de variação e podem ser diferentes.

Para Aristóteles a virtude de algo se relaciona com seu “funcionamento” apropriado, e na alma existem três elementos que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo.

Porém, Aristóteles (2006, p.129) diz que “a sensação não é princípio de qualquer ação refletida”, pode-se ver isso observando que os animais inferiores também possuem sensação, mas não agem refletidamente.

“A afirmação e a negação no raciocínio correspondem á busca e repulsa na esfera do desejo” (ARISTÓTELES, 2006, p.129). Com isso, fica evidente o caráter prático da ética aristotélica, onde as decisões não podem ser tomadas apenas utilizando-se da razão. Não se pode negar o fato de que o homem também possui desejos, e que estes desejos devem “escutar” uma das partes racionais da alma, que possui a função de calcular, deliberar e escolher, tornando assim, “verdadeiro o raciocínio e reto o desejo, [...], as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter”. Aqui se encontra o que pode-se chamar de intelecto prático.

A parte científica da alma, que corresponde ao intelecto contemplativo, que não é prático e nem produtivo, “o bom e o mal estado são respectivamente a verdade e a falsidade” (ARISTÓTELES, 2006, p.129).

Portanto, Aristóteles afirma (2006, p.129) que o intelecto por si mesmo “não move coisa alguma; somente o intelecto prático que visa a algum fim o pode fazer”:

Aristóteles parece antes querer dar adeus ao intelectualismo socrático excessivo, que eliminava inteiramente o elemento emocional, bem como à versão atenuada platônica, que atribuía ainda, a seus olhos, demasiada proeminência à razão na determinação da ação, propondo em seu lugar, uma doutrina na qual a razão (prática) só pode aplicar-se às ações se houver previamente um hábito moral concernente às emoções (ZINGANO, 2008 p.24)

Com essa abordagem da alma, pode-se perceber uma grande distinção entre Aristóteles e a filosofia de Platão. Para Aristóteles, um homem virtuoso não é aquele que renunciou completamente às suas paixões, nem o que conseguiu abrandá-las ao máximo. “O homem virtuoso ou “bom” é o que aprimora a sua conduta de modo a medir da melhor maneira possível e em todas as circunstâncias o quanto de paixão seus atos comportam *inevitavelmente*” (NOVAES, 2007, p.12). O ser por inteiro é afetado por desejos e paixões (ira, medo, coragem, inveja, alegria, ódio, amor, ciúmes, em geral, tudo o que vem acompanhado de prazer e dor), porém o homem não as escolhe. Ele não é responsável por suas paixões, mas “pelo modo como faz com que elas se submetam á sua ação” (NOVAES, 2007, p. 12).

Fica claro, assim, que “nenhuma ética é exterior ao que ela analisa, e o sujeito da pesquisa não é só sujeito teórico, mas também prático” (OLIVEIRA,

1993, p.63). Portanto, não é através de receitas concretas que o homem vai conseguir atingir a sua plenitude ética, “mas através do próprio saber, à medida que o homem desce às raízes do seu agir” (OLIVEIRA, 1993, p.64). É por isso também que Aristóteles não identifica a ética como sendo uma ciência teórica, e, “portanto, não pode ser ensinada: não pode haver um sistema moral” (NOVAES, 2007, p.13).

Como é dito por Aristóteles (2006, p.39), “a virtude também se divide em espécies”, de acordo com as subdivisões da alma, portanto existem virtudes que são intelectuais e virtudes morais.

4.2.2 VIRTUDE INTELECTUAL E VIRTUDE MORAL

Aristóteles faz uma distinção entre duas espécies de virtude, a intelectual e a moral, de acordo com as subdivisões existentes na alma.

Ao investigar a origem destas duas espécies de virtude, Aristóteles (2006, p.40) diz que a virtude intelectual “deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, e por isso requer experiência e tempo; ao passo que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito”. As virtudes morais não estão presentes no indivíduo por natureza, como se ele já tivesse nascido com determinada virtude, pois elas proveem do hábito, enquanto as coisas existentes por natureza, não podem ser alteradas pelo hábito.

Um exemplo dado por Aristóteles é o fato de uma pedra sempre cair em direção ao chão e não existir a possibilidade de fazer com que ela vá para cima, apenas através do hábito. “Não é, portanto, nem por natureza nem contrariamente á natureza que as virtude se geram em nós; antes devemos dizer que a natureza nos dá a capacidade de recebê-las, e tal capacidade se aperfeiçoa com o hábito.

Outro exemplo seria o caso dos sentidos, pois ninguém adquiriu a visão e a audição de tanto ver e ouvir repetidamente, pois estas faculdades já existiam antes de começarem a ser usadas e não foi por serem usadas que o indivíduo passou a tê-las. Já com a virtude moral, ocorre o oposto: “adquirimo-las pelo exercício, tal como acontece com as artes. Efetivamente, as coisas que temos de

aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo, e tocadores de lira tocando esse instrumento; e do próprio modo, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e igualmente com a coragem, etc.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 40).

Para Aristóteles (2006, p.41), “a virtude é gerada e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, do mesmo modo como acontece com toda arte” É tocando violão que se forma um bom e um mal tocador de violão, é fazendo bons projetos que um engenheiro torna-se bom e fazendo maus projetos torna-se mau. Com isso, vê-se a importância do hábito e do exercício nas virtudes morais. Não fosse assim, “não haveria necessidade de mestre, e todos os homens teriam nascido bons ou maus em suas profissões” (ARISTÓTELES, 2006, p. 41).

O mesmo se vê no relacionamento das pessoas no dia a dia ou em situações perigosas, pois é “pelos atos que praticamos em nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos, [...], pelo hábito de sentir medo ou de sentir confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes” (ARISTÓTELES, 2006, p.41). O mesmo também vale para os desejos e a ira. Os indivíduos comportam-se de modos diferentes estando na mesma circunstância; enquanto um pode comportar-se de forma temperante e amável, outro pode comportar-se de forma intemperante e irascível. “É por esta razão que devemos atentar para a qualidade dos atos que praticamos, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades” (ARISTÓTELES, 2006, p.41).

Portanto, esta investigação acerca da virtude moral, que consiste na busca por aquilo que é próprio do agir humano, não visa apenas o conhecimento teórico, “porque não estamos investigando apenas para saber o que é a virtude, mas para nos tornarmos bons, pois do contrário, o nosso estudo seria inútil” (ARISTÓTELES, 2006, p. 41).

Para a posse das virtudes, Aristóteles revela que “o conhecimento é de pouco ou nenhum valor, enquanto as outras condições, ou seja, aquelas que resultam da prática reiterada de atos justos e temperantes, são de importância fundamental”. Não saber o que é a justiça, “mas saber de que ela resulta (ou como adquiri-la) eis o que é mais precioso. Não nos importa saber o que é a

coragem, mas ser corajoso, nem o que é a justiça, mas ser justo, assim desejamos mais ter boa saúde do que saber o que é a saúde” (MARITAIN, 1964, p.61).

A ciência teórica trata de objetos cuja característica fundamental é a *imutabilidade* (o que caracteriza o ser verdadeiro segundo os gregos), enquanto a ciência prática trata dos princípios (archai) do que permanentemente pode comportar-se de outro modo. Por essa razão, os objetos do saber teórico são marcados pela necessidade. Daí a diferença dos movimentos. Enquanto o princípio do movimento dos objetos da natureza é imanente a eles, o princípio do movimento dos objetos do saber prático está na escolha de possibilidades contrapostas de ação (OLIVEIRA, 1993, p.58).

Aristóteles (2006, 42) declara que a pessoa deve agir de acordo com a regra justa, mas deixa claro que o tratamento da teoria sobre a conduta não é possível ser feita de maneira precisa. Não é possível uma teoria que abranja todos os casos particulares, sendo assim, “as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais adequado á ocasião, tal qual acontece na arte da navegação ou na da medicina” (ARISTÓTELES, 2006, p. 42).

Quem reflete filosoficamente, não apenas com intenção cognitiva, mas numa orientação ético-prática, não pode comportar-se como observador não-participante, apenas curioso em saber o que é a ação boa. Para Aristóteles, a filosofia prática está comprometida de ante-mão com o próprio agir (OLIVEIRA, 1993, p.63).

Um homem pode ser considerado justo e temperante, não somente porque ele pratica ações que são consideradas como ações justas e temperantes, “e sim porque as praticas tal como o faria os homens justos e temperantes” (ARISTÓTELES, 2006, p. 45). Porém, não é assim que a maioria das pessoas procedem. Muitos “refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e dessa forma se tornarão bons, de certo modo parecendo com enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas nada fizessem do que estes lhes houvessem prescrito” (ARISTÓTELES, 2006, p. 46).

4.2.3 VIRTUDE ENQUANTO DISPOSIÇÃO

Examinando acerca da virtude, Aristóteles (2006, p.46) identifica na alma três espécies de coisas, as quais ele denomina paixões, faculdades e disposição. A partir disto, ele investiga quais destas corresponde à virtude. Acerca destas três coisas ele relata:

Por paixões quero significar os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e de um modo geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdades quero significar aquelas coisas em razão das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões – a saber, a faculdade de nos encolerizar-nos, magoar-nos ou compadecer-nos –; por disposição, as em razão das quais nossa disposição em relação às paixões é boa ou má. Por exemplo com relação à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou de modo muito fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma maneira no que se relaciona com as outras paixões (ARISTÓTELES, 2006, p.46).

Aristóteles (2006, p.46) elimina a possibilidade das paixões se identificarem com a virtude, pois “não somos louvados ou censurados por causa das nossas paixões (um homem não é louvado por sentir medo ou cólera, nem é censurado por simplesmente estar encolerizado, mas sim por estar encolerizado de certa maneira)”, logo, somos louvados ou censurados pelas nossas virtudes ou vícios e não por nossas paixões.

Além disso, não é devido à escolha do indivíduo que ele sente cólera e medo, porém “as virtudes são certos modos de escolha ou envolvem escolha. E mais: com respeito às paixões, se diz que somos movidos, mas com relação às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos esta ou aquela disposição.” (ARISTÓTELES, 2006, p.47).

Também por este motivo as virtudes não são faculdades, “pois não somos chamados bons ou maus, nem louvados ou censurados pela simples faculdade de sentir paixões” (ARISTÓTELES, 2006, p.47). Além disso, como já foi dito, a virtude surge através do hábito, enquanto a faculdade o indivíduo a possui por natureza.

“Se então, as virtudes não são paixões nem faculdades, só podem ser disposições” (ARISTÓTELES, 2006, p.47), porém não basta apenas identificar a

virtude como disposição, por isso, Aristóteles passa a investigar acerca do que seja a disposição.

Para Aristóteles (2006, p.47), a virtude ou excelência “não apenas põe em boa condição a coisa a que dá excelência, como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada”. Por exemplo, a excelência de um cavalo faz com que ele seja bom em diversas coisas ao mesmo tempo, “ele é bom em si mesmo, bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar com firmeza o ataque do inimigo”. Outro exemplo que Aristóteles dá é o do olho, pois “a excelência do olho faz com que tanto os olhos como a sua função sejam bons, pois é graças á excelência dos olhos que vemos bem”.

Consequentemente, já que isso pode ser aplicado em todos os casos, como afirma Aristóteles (2006, p.47), “a virtude do homem também será a disposição que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função”.

Para esclarecer esta questão, Aristóteles passa a explicar acerca do que ele denomina como sendo meio-termo.

Por meio termo com relação a um objeto, Aristóteles (2006, p.47) quer “significar aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo para todos os homens”, enquanto por meio termo em relação ao indivíduo, ele quer dizer “aquilo que não é demasiado nem muito pouco, e isto não é o único e o mesmo para todos”.

Logo, Aristóteles (2006, p.48) demonstra o fato de que este meio termo que ele trata, não deve ser tomado de uma forma aritmética, como se faz com os objetos. “Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio termo, considerando em relação ao objeto, porque este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética”.

Porém, um meio termo em relação ao indivíduo, não é possível ser tomado desta forma. Se o indivíduo sabe que dois pães é pouco para alimentá-lo e dez pães é muito, não necessariamente ele vai comer seis. Estes seis pães podem ser muito para um determinado indivíduo, enquanto para outro indivíduo podem ser pouco. Isso pode ser percebido ao analisar um atleta campeão de Vale tudo e um atleta que ainda está iniciando seu treinamento neste tipo de luta. “Desse modo, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e

preferindo o meio termo – o meio-termo não em relação ao objeto, mas em relação a nós”.

Considerando que é a partir disto que a arte realiza bem o seu trabalho e que de uma boa obra de arte não se pode tirar e nem acrescentar nada, pode-se concluir que “o excesso e falta destroem a excelência destas obras, ao passo que o meio termo a preserva” (ARISTÓTELES, 2006, p.48). Sendo assim, é este meio termo que os artistas buscam em seu trabalho. Aristóteles (2006, p.48) também relata que “a virtude, do mesmo modo que a natureza, é mais exata e melhor que qualquer arte, segue-se que a virtude deve ter a qualidade de visar ao meio termo”.

Aqui, Aristóteles fala de virtude moral, pois é “ela que se relaciona com as paixões e ações, e nestas existe excesso, carência e um meio-termo”.

Excesso e carência que Aristóteles (2006, p.42) põe como relacionados à natureza da virtude, mais propriamente como causadora de sua destruição:

Pois, que está na natureza das virtudes o serem destruídas pela deficiência e pelo excesso, tal como se observa no vigor e na saúde (porque para explicar as coisas invisíveis, devemos recorrer à evidência das coisas sensíveis); tanto a prática excessiva de exercício quanto a deficiente destroem o vigor; e, da mesma maneira destroem a saúde o alimento ou a bebida que ultrapassem certos limites, tanto para mais como para menos, enquanto seu uso nas devidas proporções, produzem, aumentam e preservam a saúde e o vigor.

Aristóteles (2006, p.42) afirma que “a excelência moral relaciona-se com prazer e sofrimento” e é como o homens buscam ou desvencilham-se destes que o torna bom ou mal. Portanto, é senti-los no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e pelo motivo e da maneira certa que consiste o meio-termo e a excelência característica da virtude.

E também, de modo análogo, “existe excesso, carência e um meio-termo no que diz respeito às ações” (ARISTÓTELES, 2006, p.48). Tanto o excesso quanto a carência, é uma forma de erro com relação à virtude, “enquanto o meio termo é uma forma de acerto digna de louvor”. Por conseguinte, a virtude, que relaciona-se com paixões e ações, “é uma espécie de mediania, já que, como vimos, o seu alvo é o meio-termo.”

Tal meio termo que pode ser visto como mediocridade, “mas um meio-termo de eminência, cume entre duas depressões contrárias, conforme uma

observação de tal modo verdadeira que se tornou banal” (MARITAIN, 1964, p.60). É como um acorde musical, “uma consonância apropriada, justa e exata, produzida pela razão” (MARITAIN, 1964, p.57) e que se define por um ponto justo em cada situação.

Como relata Aristóteles (2006, p.49), “é possível errar de várias maneiras, [...], enquanto só é possível acertar de uma maneira. Também é por isso que o excesso e a falta são características do vício, e a mediania é uma característica da virtude”. Logo, conclui-se que, “A virtude é então uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 2006, p.49). É um meio termo entre dois vícios, “pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo.” (ARISTÓTELES, 2006, p.49).

Portanto, pode-se dizer que a virtude é uma mediania, que possui sempre como referência o bem. Porém. Como Aristóteles (2006, p.50) afirma:

Não devemos nos contentar-nos com essa definição de ordem geral, (...), embora as universais tenham uma aplicação mais ampla, as particulares são mais verdadeiras, visto que a conduta diz respeito a casos individuais, e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nestes casos.

Com isso, “a experiência do homem desempenha um papel fundamental em sua ética” (MARITAIN, 1964, p.60), pois quem tem que tomar decisões e buscar a mediania nas paixões e nos atos, é o próprio indivíduo. Mas nisto existe uma dificuldade que o próprio Aristóteles assume existir, dizendo que:

Não é fácil determinar pelo raciocínio até que ponto e em que medida um homem pode desviar-se antes de merecer censura, pois tudo que é percebido pelos sentidos é difícil de definir; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e a decisão depende da percepção (ARISTÓTELES, 2006, p.55).

O interessante é evidenciar que, embora Aristóteles exponha a importância das paixões e da parte irracional presente no homem, também tem a razão uma função de extrema importância, pois, como afirma MARITAIN (1964,

p.57), “enquanto medido pela razão, ou conforme a razão, tem o ato moral sua configuração, sua beleza, seu brilho próprio, a plenitude exigida por sua natureza de ato humano. Está investido de uma qualidade que o torna bom em si e para si (*bonum honestum*, bem como retidão)”.

Como já foi visto até agora, a virtude consiste em uma mediania que necessita primeiramente de uma disposição. Esta é que possibilita a escolha deliberada visando ao meio termo. Passaremos agora a compreender o conceito de escolha deliberada.

4.3 SABEDORIA PRÁTICA

4.3.1 A ESCOLHA ENQUANTO FRUTO DE DELIBERAÇÃO.

Ao tratar acerca da escolha, Aristóteles inicia fazendo uma distinção entre escolha e ato voluntário, pois embora a escolha pareça ser voluntária, Aristóteles (2006, p.60) diz que a escolha:

Não se identifica com o voluntário, pois o segundo conceito é muito mais amplo. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores são capazes de ações voluntárias, porém não de escolhas; e, também, embora qualifiquemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram o resultado de uma escolha.

Portanto, como afirma Zingano (2008, p.19), “toda escolha deliberada é voluntária, mas nem todo ato voluntário ocorre por escolha deliberada”. Esta conclusão será vista com mais clareza adiante.

Em seguida, “Aristóteles critica os que pretendem que a escolha é apetite, impulso, desejo ou forma de opinião” (PHILIPPE, 2002, p.47), relatando em que elas diferem da escolha.

Primeiro ele discorre acerca do apetite e da cólera, argumentando que a escolha não é comum aos seres irracionais, porém a cólera e o apetite o são. Além disso, Aristóteles (2006, p.60) segue dizendo que “o incontinente age movido pelo apetite, mas não pela escolha; em contraste, o continente age por escolha, e não pelo apetite. [...], e mais, o apetite relaciona-se com o agradável e

o doloroso, e a escolha não se relaciona com nenhum desses dois”. Portanto, como interpreta PHILIPPE (2002, p. 47), “somente o homem senhor de si age por escolha”.

A escolha também não pode se identificar com o desejo, embora elas pareçam ter afinidade, mas acontece que o desejo relaciona-se com coisas “impossíveis”. Por exemplo, pode-se desejar a imortalidade, ou que determinada equipe de futebol seja campeã mundial, mas estes desejos não são possibilidades de escolha do indivíduo. “O desejo pode ter como objeto coisas que fogem do nosso alcance, para além do nosso poder; a escolha não tem como objeto senão o que está em nosso poder” (PHILIPPE, p. 47). Estes são exemplos de coisas que nenhum indivíduo escolhe, “mas sim aquelas que julga poder conseguir graças ao próprio esforço” (ARISTÓTELES, 2006, p.60).

Além disso, Aristóteles (2006, p.61) esclarece que “o desejo se relaciona com os fins, e a escolha com os meios”. Por exemplo, o indivíduo pode desejar possuir saúde, mas ele terá que escolher os atos que o tornarão saudável. Muitos indivíduos estão de acordo ao dizerem que desejam ser felizes, “mas não podemos dizer acertadamente que ‘escolhemos’ ser felizes, pois, em geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão ao nosso alcance”.

Também, por esta mesma razão, não é possível identificar a escolha com opinião, pois “esta se relaciona com toda espécie de coisas, e não menos com as eternas e impossíveis do que com as que estão ao nosso alcance” (ARISTÓTELES, 2006, p.61). A opinião pode olhar “tanto as realidades contingentes dependentes de nós quanto as realidades eternas” (PHILIPPE, 2002, p.48) e, além disso, a opinião caracteriza-se pela sua verdade ou falsidade, enquanto que a escolha, é por sua bondade ou maldade.

Consequentemente, não se pode identificar a escolha com nenhuma forma de opinião geral, “pois o que nos faz de um determinado caráter é a nossa escolha do bem e do mal, e não a nossa opinião” (ARISTÓTELES, 2006, p.61). Não é correto dizer que é devido à opinião que se obtém ou se evita alguma coisa, pois opinamos sobre o que é uma coisa, ou para quem esta coisa é vantajosa, mas para obter ou evitar alguma coisa, nós escolhemos. Como é dito por Aristóteles (2006, p.61):

A escolha é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente ou por ser acertada, ao passo que a opinião é louvada quando nos é verdadeira. Escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente se é bom. E não são as mesmas pessoas que consideramos capazes de fazer as melhores escolhas e ter as melhores opiniões; em contraste, de algumas se diz que têm excelentes opiniões, todavia, por deficiência moral, não escolhem bem.

Mas, então, o que seria escolha para Aristóteles? Como foi dito no início desta explanação, ela é voluntária, mas nem tudo que é voluntário é objeto de escolha. Portanto, para Aristóteles (2006, p.61), “a escolha requer um princípio racional e o pensamento. Aliás, seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que é elegido de preferência a outras coisas”. Em outras palavras, a escolha “é acompanhada de razão discursiva e tem como objetivo o que foi preferido. Em toda escolha, há uma deliberação e uma prioridade” (PHILIPPE, 2002, p.48). Com isso, se inicia uma investigação acerca da deliberação.

O que podemos considerar como assunto de deliberação? Podemos deliberar sobre tudo ou existem coisas que são impossíveis de serem deliberadas? Aristóteles (2006, p.62) responde dizendo que:

É de se presumir que devemos chamar objeto de deliberação não àquele sobre o qual um insensato ou um louco deliberaria, mas àquele acerca do qual um homem sensato deliberaria. Ora, ninguém delibera sobre coisas eternas, como, por exemplo, sobre o universo material ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado quadrado. E tampouco deliberamos sobre as coisas que envolvem movimento, mas que sempre acontecem do mesmo modo, seja necessariamente, seja por natureza ou por qualquer outra coisa, como por exemplo os solstícios e o nascimento das estrelas; nem sobre coisas que ora ocorrem de um modo, ora de outro, como as secas e as chuvas, por exemplo; nem sobre eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro; e nem sequer deliberamos sobre todos os assuntos humanos, por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas. Com efeito, nada desse gênero pode realizar-se pelos nossos esforços.

Portanto, pode-se concluir que “nunca se delibera sobre o que não está em nosso poder” (PHILIPPE, 2002, p.48), pois, como é dito por Aristóteles (2006, p.62), “cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas graças aos seus esforços”. Ninguém pode deliberar sobre as ciências exatas, ou sobre as letras do alfabeto, pois não existe dúvida sobre como escreve-las, mas os tratamentos médicos ou o comércio são exemplos de coisas que o homem pode deliberar, pois são coisas “que são realizadas pelos nossos

esforços, mas nem sempre da mesma maneira, essas são aquelas sobre as quais deliberamos” (ARISTÓTELES, 2006, p.62).

Outro exemplo que Aristóteles (2006, p.62) utiliza é com relação à navegação e a ginástica. Sobre a primeira podemos deliberar mais do que sobre a segunda, pois a navegação está mais longe de ser exata. “A deliberação diz respeito às coisas que em geral acontecem de certo modo, mas cujo desfecho é obscuro, e àquelas nas quais este é indeterminado”.

Outra questão, de extrema importância acerca da deliberação, é a questão do fim. Aristóteles (2006, p.62), busca deixar claro que “não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios”. Por exemplo, um médico não delibera se deve ou não curar, da mesma forma que um professor não delibera se deve ou não ensinar, “nem qualquer outro homem delibera a respeito da própria finalidade da sua atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuram saber a maneira de alcançá-la”.

Portanto, o indivíduo deve buscar o meio para se atingir o seu fim. Se existirem diversos meios, ele vai buscar aquele que lhe parecer mais fácil e eficaz. Se existir apenas um meio, ele vai investigar e analisar como atingir o seu fim através deste meio. Porém, esse investigar ainda não é deliberação, pois “nem toda investigação é deliberação; por exemplo, as investigações matemáticas não o são; mas toda deliberação é investigação” (ARISTÓTELES, 2006,, p.63). E se acontecer do indivíduo chegar a uma impossibilidade, ele irá abandonar a busca, mas se ainda existir algo que lhe seja possível fazer, deve tentar fazê-la. Por coisas possíveis, Aristóteles (2006, p.63) fala daquelas coisas “que se podem realizar graças ao esforço próprio”.

Assim, Aristóteles (2006, p. 63) conclui que “o homem é um princípio motor de ações, a deliberação é acerca de coisas a serem feitas pelo próprio agente”. Logo, devido ao princípio motor ter voltado ao homem e “à parte dirigente de si mesmo”, o homem é chamado, numa situação concreta a tomar decisões, as quais, enquanto fenômenos éticos, “não podem depender nem do puro sentimento, nem da pura decisão (convenção), mas estão sob a exigência do bem em relação a essa situação específica” (OLIVEIRA, 1993, p.65).

Através desta análise, é possível perceber a importância da escolha do indivíduo conforme a situação. Escolha que Aristóteles (2006, p.64) define como sendo algo que é possível alcançarmos e que desejamos após deliberação, “a

escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance, pois, após decidir em decorrência de uma deliberação, passamos a desejar de acordo com o que deliberamos”.

Porém, aparece outro problema que Aristóteles busca esclarecer acerca do fim da ação, pois enquanto alguns indivíduos acreditam que esse fim visa ao bem verdadeiro, outros acreditam que este bem é o bem aparente a cada um de nós. Aristóteles (2006, p. 64) vai resolver dizendo que “no sentido absoluto e verdadeiro o objeto de desejo é o bem, mas para cada pessoa em particular é o bem aparente”, pois para cada um, este bem aparece de uma forma diferente. “Portanto para o homem honesto, o que lhe parece é o bem verdadeiro, ao passo que para o homem mau, é tudo o que se quiser” (PHILIPPE, 2002, p.50).

Aristóteles utiliza como exemplo o organismo do corpo, relatando que as coisas que são verdadeiramente saudáveis para um organismo em boa condição, não são as mesmas para as pessoas que estão enfermas; para estas últimas, outras coisas são saudáveis. Por isso, Aristóteles (2006, p.64) vai concluir dizendo que “cada disposição de caráter tem sua idéia própria acerca do nobre e do agradável, e talvez a maior diferença entre o homem bom e os outros está em aquele perceber a verdade em cada classe de coisas”.

Partindo da ideia de que o fim é aquilo que desejamos e que os meios é aquilo sobre o que deliberamos e escolhemos, Aristóteles (2006, p.65) diz que “as ações relativas aos meios devem concordar com a escolha e ser voluntárias”. E como o exercício da virtude relaciona-se com os meios; “portanto, a virtude também está ao nosso alcance, da mesma forma que o vício”. Pode-se ver, assim, que “a virtude depende de nós, porque é fruto de ações voluntárias, de escolhas que dependem de nós. Mas o que é verdadeiro da virtude, o é também do vício. Pois nos casos em que depende de nós agir, também depende de nós não agir” (PHILIPPE, 2002, p.51). Portanto, “depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que significa ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos” (ARISTÓTELES, 2006, p.65).

Para Aristóteles (2006, p.65), dizer que “ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz”, é de certa forma, falso, mas em parte verdadeiro. Falso no sentido de que ninguém é involuntariamente feliz, a pessoa é feliz porque quer ser feliz, mas a infelicidade pode ser voluntária. Pois se não fosse assim,

Teremos de contestar o que acabamos de dizer, e negar que o homem seja um princípio motor e pai de suas ações como se fosse de seus filhos. Mas, se esses fatos são evidentes e não podemos referir nossas ações a outros princípios motores que não sejam os que estão em nós mesmos, então as ações cujos princípios motores estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias.

Nesse sentido, pode-se entender o fato dos indivíduos, em sua vida social, serem punidos ou castigados quando cometem um ato perverso, “a não ser que estes tenham sido forçados a agir assim, ou por resultado de uma ignorância pela qual eles próprios não fossem responsáveis” (ARISTÓTELES, 2006, p.65), da mesma forma que os que praticam atos nobres são honrados, com a intenção de estimular este tipo de atitude. Porém, só podem ser estimulados os atos que estejam ao nosso alcance e que sejam voluntários, pois “não há vantagem alguma em ser persuadido a não sentir calor, fome, dor e outras coisas do mesmo gênero, já que não os deixaríamos de sentir por isso”.

A partir de tudo o que já foi exposto, principalmente acerca da necessidade de se buscar o meio termo e não o excesso ou a falta, Aristóteles conclui a sua teoria investigando acerca do que seja a reta razão, pois como ele mesmo afirma, “o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão” (ARISTÓTELES, 2006, 128).

4.3.2 DELIBERAÇÃO, SABEDORIA PRÁTICA E VIRTUDE.

Buscando evidenciar os ditames da reta razão, Aristóteles (2006, p.128) relata que, como já foi visto, toda disposição de caráter, assim como em diversas situações, existe uma meta que é buscada pelo homem, na qual ele fixa o olhar, ora relaxando, ora intensificando, na tentativa de se atingir o meio-termo, sendo orientado pela reta razão. Porém não basta saber que existe um meio termo entre o excesso e a falta, que está em conformidade com a razão. Se um homem apenas possuísse esse conhecimento, ele “não seria mais sábio por isso; por exemplo, ele não saberia que medicamento aplicar ao nosso corpo apenas porque lhe disseram que usasse tudo que a arte médica prescreve ou que está

de acordo com a prática de quem possui a arte”. Portanto, será necessário que seja investigado acerca da justa regra.

Até aqui já foi visto que Aristóteles distingue na alma duas partes (uma parte racional e outra privada de razão) e também que existem virtudes que são do caráter e outras que são do intelecto. Agora será tratado acerca das virtudes do intelecto, mas antes, é importante retomar algumas observações acerca da parte racional da alma.

Já foi visto que esta parte da alma Aristóteles a subdivide em outras duas partes, uma pela qual o indivíduo contempla as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual o indivíduo contempla as coisas passíveis de variação. Para Aristóteles (2006, 129) “uma dessas partes pode ser chamada de científica, e calculativa a outra”. Relatando que deliberar e calcular são as mesmas coisas, então só é possível calcular sobre coisas variáveis, concluindo assim, a existência de um princípio racional para a ação.

Como já foi exposto também, Aristóteles (2006,129) define como sendo três os elementos da alma que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo, e diz que “é a função de toda a parte racional do homem ao passo que da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo”.

As boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter, por isso a escolha não pode existir sem a razão e o intelecto, porém

O intelecto por si mesmo não move coisa alguma; somente o intelecto prático que visa a algum fim o pode fazer. O mesmo se aplica no caso do intelecto produtivo, uma vez que qualquer pessoa que faz alguma coisa a faz com vista a algum fim; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas uma finalidade dentro de uma relação particular, e a finalidade de uma operação particular. É apenas o que se pratica que é um fim irrestrito, pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo (ARISTÓTELES, 2006, p.129).

Aristóteles (2006, p.130) segue observando que nada que é passado é objeto de escolha, por exemplo, ninguém escolhe ter participado do atentado terrorista contra as torres gêmeas, pois é algo que já aconteceu, mas se delibera apenas sobre o que está para acontecer e pode ser de outra forma.

Portanto, Aristóteles (2006, p.130) afirma que “a função de ambas as partes intelectuais da alma é a verdade. Por consequência, as virtudes destas partes serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade no grau mais alto”.

A partir disto, são enumeradas cinco disposições em virtude das quais a alma possui a verdade: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva. Aristóteles decide deixar de lado o juízo e a opinião, pois estas podem enganar-se. É importante a análise de todas essas disposições para uma maior compreensão do que seja a sabedoria prática, e deixar mais claro o que já foi dito sobre deliberação e escolha.

Ao se falar do conhecimento científico, pode-se dizer que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outra forma, “O objeto de conhecimento científico, portanto, existe necessariamente; por consequência, ele é eterno, pois todas as coisas cuja existência é necessária no sentido absoluto do termo são eternas”. (ARISTÓTELES, 2006, p.130). Outra observação que cumpre ser feita, é que toda ciência pode ser ensinada e seu objeto pode ser aprendido. Isto já é o suficiente acerca do conhecimento científico.

Com relação à arte, ela se relaciona com coisas variáveis, porém, “na classe das coisas variáveis estão incluídas tanto as coisas produzidas quanto coisas praticadas” (ARISTÓTELES, 2006, p.131) e há uma grande diferença entre produzir e agir.

Aristóteles (2006, p.131) prossegue afirmando que “a capacidade raciocinada de agir é diferente da capacidade raciocinada de produzir; e do mesmo modo não se incluem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir”. Utiliza-se como exemplo a arquitetura, dizendo que arquitetura é uma arte e esta é essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e “não há arte alguma que não seja uma capacidade dessa espécie, nem capacidade dessa espécie que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma capacidade de produzir, envolvendo o reto raciocínio”. (ARISTÓTELES, 2006, p.131).

A arte ocupa-se em inventar e em estudar as maneiras de produzir alguma coisa e cuja origem está em quem produz, e não no que é produzido. De fato, “a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essa têm

sua origem em si mesma)” (ARISTÓTELES, 2006, p.131). Considerando que existe diferença entre ação e produção, é evidente que arte é uma forma de produção.

Através desta distinção entre ação e produção, é possível perceber mais uma crítica que é feita a uma ética de princípios imutáveis, pois quem age movido por um bem em si exterior ao indivíduo, muitas vezes não está agindo, mas apenas produzindo. Como é bem explicitado por OLIVEIRA (1993 p.58):

Só se pode conhecer o que é universal em si, enquanto o *agir* situa-se sempre no nível do singular e da esfera do acessível às decisões do sujeito. Daí a irrelevância prática de uma pura teoria dos princípios, o que vai obrigar a ciência do ético a estruturar-se diferentemente do saber teórico. Trata-se de articular um conhecimento capaz de dar conta do contingente e do condicionado, que especificam a práxis boa. Por isso, a experiência fundante deste saber é exatamente a *phronesis*”. (OLIVEIRA, 1993, p.58).

Oliveira (1993, p.60) também interpreta dizendo que:

O que distingue radicalmente a *práxis* da *poiésis* é que enquanto a *poiésis* se volta à perfeição da própria obra, a *práxis* diz respeito à *perfeição* do *agente*, uma vez que a *práxis* é o realizar-se do sujeito na ação pela ação. Portanto, aqui a perfeição alude, em primeiro lugar, ao próprio ato do sujeito, e não ao produto do ato, como é o caso da *poiésis*.

Fica claro, então, que arte também se relaciona com coisas invariáveis, mas não é ação, e sim, produção.

Quanto à sabedoria prática, Aristóteles (2006, p.132) diz que é possível chegar à sua definição através da pessoa que é dotado desta virtude. Ele relata que é:

Característico de um homem dotado de sabedoria prática ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular (como por exemplo quais as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor), mas sobre aqueles que contribuem para a vida boa de um modo”. (ARISTÓTELES, 2006, p.132).

Para Aristóteles (2006, p.132), isto fica evidente quando é atribuída a um homem sabedoria prática, sob um aspecto particular, quando ele calcula bem, visando uma finalidade boa e que “não está entre aquelas que são objetos de alguma arte”.

Portanto, a pessoa que possui sabedoria prática possui a capacidade de deliberar. Como ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outra forma, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte.

A sabedoria prática não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações pode ser de outro modo; nem arte porque agir e produzir são coisas de espécies diferentes. Resta, então, a alternativa de ela ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem (ARISTÓTELES, 2006, p.132).

Enquanto produzir tem uma finalidade que é diferente do próprio ato de produzir, Aristóteles (2006, p.132) diz que “o mesmo não ocorre com o agir, pois a finalidade da ação está na própria ação”. Em outras palavras:

O movimento perfeito é o que tem seu fim em si mesmo, como é o caso da ação, essencialmente autotélica. Ao contrário, a *produção* é o meio em função de um fim, que está fora de si mesma. Tal distinção estrutural tem conseqüências importantes: porque a ação tem fim em si mesma, ela encontra em si mesma suas condições e seus critérios, ao passo que a produção mede-se por paradigmas de eficiência, que lhes são externos. (OLIVEIRA, 1993, p.60).

Pois, como a crítica feita a Platão, “a ação, para Aristóteles, nunca é a efetivação de um transcendente, um mundo ideal, no contexto concreto da vida, mas, antes, apenas a efetivação de possibilidades reais”.(OLIVEIRA, 1993, p.66).

Portanto, como conclui Aristóteles (2006, p.133), “a sabedoria prática deve ser, então, uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no que diz respeito às ações relacionadas com os bens humanos”. Para Aristóteles, está claro que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. Ele também diz que:

Como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma das duas, ou melhor, daquela parte que forma opiniões, pois a opinião se relaciona com o variável, da mesma forma que a sabedoria prática. No entanto, ela é mais do que uma simples disposição racional, e isso é evidenciado pelo fato de que se pode deixar de usar uma faculdade racional, mas não a sabedoria prática (ARISTÓTELES, 2006, p.133).

Além disso, Aristóteles também afirma que a sabedoria prática não se relaciona apenas com o universal. “Deve também levar em conta os particulares, pois ela é prática, e a ação se relaciona com os particulares” (ARISTÓTELES,

2006, p.135). É por isso que muitas vezes as pessoas que são consideradas ignorantes, mas que tem experiência são mais práticas do que as pessoas que sabem. Pois, para que serve alguém saber que as carnes mais leves são digeridas mais facilmente e saudáveis, mas não saber quais são as carnes leves? “Esse homem não seria capaz de produzir a saúde; por outro lado, alguém que sabe que a carne de galinha é mais leve, poderia produzi-la”.

Assim, pode-se perceber que a sabedoria prática está relacionada com a ação. Portanto, como diz Aristóteles (2006, p.135),

A sabedoria prática também diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as formas de sabedoria, ou melhor, mais a segunda que a primeira (mais conhecimento dos casos particulares que do universal). Mas deve haver, tanto de sabedoria prática como da filosófica, uma espécie controladora.

Isto posto, Aristóteles busca concluir a sua teoria levantando a seguinte questão: qual seria utilidade dessas faculdades da alma, “visto que a sabedoria filosófica não considera nenhuma das coisas que contribuem para tornar um homem feliz, pois não diz respeito às coisas que se geram”. E embora a sabedoria prática trate dessas coisas, para que necessitamos dela? (ARISTÓTELES, 2006, p.141).

Aristóteles (2006, p.141) inicia afirmando que “a sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são coisas inerentes a um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir bem apenas pelo fato de conhecê-las”. Da mesma forma que não é pelo fato do homem conhecer as coisas boas para a saúde, signifique que ele tornou-se capaz de agir (não no sentido de produzir saúde, mas no sentido de ser conseqüência dela). Logo, não é o fato do indivíduo conhecer a arte da medicina ou da ginástica que ele vai torná-lo mais saudável.

Mas, então,

se dissermos que uma pessoa deve possuir sabedoria prática, não para conhecer as verdades morais, mas visando a tornar-se boa, a sabedoria prática nenhuma utilidade terá para as pessoas que já são boas e, ademais, de nada serve ela para os que não tem virtude, pois nenhuma diferença faz que essas próprias pessoas tenham sabedoria prática ou que obedeçam a outras que a tenham (ARISTÓTELES, 2006, p.141).

Fica então mais uma questão a ser investigada por Aristóteles. Para que serve a sabedoria prática?

Em primeiro lugar, Aristóteles (2006, p.142) define que “a sabedoria prática e a sabedoria filosófica devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes respectivas da alma, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse nenhum efeito”.

Além disso, estas virtudes produzem alguma coisa, mas não como a arte médica busca produzir saúde, “e sim como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade, pois sendo ela uma parte da virtude inteira, torna o homem feliz por estar na sua posse e atualizar-se” (ARISTÓTELES, 2006, p.142).

Aristóteles (2006, p.142) também acrescenta que “a função de um homem somente é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral, pois esta faz com que nosso objetivo seja certo, e a sabedoria prática, com que escolhamos os meios certos”.

Mas é necessário ser analisado de uma forma melhor o que foi dito sobre o fato da sabedoria prática não tornar o homem mais capaz de praticar ações nobres e justas. Aristóteles (2006, p.142) parte do seguinte princípio:

Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso (referimo-nos às pessoas que praticam os atos determinados pela lei a contragosto, ou por ignorância, ou visando a qualquer outra finalidade que não o próprio ato, não obstante tais pessoas, certamente, façam o que devem e tudo o mais que uma pessoa boa deve fazer), parece que, para alguém ser bom é preciso ter uma certa disposição quando pratica esses atos, isto é, a pessoa deve praticá-los em decorrência de escolha e visando aos próprios atos.

Aristóteles (2006, p.142) afirma que é a virtude que torna certa a escolha, porém “não aprendemos da virtude quais as coisas que, por natureza, estão aptas a pôr em prática a nossa escolha. Devemos, pois, examinar esses pontos com atenção para torná-los mais claro”.

Aristóteles (2006, p.142) fala de uma faculdade chamada habilidade, “cuja natureza consiste no poder de praticar as ações que conduzem ao fim visado e atingi-lo”. Logo, a habilidade será merecedora de louvor, se o fim for nobre, e será considerada meramente astúcia se o fim for mau; por isso é

possível dizer que “os próprios homens dotados de sabedoria prática são hábeis ou astutos”. Fica evidente, assim, que a sabedoria prática não alcança o seu completo desenvolvimento sem a virtude.

Como conclui Aristóteles:

Os silogismos relacionados com os atos a praticar começam assim: ‘visto que o fim, ou seja, o que é melhor, é desta natureza...’, seja essa natureza qual for, pois no interesse do argumento podemos considerá-la como quisermos, todavia só o homem bom a conhece verdadeiramente, pois a deficiência moral nos perverte e nos leva a enganar-nos acerca dos princípios da ação. Fica claro, então, que não é possível possuir sabedoria prática sem ser bom (ARISTÓTELES, 2006, p.143).

Portanto, será analisada mais uma vez a virtude,

Já que nela se observa uma relação análoga àquela que a sabedoria prática tem com a habilidade: assim como a sabedoria prática está para a habilidade (não são a mesma coisa, mas são coisas semelhantes), a virtude moral está para a virtude no sentido estrito do termo (ARISTÓTELES, 2006, p.143).

Aristóteles (2006, p.143), critica as pessoas que pensam que todos os tipos de caráter são adquiridos por natureza, pois, se assim fosse, o indivíduo seria justo desde o momento do nascimento, capaz de se dominar, ser corajoso, ou qualquer outra forma de qualidade moral. Porém, o que Aristóteles busca, é evidenciar a verdadeira maneira pela qual o homem adquire essa qualidade. Com efeito, “até as crianças e os animais selvagens têm as disposições naturais para essas qualidades, todavia quando elas não estão acompanhadas da razão, são evidentemente nocivas”; apenas os homens parecem perceber que estas disposições naturais podem levar para o mau caminho, da mesma forma que,

“Um corpo robusto, porém destituído de visão, pode cair desastrosamente em razão de esta lhe faltar; porém, depois de ter adquirido a razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição, e, apesar de continuar semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito” (ARISTÓTELES, 2006, p.143).

Assim, da mesma forma que há dois tipos de qualidades, a saber, na parte que forma opinião, a habilidade e a sabedoria prática, “também na parte

moral há dois tipos, que são a virtude natural e a virtude em sentido estrito, e esta última envolve sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 2006, p.143).

A partir disto, Aristóteles (2006, p.143) afirma que Sócrates:

Estava errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de sabedoria prática, e certo em pensar que as virtudes implicavam sabedoria prática. Prova disso é o fato de que ainda hoje todas as pessoas que definem a virtude depois de indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam que se trata de uma disposição que está de acordo com a reta razão; e a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática.

Portanto parece estar nítido que essa espécie de disposição que está de acordo com a sabedoria prática é a virtude. Mas Aristóteles (2006, p.144) vai um pouco mais longe, dizendo que “a virtude não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas sim a disposição em que está presente a reta razão, e a sabedoria prática é a reta razão no que diz respeito à conduta”.

Com isso, fica clara a crítica que Aristóteles (2006, p.144) faz a Sócrates, ao dizer que “Sócrates pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais, pois as consideravam formas de conhecimento científico, ao passo que nós pensamos que elas envolvem um princípio racional”.

E também torna-se evidente, depois do que foi explanado, que “não é possível ser bom, no sentido estrito da palavra, sem sabedoria prática, nem é possível ter essa sabedoria sem ter a virtude moral” (ARISTÓTELES, 2006, p.144).

Portanto, a virtude não pode ser mais compreendida de acordo com a moralidade vigente em nossa sociedade, como sendo uma qualidade separada da outra, onde o indivíduo pode ter uma e não ter a outra. Para Aristóteles (2006, p.144), “isso é possível no que diz respeito às virtudes naturais, contudo não àquelas que nos levam a qualificar um homem de bom em sentido estrito, pois com a presença de uma só qualidade – a sabedoria prática – ele terá todas as virtudes”.

E não é menos evidente que “a escolha não será acertada sem a sabedoria prática, como também não o seria sem a virtude, pois uma (a sabedoria prática) determina o fim e a outra (a virtude) nos leva a praticar as ações que conduzem ao fim” (ARISTÓTELES, 2006, p.144). Portanto, “a decisão

se apresenta, pois, como uma síntese do *ethos* e do *logos*, na medida em que não pode ser exercida sem o intelecto prático e o pensamento discursivo, nem sem o hábito ético” (VAZ, 2002, p.122).

E por fim, é importante ficar claro que,

A sabedoria prática não domina a sabedoria filosófica, que é a parte superior da nossa alma, assim como a arte da medicina não domina a saúde, pois não usa esta última e sim fornece os meios para produzi-la; no interesse da saúde faz prescrições, porém não prescreve a saúde (ARISTÓTELES, 2006, p.144).

Por isso, é necessário,

Procurar repensar o que dirige e ordena nossas posições, o desejo de ser feliz, segundo o padrão de nossa natureza e não de um hipotético bem em si. Em outras palavras, já que os assuntos humanos pertencem a um gênero de coisas que chamamos contingentes (elas podem ser diferentes do que são) por oposição às que são necessárias (as que não podem ser diferentes do que são), cumpre buscar não submeter as primeiras às leis que recebem as segundas. (SPERBER, 2003, p. 117).

Nenhuma ética pode ser exterior ao que ela analisa, como diz Oliveira (1993, p.63), “o sujeito da pesquisa não é só o sujeito teórico, mas também prático”.

4.4. ARISTÓTELES E A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Por fim, abordaremos então, como o agir ético, conforme a teoria Aristotélica, pode ser utilizado como fundamento para a busca de uma sociedade democrática, trazendo à luz o diálogo no contexto da reflexão sobre os direitos humanos. E a esfera escolar aponta como um dos locais apropriados para a aplicação, concretização e ampliação deste diálogo.

No item anterior fizemos uma análise detalhada da construção filosófica do pensamento ético de Aristóteles, porém para fazermos este diálogo com a Educação em Direitos Humanos, convém sublinharmos algumas premissas fundamentais da sua teoria. Estas premissas são:

- a) É inseparável a relação entre ética e política, pois não se pode pensar política não tendo o bem do homem como fim, pois para ele, o homem “é um ser moral justamente porque é um ser político” (ARISTÓTELES, 1970, p.21).
- b) A busca pela ação moral excelente implica a procura pelo bem maior, ao qual estão subordinados outros bens. Ao se buscar aquilo que é próprio do homem, pode-se perceber que “do bem conveniente à sua natureza e para o qual sua operação tende como para o próprio fim, deve resultar para o ser sua perfeição ou excelência, sua *virtude*” (VAZ, 2000, p.118), cujo bem “se mostra diferente nas diversas ações e artes” (ARISTÓTELES, 2006, p.25).
- c) Um homem pode ser considerado justo e temperante, não somente porque ele pratica ações que são consideradas como ações justas e temperantes, “e sim porque as praticas tal como o faria os homens justos e temperantes” (ARISTÓTELES, 2006, p. 45).
- d) “A virtude é então uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 2006, p.49).

A Ética Aristotélica tem por objeto a realização de um bem que se traduz na consecução de virtudes que levam à felicidade que aparenta ser apenas de ordem individual. Contudo, essa felicidade só é plena no campo das relações comunitárias. Embora a obra *Ética a Nicômaco* pareça se inclinar mais para um ideal de felicidade pessoal, contemplativo e intelectualista, a verdade é que a felicidade não é o fim do homem só, isolado, mas do cidadão, do homem enquanto animal político, “visto que o homem nasceu para a cidadania” (ARISTÓTELES, 1973, p. 255).

No exame deste conceito, é possível evidenciarmos ao educando que ética e política constituem uma unidade, perfazendo o ideal aristotélico do homem que se realiza na e pela polis. Assim, podemos conduzi-lo à reflexão acerca de uma das mais importantes disputas travadas diariamente pela

dignidade humana: a necessidade de nos vermos ofendidos enquanto humanidade toda a vez que a dignidade de uma pessoa é violada, afastando por completo a idéia de que esta possa ser uma violação singular.

Em seguida, ao afirmar que a busca pela ação moral excelente implica a procura pelo bem maior, cujo bem “se mostra diferente nas diversas ações e artes” (ARISTÓTELES, 2006, p.25), Aristóteles nos possibilita avançar na direção de uma reflexão acerca dos Direitos Humanos não mais meramente formalista e estática.

Para Aristóteles, esse bem maior, na qual todas as coisas são realizadas, “não constitui um mundo ideal, esperando ser realizado por nós, por isso a ação, para Aristóteles, nunca é a efetivação de um transcendente, um mundo ideal, no contexto concreto da vida, mas, antes, apenas a efetivação de possibilidades reais” (OLIVEIRA, 1993, p.66).

Isto não significa afirmar a inexistência dos Direitos Fundamentais do homem, já que o objetivo neste momento não é fundamentá-los, mas criar subsídios para defendê-los. Afirmar a inexistência de uma normatização universal do bem significa possibilitar ao educando, “um referencial crítico dos direitos humanos fundamentais em sua dimensão, de reconhecimento da alteridade, de emancipação e, portanto, de interculturalidade.” (HAHN, 2007, p. 177-184).

Ou seja, compreendendo que não é possível uma teoria que abranja todos os casos particulares, Aristóteles afirma que “as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais adequado á ocasião, tal qual acontece na arte da navegação ou na da medicina” (2006, p. 42). Podemos, a partir da análise deste conceito, proporcionar ao educando um amplo e complexo debate sobre uma definição de cidadania e direitos humanos que não se limite a uma abstração teórica universal. Que possam entender que a cidadania não pode estar desvinculada das reais condições sociais, políticas e econômicas que constituem cada sociedade. E assim, realizar uma releitura crítica dos direitos do homem, para que estes direitos passem do ideal para o real; para que interpenetre o cotidiano de todas as pessoas.

Por conseguinte, Aristóteles ao afirmar que podemos considerar justo e temperante apenas o homem que pratica ações “tal **como** o faria os homens justos e temperantes” (ARISTÓTELES, 2006, p. 45) ele pressupõe que o sujeito,

no exercício da ação moral, possua uma disposição de caráter relacionada à escolha. Isto significa que simplesmente agir de acordo com o que é considerado “justo e temperante” não garante a eticidade da ação, apenas a moralidade. Assim, o que determina a eticidade da ação passa a ser o “como”, e não “o que” é feito.

Esta análise pode ser de fundamental importância durante o processo de uma Educação em Direitos Humanos. Pois, tanto a ética, quanto a Educação em Direitos Humanos, não pode permitir que o ser humano seja reduzido à mera condição de cidadão obediente aos códigos morais e ordenamentos jurídicos. Agir somente em função do legalmente permitido, cumprindo normas e obrigações, é insuficiente para designar sua provável relação com a ética.

Espera-se então, do educando, uma atitude ética que vá além de uma pura obediência à lei, mas que, a partir de uma superação de um ordenamento jurídico ou moral, seja capaz de preservar uma relativa autonomia.

Dessa maneira, sabendo que, para Aristóteles, a Ética é inerente à política, que o agir ético não depende do ordenamento de normas universais, mas sim de como foi decidido agir. Convém compreendermos como o educando pode ser virtuoso e, conseqüentemente, um cidadão consciente e defensor dos seus Direitos Fundamentais.

Aristóteles (2006, p.49) ao definir a virtude como sendo uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, que consiste numa mediania determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática, ele atribui ao homem um papel absolutamente primacial. Pois, devido ao princípio motor ter voltado ao homem e “à parte dirigente de si mesmo”, o homem é chamado, numa situação concreta a tomar decisões, as quais, enquanto fenômenos éticos, “não podem depender nem do puro sentimento, nem da pura decisão (convenção), mas estão sob a exigência do bem em relação a essa situação específica” (OLIVEIRA, 1993, p.65).

Após esta conceituação, podemos concluir que a ética aristotélica traz ao educando, suporte para uma teoria crítica acerca da sua responsabilidade na construção de uma sociedade efetivamente democrática e participativa. Pois como afirma Adorno (1995, p. 141-142), uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma

sociedade de quem é emancipada. Numa democracia, quem defende idéias contrárias à emancipação e, portanto, contrários à decisão consciente independente de cada pessoa em particular, é um antidemocrata, até mesmo se as idéias que correspondem a seus desígnios são difundidas no plano formal da democracia.

Por fim, é importante ficar claro que, não se faz aqui a defesa de uma relativização dos Direitos Humanos, pois como afirma Aristóteles,

É possível errar de várias maneiras, [...], enquanto só é possível acertar de uma maneira. Também é por isso que o excesso e a falta são características do vício, e a mediania é uma característica da virtude. [...] Logo, conclui-se que é um meio termo entre dois vícios, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo. (ARISTÓTELES, 2006, p.49).

Embora relativa ao sujeito no exercício da ação moral, a mediania deve ser determinada por um princípio racional. Assim, o justo meio, avaliado segundo as circunstâncias, não é resultado de uma prática cega dada pelo costume ou definida pelo relativismo das pessoas, adquirindo, desse modo, uma conotação meramente subjetiva. O elemento racional da alma constitui um aspecto decisivo no processo de determinação do justo meio. E este princípio racional, é próprio de quem, no agir moral virtuoso, orienta-se por uma forma de sabedoria prática.

Ou seja, é inegável o dilema acerca da compreensão dos direitos humanos numa perspectiva universal e diante dos desafios das diversidades culturais. No entanto, como afirma Lucas,

Os direitos humanos são e devem ser entendidos como patrimônio comum da humanidade, como pilares de um diálogo válido entre nações, culturas e comunidades, capazes de estabelecer referenciais jurídicos e morais para analisar a legitimidade do poder estatal, conformando limites objetivos para a cidadania e à soberania nacional, a fim de que essas não funcionem como formas de produção de diferenças excludentes. (LUCAS, 2010, p. 276-277).

Porém, é necessário que os direitos humanos surjam como resultado de uma efetiva tomada de consciência ética acerca do ser humano e fruto de constantes reflexões, deliberações e escolhas feitas por cidadãos dotados de sabedoria prática, capazes de discernir, diante de um fato concreto, quais são as atitudes que atingem a dignidade humana.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa sociedade atual, estamos diante de um momento histórico preenchido de perplexidades e contradições. Embora a insurgência das redes de defesa e promoção dos direitos humanos nos passe a ideia dos direitos humanos nunca terem sido tão respeitados no Brasil como neste momento, uma breve reflexão crítica nos proporciona perceber quantas violações ainda ocorrem diuturnamente.

Uma importante maneira de combatermos às mais diversas formas de violação da dignidade humana, ainda enraizada nas mais diversas culturas, é através da Educação em Direitos Humanos. Tendo em vista que a Educação em Direitos humanos não só pode como deve atingir o objetivo de educar para a cidadania e, conseqüentemente, criar consciências críticas que irão combater toda forma de discriminação, conflitos e desigualdade social.

A partir disto, compreendendo a Escola como um local privilegiado para a socialização de uma cultura em Direitos humanos, o objetivo deste trabalho foi evidenciar a relevância da educação em direitos humanos ser introduzida nas aulas de Filosofia, visto que, ambas possuem um caráter emancipatório. Contudo, a Filosofia pode oportunizar subsídios ao educando, para uma reflexão crítica da sociedade, a partir de uma fundamentação teórica.

Porém, embora possamos identificar inúmeras maneiras de abordarmos a temática dos direitos humanos nas aulas de Filosofia, o presente trabalho ateve-se a analisar os possíveis diálogos desta temática com uma fundamentação ética Aristotélica. E a partir de uma compreensão da ética, no seu sentido originário, o educando poder identificar-se como ser dotado de razão, cuja razão lhe permite ser capaz de compreender o que faz, sabendo deliberar e decidir qual é a melhor ação a se tomar, de forma autônoma, orientado apenas pelos fins exigidos pela sua natureza.

Os conceitos Aristotélicos apresentados foram frutos de um processo de leitura e pesquisa acerca da obra *Ética a Nicômaco*, cuja obra é “a mais conhecida de Aristóteles e, também, a mais comentada, e isto desde a Antiguidade” (ZINGANO, 2008, p.10) e a partir dela foram abordados temas como felicidade, bem, mediania, disposição, ato voluntário, deliberação e escolha.

Porém, para que pudéssemos, de uma forma didática, dialogarmos com a temática dos direitos humanos, propus, neste trabalho, sublinharmos quatro premissas relevantes da teoria Aristotélica. A partir destes conceitos pudemos concluir que:

- a) Ética e Política constituem uma unidade, “visto que o homem nasceu para a cidadania” (ARISTÓTELES, 1973, p. 255). Ou seja, compreendendo o homem como um animal político e social por natureza, é necessário nos vermos ofendidos enquanto humanidade toda a vez que a dignidade de uma pessoa é violada.
- b) Assim como o Bem Supremo, a definição de cidadania e Direitos Humanos não pode se limitar a uma abstração teórica Universal, mas vinculada a reais condições sociais, políticas, e econômicas que constituem cada sociedade. Sendo que o universal só é possível ser conhecido, “enquanto o *agir* situa-se sempre no nível do singular e da esfera do acessível às decisões do sujeito. Daí a irrelevância prática de uma pura teoria dos princípios, o que vai obrigar a ciência do ético a estruturar-se diferentemente do saber teórico”. (OLIVEIRA, 1993, p.58).
- c) O agir ético não consiste apenas em ser obediente aos códigos morais e ordenamentos jurídicos, mas sim, a partir de uma disposição de caráter relacionada com a escolha. Ou seja, isto significa que simplesmente agir de acordo com o que é considerado “correto”, ainda não garante a eticidade da ação, apenas a moralidade. Assim, o que determina a eticidade da ação passa a ser o “como” é feito, e não “o que” é feito.
- d) E por fim, o conceito de sabedoria prática traz ao educando suporte para uma teoria crítica acerca da sua responsabilidade na construção de uma sociedade efetivamente democrática e participativa. Sendo que a virtude é fruto de uma decisão que compete somente ao indivíduo dotado de sabedoria prática, saber escolher corretamente. Por isto, que não se pode resumir a ética em receitas práticas, como se fosse uma ciência puramente teórica. Desta forma, o sujeito passa a ser responsável por suas decisões. Como afirma Oliveira (1993, p.65), numa situação concreta, o homem é chamado a tomar decisões, “as quais, enquanto fenômenos éticos, não podem depender nem do puro sentimento, nem da

pura decisão (convenção), mas estão sob a exigência do bem em relação a essa situação específica” (OLIVEIRA, 1993, p.65).

Com isso, fica claro não ser possível se pensar em uma ética exterior ao indivíduo, pois a sua “eticidade” consiste em fazer escolhas deliberadas conforme a sua natureza, e principalmente, ser responsável por elas.

Portanto, como já exposto no início deste trabalho, não tínhamos a pretensão de esgotar as possibilidades de estudo dos Direitos Humanos nas aulas de Filosofia, tendo em vista a imensurável possibilidade de abordagens. Mas sim, tínhamos o intuito de apresentar a relevância da Filosofia na efetivação de uma Educação em Direitos Humanos e propor uma forma de abordagem desta temática em sala de aula. Trazendo à luz, conceitos que possibilitem aos estudantes uma possibilidade de compreensão das complexidades do mundo e de si, com suas múltiplas complexidades e singularidades.

6 REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARANHA, M. L. de A. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1998.
- ARANHA, M. L. de A. **Filosofia da educação**. São Paulo: Moderna, 1994.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Temas de Filosofia**. 2 ed. – São Paulo: Moderna, 1.998.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2002.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: M. Claret, 2006.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. **A ética**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1970.
- ARISTÓTELES. **Tópicos; Dos argumentos sofísticos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 197 p. (Os pensadores)
- ASPIS, R. **O professor de Filosofia: o ensino da Filosofia no Ensino Médio como experiência filosófica**. Campinas: Cedes, n. 64, 2004.
- BRASIL, Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos; Ministério da Educação, 2006.
- BRASIL. Secretaria de Educação Básica. **Orientações curriculares do ensino médio**. Brasília: MEC/SEB, 2004.
- BRASIL. Ministério da Justiça. (2010), **Programa Nacional de Direitos Humanos III**. Brasília, Ministério da Justiça.
- BRASIL. Ministério de Educação. **Orientações curriculares do ensino médio**. Brasília. MEC/SEB, 2006.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003 424 p.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 1993.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia:** dos pré socráticos a Aristóteles, vol.1, 2. ed., rev. ampl. atual. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (Coleção Trans).

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Aristóteles:** a plenitude como horizonte do ser. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1994. 136 p. (Coleção logos).

FILOSOFIA, Vários autores. – Curitiba: SSED-PR, 2006. 2006 – 336 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GALLINA, S. **O ensino de Filosofia e a criação de conceitos.** CEDES. Campinas, n. 64, 2004.

GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg (Org.). **Philosophie der Menschenrechte.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

HAHN, Paulo;SIDEKUM, Antonio (Org.). **Pontes interculturais.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção "Os Pensadores").

LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença.** Ijuí: Ed. da Unijuí, 2010.

MARITAIN, Jacques. **A Filosofia moral:** exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Trad.: Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

MENDES, A. P. **Filosofia Ensino Médio** (livro didático público). 2.ed. Curitiba: SEED, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Educação para além do capital.** 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MORAES, Alexandre. **Direitos Humanos Fundamentais.** São Paulo: atlas,1998.

MORRALL, John B. **Aristóteles.** 2 ed Brasília: Universidade de Brasília, 1985. 133 p. (Coleção pensamento político ;31).

NOVAES, Adauto (Org). **Ética:** vários autores. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade.** São Paulo: Loyola, 1993. 290 p. (Coleção filosofia25).

PADOVANI, Umberto Antonio; CASTAGNOLA, Luis; VELLOSO, Arthur Versiani. **História da filosofia**. 10. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1974. 524 p.

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. **LIVRO DIDÁTICO PÚBLICO**. Filosofia: Ensino Médio. Curitiba: SEED-PR, 2006.

_____. Secretaria de Estado da Educação – SEED. **Diretrizes curriculares de Filosofia para o Ensino Médio**. Curitiba: SEED, 2008.

PEGORARO, Olinto A. **Ética é Justiça**. Petrópolis: Vozes, 1995.

PHILIPPE, M. Dominique. **Introdução à filosofia de aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002. 312 p. (Filosofia).

PLATÃO. **A República**. São Paulo: M. Claret, 2004. 320 p. (Coleção a obra-prima de cada autor ;36)

RIBEIRO, M. L. S. **História da educação brasileira: a organização escolar**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. V.2 Trad.: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Oerine. São Paulo: Loyola, 1994. 5 v (História da filosofia)

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2007. (Coleção Memórias da Educação).

SEMERARO, Giovanni. Da libertação à hegemonia: Freire e Gramsci no processo de democratização do Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, 29, p. 95-104, nov. 2007.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 430 p.

VASCONCELLOS, C. do S. **A construção do conhecimento em sala de aula**. São Paulo: Libertad, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. 3. ed São Paulo: Loyola, 2000. 293 p. (Filosofia 8).

_____. **Escritos de filosofia IV: introdução a ética filosófica** I. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 2 v. (Filosofia 47)

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. 2. ed. Trad.: João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. 267 p. (Perspectivas do homem.Filosofia46)

ZINGANO, Marco Antonio. **Platão & Aristóteles: os caminhos do conhecimento**. São Paulo: Odysseus, 2002 134 p. (Imortais da ciência)

_____. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicimachea I 13 – III 8**. São Paulo: Odysseus, 2008.