

A ÉTICA DE ARISTÓTELES E A EDUCAÇÃO

Carlota Boto*

Refletir sobre a concepção ética de Aristóteles requer alguma investigação sobre seu modo de conceber a política. Para nós, sujeitos do Brasil dessa inflexão entre o século XX e XXI, ética e política são dois termos quase contraditórios. Daí decorre alguma dificuldade para se pensar uma possibilidade ética que, por ser projetada em relação à esfera social e, portanto, à esfera pública, constitui um alicerce para apreender a cosmovisão do autor. Em ambos o caso – ética e política – tratava-se de postular a obtenção da virtude. Compreendendo o homem como um animal político, para os gregos, a idéia de política – “quer radique na natureza quer nas convenções – prende-se à aceitação de liberdade, de ausência de um senhor” (RUSS, 1997: 40). Como destaca Victoria Camps, o protótipo do virtuoso em Aristóteles seria um suposto ser ativo; ou seja, “a ação que leva a cabo inclui uma dose de contemplação e de teoria, mas não é contemplação pura, a qual seria privativa dos deuses e não de humanos para quem a ação é inevitável” (CAMPS, 1996: 92). Por política compreendia-se, pois, a forma de vida que melhor corresponde à condição humana, embora, paradoxalmente, a atividade superior resida no campo da teoria pura: “o sujeito da virtude é o homem público, posto que a vida privada carece de interesse: é *idion*, idiota. Os homens são, sobretudo, cidadãos; encerrados em si próprios, não viveriam uma vida racional nem humana” (CAMPS, 1996: 93).

* Professora na Faculdade de Educação da USP. Este trabalho – anteriormente publicado em <http://www.hottopos.com/videtur16/carlota.htm> – foi originalmente apresentado na *I Semana de Estudos Clássicos e Educação*, realizada, sob a coordenação da Prof. Dr.ª Gilda Naécia Maciel de Barros, entre 22 e 26 de abril de 2002, na FEUSP.

Apreender a idéia aristotélica de ética requer, de qualquer maneira, algum deslocamento de nosso modo usual de perceber o tema. Para Aristóteles, o objetivo da ética era a felicidade. A felicidade, para ele, era a vida boa; e esta corresponderia – como veremos adiante – à vida digna. Nessa direção, haveria uma subordinação da ética à política: “os tratados éticos e os tratados políticos pertencem a um mesmo estudo, classificado como política” (RUSS, 1997: 39).

Aristóteles (384-322 a.C.) viveu na Grécia do século IV a.C. Nasceu em Estagira, na Macedônia. Seu pai, que morreu quando Aristóteles ainda era criança, chamava-se Nicômaco e ocupou o posto de médico do rei da Macedônia. Muitos estudiosos atribuem a essa origem familiar o interesse de Aristóteles por assuntos relativos às ciências naturais. Muito jovem, Aristóteles entrou, aos dezessete anos, na Academia de Platão, onde permanece por vinte anos; embora sua doutrina filosófica se caracterizasse pela independência, distanciando-o de seu mestre. Após a morte de Platão, Aristóteles deixa a Academia e, alguns anos mais tarde, é convidado por Filipe, rei da Macedônia, para tomar a frente da educação do jovem Alexandre, herdeiro do trono.¹ Quando Alexandre assume o poder, Aristóteles regressa a Atenas, após mais de dez anos de ausência. Fundaria, então, o Liceu, escola onde ensina até 322, quando – após a morte de Alexandre da Macedônia em 323 – seu antigo mestre é “forçado a deixar Atenas por causa de uma explosão de sentimentos antimacedônicos” (LUCE, 1994: 114).

No Liceu, além de tarefas relativas ao ensino, Aristóteles se dedicaria ao estudo e à sistematização de seus cursos, para os quais – segundo Rodolfo Mondolfo – recolhia também materiais de teorias filosóficas anteriores (MONDOLFO, 1973: p. 7). Consta que o Liceu de Aristóteles, além do edifício

¹ Diz Abbagnano sobre o tributo que o futuro imperador teria para com os ensinamentos que recebera de Aristóteles: “Na obra de conquista e de unificação de todo o mundo grego para a qual a educação de Aristóteles preparou Alexandre, agiu seguramente a convicção por parte de Aristóteles da superioridade da cultura grega e da sua capacidade de dominar o mundo, se a ela se acrescentasse uma forte unidade política. O afastamento entre o rei e Aristóteles só se produziu quando Alexandre, alargando seus desígnios de conquista, pensou na unificação dos povos orientais e adotou as formas orientais de soberania”. (ABBAGNANO, 1981: 193).

que o constituía, era célebre por seu jardim, ao qual se acoplava uma alameda para caminhar; que os contemporâneos chamavam de *peripatos*: “passeio por onde se anda conversando, motivo pelo qual a escola aristotélica foi chamada peripatética, seja como referência à alameda, seja como referência ao fato de que Aristóteles e os estudantes passeavam por ali discutindo animadamente filosofia” (CHAUÍ, 2002: 336).

Durante a Idade Média, o *corpus aristotelicus* passaria para a Biblioteca de Alexandria, mantendo-se – como informa Marilena Chauí – “do lado bizantino do Império Romano. Como consequência, o *corpus* acabou sendo conservado, lido e traduzido pelos pensadores árabes” (CHAUÍ, 2002: 341). Foi, então, por intermédio da presença dos árabes no Ocidente que grande parte do pensamento aristotélico chegaria até nós.²

Acerca da reflexão ética de Aristóteles, Jaeger considera a necessidade de apreensão de sua *Ética a Nicômaco* e de sua *Ética a Eudemo*, posto que outros textos também concernentes ao tema da ética constituiriam mais provavelmente coleções organizadas e classificadas de excertos ou estratos das duas obras acima referidas. Na prática – destaca Jaeger – teria ocorrido nítida predominância dos estudos centrados sobre a *Ética a Nicômaco*, em virtude do fato de seu texto ser compreendido usualmente como um trabalho superior e posterior à *Ética a Eudemo*, tanto “na construção, na clareza do estilo e na maturidade do pensamento” (JAEGER, 1995: 262). Neste trabalho, temos a intenção de investigar, pela apropriação do discurso ético de Aristóteles, expresso em sua *Ética a Nicômaco*, algumas categorias que reputamos interessantes e factíveis para se pensar o ato de educar. Nesse sentido, procuraremos mobilizar do pensamento aristotélico alguns conceitos, tomados, nesta oportunidade, como categorias operatórias. Tais conceitos são basicamente os seguintes: virtude; justo meio; discernimento; equidade; e amizade.

² “Durante a Idade Média, será por intermédio dos árabes – com a conquista da região do Mediterrâneo e da Península Ibérica – que a obra aristotélica voltará a ser lida na Europa, mas já traduzida para o árabe e para o hebraico. Assim, durante vários séculos, a obra de Aristóteles existiu em árabe, hebraico e latim eclesiástico, de modo que a obra não era lida no original”. (CHAUÍ, 2002: 341)

Em sua *Política*, Aristóteles, reportando-se à *Ética*, destaca que sua idéia de felicidade alia-se à identificação do melhor governo, compreendendo-se este melhor governo como “aquele em que cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz” (ARISTÓTELES, *Tratado da política*: 45). Um Estado só pode ser feliz – nos termos de Aristóteles – caso se mantenha nele virtude e prudência. Na vida coletiva, assim como na conduta individual, Aristóteles entende o hábito como o grande princípio regulador da ação. Como sublinha sobre o tema Solange Vergnières, Aristóteles situa o *ethos* como o regulador, o princípio e o fim da conduta: “adquire-se tal ou tal disposição ética agindo de tal ou tal maneira... O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso ser declarado autor de meu caráter, como o sou dos meus atos” (VERGNIÈRES, 1999: 105).

No Livro II da *Ética a Nicômaco* há um trecho que expressa, de maneira exímia, o intuito, o propósito, o objeto e o sujeito do estudo da ética:

Estou falando da excelência moral, pois é esta que se relaciona com as emoções e ações, e nestas há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança, desejos, cólera, piedade, e, de um modo geral, prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e, em ambos os casos, isto não é bom: mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência. Há também, da mesma forma, excesso, falta e meio termo em relação às ações. Ora, a excelência moral se relaciona com as emoções e as ações, nas quais o excesso é uma forma de erro, tanto quanto a falta, enquanto o meio termo é louvado como um acerto; ser louvado e estar certo são características da excelência moral. A excelência moral, portanto, é algo como equidistância, pois, como já vimos, seu alvo é o meio termo. Ademais é possível errar de várias maneiras, ao passo que só é possível acertar de uma maneira (também por esta razão é fácil errar e difícil acertar – fácil errar o alvo, e difícil acertar nele); também é por isto que o excesso e a falta são características da deficiência moral, e o meio termo é uma característica da excelência moral,

pois a bondade é uma só, mas a maldade é múltipla” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 42)

Por virtude, Aristóteles compreende uma prática. A virtude não é, portanto, natureza; e não haveria um aprendizado suficientemente eficaz para garantir a ação virtuosa. A virtude, contudo, seria a forma mais plena da excelência moral; e, por tal razão, não poderia existir em seres incompletos ainda em formação, como as crianças. A excelência moral, revelada pela prática da virtude, seria, antes de tudo, uma disposição de caráter. Para o exercício da virtude seria, pois, necessário conhecer, julgar, ponderar, discernir, calcular e deliberar. Ao contrário da tradição socrática e platônica, não seria o mero conhecimento do bem que poderia dirigir a ação justa. A virtude, como excelência moral, corresponderia à idéia de uma razão reta relativa às questões da conduta. Ora, tal disposição do caráter humano teria por suposto a precedência de uma escolha dos atos a serem praticados; e de um hábito firmado pela repetição para conduzir a ação reta. Nesse sentido, pode-se dizer que, na *Ética* de Aristóteles, virtude é hábito – hábito construído pela contiguidade da relação potência e ato:

[...] em relação a todas as faculdades que nos vêm por natureza recebemos primeiro a potencialidade, e, somente mais tarde exibimos a atividade (isto é claro no caso dos sentidos, pois não foi por ver repetidamente ou repetidamente ouvir que adquirimos estes sentidos; ao contrário, já os tínhamos antes de começar a usufruí-los, e não passamos a tê-los por usufruí-los); quanto às várias formas de excelência moral, todavia, adquirimo-las por havê-las efetivamente praticado, tal como fazemos com as artes. As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as – por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente. Essa asserção é confirmada pelo que acontece nas cidades, pois os legisladores formam os cidadãos habituando-os a fazerem o bem; esta é a intenção de todos os legisladores; os que não a põem corretamente em prática falham em

seu objetivo, e é sob este aspecto que a boa constituição difere da má. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 35-6)

O excerto acima confirma a perspectiva aristotélica da virtude como uma faculdade prática; uma razão prática, na medida em que não depende necessariamente de conhecimento teórico; mas que é construída pelo hábito, pela ação propositadamente exercitada e repetida, mediante uma faculdade já posta, em potência, no caráter do homem. O comportamento seria, pois, o grande fator distintivo da ética; o modo de agir perante os outros, perante si próprio, perante os que são próximos, perante a Humanidade. A natureza da reta razão estaria potencialmente presente no ser humano; cumpriria a trajetória da vida, por meio de escolhas traduzidas em ações, atualizar tal potência. Tal deliberação exige, contudo, consciência e discernimento; além de uma predisposição para a mediania – para a moderação. Em geral, a escolha subordina-se a emoções e a faculdades da alma. Nesse caso, a tendência mais prudente – e, por decorrência, mais sábia – seria recorrer ao que Aristóteles qualifica como justo meio; sempre equidistante entre dois extremos.

Em relação ao medo e à temeridade, meio termo é coragem. Em relação à fruição dos prazeres, haveria uma apropriada moderação entre a insensibilidade na falta e a concupiscência no excesso. Ser generoso corresponde à mediania entre prodigalidade e avareza. Entre a pretensão e a pusilanimidade, o meio termo é a magnanimidade. Ser irascível é excesso e ser apático é deficiência; o meio termo, no caso, seria a amabilidade. Aristóteles supõe haver sabedoria nessa situação intermediária, que nos inclina para o justo meio que às vezes se volta para o excesso e outras vezes tende para a falta³. Pensar o

³ Note-se que – como adverte Aristóteles – há exceções para a aceção de justo meio como categoria operatória. Haveria algumas ações que, em hipótese alguma, poderiam admitir o meio termo, sem o custo da própria virtude; já que seus nomes contêm – por definição – a maldade e a injustiça: despeito, inveja, adultério, roubo, assassinato, etc. Como assinala o autor, o mal, para tais casos, não residiria no excesso ou na deficiência; mas no próprio ato. Por suas palavras: “tampouco a bondade ou maldade a respeito de tais emoções e ações depende, por exemplo, de cometer adultério com a mulher certa, no momento certo e de modo certo, mas simplesmente sentir qualquer destas emoções ou praticar qualquer destas ações é um erro. Seria igualmente absurdo, então, esperar que em ações injustas, covardes e libidinosas houvesse um meio termo, um excesso e

justo meio em educação seria prescrever a ação sensata: aquilo que, nos termos de Aristóteles, “não é demais nem muito pouco” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 41); a mediatez equidistante entre dois extremos de que nos fala Daniel Hameline; para quem, também em educação, “tudo se passa no entre” (HAMELINE, 1991: 52-3).

A virtude ética requer escolha, deliberação, discernimento; exatamente por se debruçar sobre coisas passíveis de variação; e, portanto, contingentes. Ao contrário de realidades expressas por princípios primeiros invariáveis, há uma parte dos objetos postos diante da razão humana para os quais pode haver cálculo e deliberação (SILVEIRA, 2001: 48). Todavia, não é simples o cálculo; não é fácil a escolha. Pelo contrário: “às vezes, é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de certo resultado, e ainda é mais difícil firmar-nos na escolha, pois em muitos dilemas deste gênero o mal esperado é penoso...” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 501). Para Aristóteles, mesmo nos casos difíceis, que envolvem o dilema da moralidade em seu limite máximo, o pior mal residiria na ação injusta, já que esta pressupõe a deficiência moral do agente. E, de qualquer modo, não se pode esquecer que, para Aristóteles, a felicidade, seja do Estado, seja do indivíduo, corresponde ao exercício continuado da prática da virtude e da prudência; sendo “o melhor governo aquele em que cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz” (ARISTÓTELES, *Tratado da política*: 45). Se a ação humana, no plano dos valores, tem origem na escolha; e esta tem por fonte um raciocínio dirigido a um fim, seria possível ao homem possuir “a percepção da verdade e a impressão da falsidade” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 114), sendo inteligência prática apreender a verdade conforme o desejo correto. Ao deliberar sempre sobre um futuro necessariamente em aberto, o homem exercita a habilidade que, de potência, se transmuta em ato: o discernimento. Para refletir sobre essa faculdade, Aristóteles vale-se das características intrínsecas às pessoas dotadas do atributo de saber discernir; são – de modo

uma falta, pois seria preciso admitir a existência de um meio termo de excesso e de falta, de um excesso de excesso e de uma falta de falta” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 42). Tratar-se-iam de ações que, qualquer que seja o grau de sua prática, elas seria sempre erradas e impróprias para a retidão da conduta.

geral – aquelas capazes de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesmas e para os outros em um sentido mais amplo. Tal habilidade possibilita o reconhecimento do universal na contingência da situação particular. Por ser assim, discernir é necessariamente decidir sobre aspectos variáveis, cuja escolha permitirá sempre especular sobre outras opções preteridas e não acionadas. Discernir bem talvez seja, pelas palavras de Aristóteles, possuir e levar às últimas consequências intuições e pressentimentos de vida (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 118):

O discernimento, por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante a ação. As pessoas boas de um modo geral são as capazes de visar calculadamente ao que há de melhor para as criaturas humanas nas coisas passíveis de ser atingidas mediante a ação. Tampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares. ... O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimento dos fatos particulares do que conhecimento dos universais. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 119)

Das considerações acima tecidas decorre, no parecer de Aristóteles, a dificuldade dos jovens em relação à prática do discernimento. “Não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 120), justamente pelo fato de esse tipo de sabedoria não se resumir ao conhecimento dos universais; sendo – pelo contrário – a familiaridade com os particulares; o que exige experiência; o que exige tempo de vida e de amadurecimento. Pode-se, assim, encontrar exímios jogadores de xadrez ainda adolescentes; existem jovens matemáticos brilhantes... Mas, para o caso da política – uma ciência prática – dificilmente poderiam ser encontrados notáveis jovens estadistas. Não correspondendo ao conhecimento científico dos

universais, o discernimento estaria atado ao fato particular – para o qual a argúcia da percepção é um predicado imprescindível. Capacidade de conjecturar, cálculo, rapidez de raciocínio para o estabelecimento de inferências pertinentes, e, sobretudo, correção na decisão. Para Aristóteles, em matéria de ética, há de lembrar que existem formas variadas de errar; uma só de acertar.

É importante recordar que – como salienta Ventós – agir bem, em Aristóteles, acarretaria felicidade, compreendendo-se que ser feliz corresponde à realização de si; ou a tradução da potência em ato: vida digna, vida do bem, autenticidade e ponderação:⁴ “Para Aristóteles, como vimos, é boa aquela ação que conduz à plenitude ou à realização do que se é – ao exercício e desenvolvimento das próprias faculdades e de todas as nossas possibilidades” (VENTÓS, 1996: 58).

Além disso, são boas as ações que dirigem a condição humana ao exercício da sua plenitude ou da realização. Ninguém realiza sua essência enquanto potencialidade. É somente ao transformar a potência em ato que poderemos desenvolver ao limite nossas faculdades humanas, obtendo, por tal atividade, a suprema felicidade – contida na auto-realização; nesse ideal intrinsecamente grego de se “realizar aquilo que já se é” (VENTÓS, 1996: 59). A generalidade das leis que os homens a si próprios se promovem acarretam, para a especificidade de cada situação particular, possíveis desigualdades e conseqüentes injustiças. Haveria, para Aristóteles, uma faculdade capaz de, por si própria, corrigir tais desvios, constituindo-se – sob tal enfoque – como ato fundamental de atualização da justiça: a equidade.

Chamamos de julgamento (isto é, a faculdade graças à qual dizemos que uma pessoa julga compreensivamente) a percepção acertada do que é equitativo. Uma prova disso é o fato de dizermos que uma pessoa equitativa é, mais do que todas as outras, um juiz compreensivo, e identificarmos a equidade com o julgamento

⁴ Recordando em seu *Tratado da política* que o bem da vida pública é a justiça, Aristóteles dirá que, tanto na esfera coletiva quanto na ação particular, “a vida feliz consiste no livre exercício da virtude e a virtude no meio-termo; donde se segue, necessariamente, que a melhor vida deve ser a vida média, encerrada nos limites dum bem-estar que toda a gente pode conseguir. O que dizemos da virtude e do vício do Estado deve dizer-se do governo que é a vida de todo o Estado” (ARISTÓTELES, *Tratado da política*: 142).

compreensivo acerca de certos fatos. E julgamento compreensivo é o julgamento no qual está presente a percepção do que é eqüitativo, e de maneira acertada; e julgar acertadamente é julgar segundo a verdade. Então é razoável dizer que todas as disposições recém-examinadas convergem para o mesmo ponto; com efeito, quando falamos de julgamento, de entendimento, de discernimento e de inteligência atribuímos às mesmas pessoas a posse da faculdade de julgar e dizemos que elas chegaram à idade da razão e têm discernimento e entendimento, pois todas estas disposições se relacionam com o fundamental e com o particular; e ser uma pessoa de entendimento e compreensiva consiste em ser capaz de julgar acertadamente os fatos a propósito dos quais se demonstra discernimento, porque os atos eqüitativos são comuns a todas as pessoas boas em sua conduta nas relações com as outras pessoas.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 123)

Pela equidade na ação particular se poderia chegar ao gesto da equidade no seu sentido universal. Daí, mais uma vez, a tônica do pensamento aristotélico demarcar a virtude como um hábito, que só se consolida na ação. Por não se tratar de assunto invariável, não seria tema de instrução enquanto saber teórico. Seria, antes, um rol de costumes a ser repetidamente exercitado para com as gerações mais jovens, com o fito de que estas venham a adquirir a força moral extraída de três estratégias educativas essenciais: “exortação, exemplo e envolvimento” (MARQUES, 2001: 50). Sob tal tripé estaria colocada a missão do educador quanto à formação dos valores: trata-se de crenças, de formação de hábitos, de constância, de perseverança, de uso repetido, de exercício refletido, de exemplos a serem seguidos, de ações ponderadas nas trilhas de um percurso sempre e inevitavelmente incerto...

Note-se que Aristóteles reconhece a força da imitação como elemento fundador da vida social e, mais especificamente, do ensino. A idéia condutora de tal concepção corresponderia ao anseio de buscar “que a criança se esforce e se erga ao estado de homem” (ALAIN, 1978: 12). Mais do que conhecer a criança para instruí-la, parecia necessário instruir a criança para conhecê-la. Conferindo sentido pedagógico à valorização aristotélica do gesto de imitar, Alain dirá o seguinte:

Só existe um método para inventar: é imitar. Só há um método para bem pensar: é continuar algum pensamento antigo e experimentado. Essa idéia é seu próprio exemplo, circunstância favorável à reflexão. Porque parece inicialmente muito comum e bastante fraca. Mas também só é totalmente familiar a quem tem o costume de olhar muitas vezes atrás de si. E se chegarmos a percorrer novamente o caminho que vai dos mitos às idéias e o caminho ainda mais antigo que conduz dos ídolos aos mitos, é então somente que compreenderemos toda a idéia, e como todos os homens pensaram sucessivamente como que no interior de um mesmo pensamento, até tocar e esclarecer enfim o mundo insensível das pedras, dos metais e dos ventos. (ALAIN, 1978: 133)

Pela mesma referência, Azanha indagará das auto-proclamadas pedagogias renovadas – sempre ativas, presentes, atualizadas de acordo com os tempos e, invariavelmente, com a mesma integral disponibilidade para revolucionar a escola – qual seria o valor abstrato das idéias de originalidade e de criatividade, quando aplicadas à matéria educativa: “ser criativo, no fundo, é ser divergente. Mas ninguém diverge simplesmente, sem pontos de referência. Diverge-se de alguma coisa, de um modelo, de uma opinião, de uma idéia. [...] Não atentando para isso, iludem-se os tolos pedagogos da criatividade” (AZANHA, 1987: 54); até porque, além de imitação, o aprendizado do olhar também requer o hábito continuado, o exercício, por vezes fatigante, os usos e os costumes da prática...

Daí volto à minha idéia de que é preciso ajudar a criança, dirigi-la, conduzi-la, e de que é por esse meio que faremos com que ela emita enfim seu pensamento próprio, coisa rara, coisa preciosa pelo fato de que valerá para todos, assim como um verso de Homero. Façamos uma simples tentativa, por uma carta, por um relato, por uma descrição, de conduzir as pesquisas do jovem escritor, de convidá-lo a olhar por mais de uma vez as coisas a respeito das quais deve escrever, de fazer com que leia, a releia, repita bons modelos sobre os mesmos temas, de fazer com que reúna, por grupos de palavras, o vocabulário de que terá de se servir. Veremos nascer então a observação nova, a expressão matizada de um

sentimento, as primeiras marcas de estilo, enfim. E quanto mais tivermos auxiliado, mais inventará. A arte de aprender se reduz, portanto, a imitar por muito tempo e a copiar por muito tempo, como qualquer músico sabe, e qualquer pintor. E a escrita apresenta esta importante verdade àqueles que sabem ver, porque a escrita das pessoas mal instruídas são semelhantes, e as diferenças, quando existem, são efeito de extravagância ou de acidente. Por outro lado, a escrita do homem culto lhe é própria, apesar de ser mais submetida ao modelo comum. (ALAIN, 1978: 134)

Buscando, nessa digressão, encontrar a atualidade do pensamento de Aristóteles para refletir sobre a prática contemporânea da educação, não poderia deixar de assinalar um último aspecto, que me parece essencial ao pensamento ético de Aristóteles: a idéia de amizade; conceito – a meu ver – apropriado para pensarmos em questões de ética profissional, postas no nosso convívio cotidiano. No Livro IV da sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles vale-se de uma categoria introdutória, para posteriormente desenvolver o tema da amizade. Diz que, em sociedade, mais especificamente nas reuniões e nos encontros que proporcionam o convívio, existiriam algumas pessoas consideradas amáveis. A aceção de amabilidade – originada, talvez, pela intenção afável – corresponderia a um comportamento padrão que revela uma pré-disposição para aceitar o outro, uma disponibilidade para conhecê-lo, para agradá-lo, de maneira também a ser bem-vindo e bem aceito. Essa disposição, diz Aristóteles, “ainda não recebeu um nome, embora ela se assemelhe muito à amizade” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 84). O autor prossegue, assegurando que, “com o complemento da afeição, da emoção e da convivência” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 84), ser amável poderia ser um prenúncio do ser amigo. Porém, na carência desses outros atributos, a amabilidade reduzir-se-ia a um “*como se*” da amizade; “*como se fosse*” amizade (ALBERONI, 1992: 53). Diz Aristóteles que “as pessoas amáveis convivem com as demais da maneira certa, mas é com vistas ao que é honroso e conveniente que elas visam a não causar desgostos ou a contribuir para o prazer. Elas parecem efetivamente preocupadas com os prazeres e desgostos no convívio social, e sempre que não lhes for

honroso ou for prejudicial contribuir para o prazer, elas se recusarão a fazê-lo” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 85).

É no Livro VIII da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles ocupa-se de examinar a natureza da amizade. Nessa direção, esclarece, de imediato, que amizade supõe convívio, semelhança, tempo e intimidade. Contudo, se o amor é emoção, a amizade seria disposição de caráter, o que justifica a racionalidade na escolha do elenco dos nossos amigos. Amizade supõe, portanto, um pacto de reciprocidade, de afeição e de generosidade no sentimento; como se, acompanhadas por amigos, as pessoas se revelassem mais capazes para melhor agir.

Mesmo quando viajamos para outras terras podemos observar a existência generalizada de uma afinidade e afeição natural entre as pessoas. A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo em que repelem tanto quanto possível o facciosismo, que é a inimizade nas cidades. Quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam da amizade; considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa. E a amizade não é somente necessária; ela também é nobilitante, pois louvamos as pessoas amigas de seus amigos, e pensamos que uma das coisas mais nobilitantes é ter muitos amigos; além disso, há quem diga que a bondade e a amizade se encontram nas mesmas pessoas. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 153-4)

Como sublinha Victoria Camps, o conceito aristotélico de amizade é aristocrático, posto que a perfeita amizade não seria exatamente aquela em que se procura o auxílio ou a assistência do amigo. Pelo contrário, a perfeita amizade, desinteressada, deverá, por isso mesmo, ocorrer entre iguais. A amizade, assim compreendida, acarretaria o reconhecimento de si nos atributos do outro. Para Camps, “essa amizade grega vem para cobrir uma necessidade que a justiça não chega a satisfazer por não poder fazê-lo” (CAMPS, 1996: 35). A justiça defende o indivíduo contra a arbitrariedade do outro. Mas o faz com

a necessária imparcialidade que a norma ou a lei acarretam. A relação entre amigos não supõe nem a defesa de si perante o outro e nem a rigidez das regulações externas, que se pretendem universais. Ser predisposto à amizade conduz, entretanto, a uma atitude que se predispõe solidária para com todos os semelhantes. Tal disposição solidária requer o dever de tolerar; de suportar o outro; de não lhe ser indiferente. Nos termos de Victoria Camps, “a solidariedade é uma prática que está ao mesmo tempo aquém e além da justiça: a fidelidade ao amigo, a compreensão ao maltratado, o apoio ao perseguido, a aposta em causas impopulares ou perdidas, tudo isso não se pode constituir propriamente como dever de justiça, mas sim como dever de solidariedade” (CAMPS, 1996: 34).

A disposição amistosa para fomentar a concórdia parece-nos ser um elemento primordial nas relações profissionais da prática educativa, caso tenhamos o propósito de construir coletivamente uma ética da amizade; ou, nos termos de António Nóvoa, a “colegialidade docente”; ou, como nos diria algum bom-senso, o coleguismo das ações em profissão (NÓVOA, 1991: 25). Ao distinguir as várias espécies de amizade, Aristóteles comenta a existência de um dado modo de se relacionar com os outros, que tem a ver com um suposto interesse comum. A amizade seria, nesse caso, especificamente direcionada para um rumo já dado e teria como corolário a perspectiva de ser reciprocamente útil a todas as partes. Aparentemente, tratar-se-ia de um modelo menor de amizade; contudo tal referência constituiria a base da concórdia, imprescindível à ação coletiva e colegiada das pessoas na vida profissional. Aristóteles reconhece que não se trata aqui do tipo mais perfeito de amizade. Porém, trata-se de pensar a possibilidade do convívio perante práticas de amabilidade; aquela disposição amistosa perante o outro, mesmo que o outro não seja necessariamente alguém que, por seus atributos naturais, nós tenhamos assinalado como nosso amigo. Assumir a amizade como uma forma de concórdia para associação dos homens supõe acreditar em uma dada proporcionalidade do sentimento, tendo em vista a obtenção do bem comum, que, no caso, seria uma vantagem para todos os envolvidos. Pensar a vida profissional a partir de um “*como se*” da amizade (ALBERONI, 1992: 53) significa abordar a dimensão do dever; mas pressupõe também que, ao tratar os outros *como se*

fossem meus amigos – ainda que por dever de consciência profissional –, eu obtenha provavelmente uma dose a mais de vida boa, filigranas de felicidade... Pelo texto de Aristóteles:

[...] a amizade e a justiça parecem relacionar-se com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Realmente, parece que em todas as formas de associação encontramos alguma forma peculiar de justiça e também de amizade; nota-se pelo menos que as pessoas se dirigem como amigas aos seus companheiros de viagem e aos seus camaradas de serviço militar, tanto quanto aos seus parceiros em qualquer espécie de associação. Mas a extensão de sua amizade é limitada ao âmbito de sua associação, da mesma forma que a extensão da existência da justiça entre tais pessoas. O provérbio ‘os bens dos amigos são comuns’ é a expressão da verdade, pois a amizade depende da participação. Os irmãos e os membros de uma confraria têm tudo em comum, mas as outras pessoas às quais nos referimos têm somente certas coisas em comum – algumas mais, outras menos – pois nas amizades também há maior ou menor intensidade. ... As reivindicações de justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, e isto significa que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e têm uma extensão igual. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 163-4)

Tal proposição de ética dirigida à disposição do caráter para relações amistosas exige, sobretudo, “boa vontade”, expressão que Aristóteles define como sendo “um início de amizade, da mesma forma que o prazer de olhar é o início do amor” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 180). A concórdia seria, por seu turno, o indício mais pleno da “amizade política”;⁵ e política em Aristóteles,

⁵ “A concórdia também parece um sentimento amistoso; ela não é, entretanto, identidade de opinião, pois isto poderia ocorrer até com pessoas que não se conhecem; tampouco dizemos que há concórdia entre as pessoas que têm os mesmos pontos de vista sobre todos e quaisquer assuntos – por exemplo, as pessoas que concordam acerca dos corpos celestes (a concórdia a este respeito não é um sentimento amistoso), mas dizemos que há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem as mesmas ações, e fazem o que resolvem em comum.

é interesse público, bem comum, justiça e equidade. O objetivo da associação política não seria, pois, apenas o viver em conjunto, mas fundamentalmente o bem viver em conjunto; e, se o homem é feito para a sociedade civil, é ofício do homem a boa vontade na convivência – onde “cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz” (ARISTÓTELES, *Tratado da política*: 45). A ética de Aristóteles não é uma disposição de coração: é a revelação da potência em ato; disposta a agir em direção ao bem comum, à felicidade pública.

O tema da ética – como indagação universal que percorre a história do Ocidente – traduz na contemporaneidade anseios, expectativas, crenças e desejos dos sujeitos sociais em seus mais diversos territórios. A procura de valores morais desperta, por vezes, sensibilidades religiosas, semeia plataformas políticas, traduz estados de espírito – mais ou menos racionais. Para o bem – do ponto de vista moral – comumente o sujeito se afirma sempre disposto. Pequenas traições desse bem apregoado – mazelas, misérias cotidianas, pequenezas – tendem a ser amainadas; ou convenientemente olvidadas da memória que cada indivíduo constrói de seus próprios atos. Porém, da convicção, necessariamente se deverá projetar pelos usos e costumes – mas também pela crença – hábitos de vida ética. Para recorrer às palavras de Vázquez, “do ponto de vista moral, o indivíduo deve sempre estar em forma, preparado ou disposto; e isto é o que se queria dizer, tradicionalmente, quando se falava numa pessoa virtuosa, como disposta sempre a preferir o bem e a realizá-lo” (VÁZQUEZ, 2002: 215); ainda que o ser humano, enquanto tal, seja intrinsecamente sujeito a falhas de percurso, quando os imperativos da ação retratam-se na vida rotineira.⁶

Dizemos portanto que há concórdia entre as pessoas em relação a atos a ser praticados e quando estes atos podem ter conseqüências, e quando é possível que neles duas partes, ou todas elas, obtenham o que desejam.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*: 180-1)

⁶ “[...] Aristóteles dizia[...] que a ‘virtude é um hábito’, ou seja, um tipo de comportamento que se repete ou uma disposição adquirida e uniforme de agir de um modo determinado. A realização da moral, por parte de um indivíduo, é, por conseqüência, o exercício constante e estável daquilo que está inscrito no seu caráter como uma disposição ou capacidade de fazer o bem; ou seja, como uma virtude. O indivíduo contribui, assim,

“Na ética se debatem conflitos de atitudes, não de crenças... Por um lado a educação ética é uma formação do gosto e da sensibilidade, em direção a determinadas atitudes: a criação e a aquisição de um *ethos*, no sentido originário de ‘caráter’ e conjunto de ‘hábitos’, sem permitir que se caia na inércia do ‘habitual’. Com tal finalidade, a educação deve tender também a formar a razão autônoma, que assume a responsabilidade de deliberar, argumentar e justificar seus pontos de vista. Sem dúvida alguma, a melhor via não dogmática para se conseguir esses dois objetivos – educação de atitudes e educação na autonomia – é o exemplo; também na retórica clássica a personalidade moral do orador constituía um elemento importante para atrair a atenção e a adesão do público. O exemplo persuade do valor intrínseco a certas atitudes e a certos modos de julgar. As idéias se impõem quando se sabe defendê-las, e a defesa que revela suas próprias perplexidades e ambigüidades – e se mostra capaz de ponderar sobre elas – pode ser mais convincente que uma firme e segura declaração de princípios” (CAMPS, 1995: 52).

Seria, contudo, possível pensar em um consenso no plano da moralidade? Noções de Bem, de bem comum, de felicidade – e até de amizade – teriam um mínimo comum passível de ser posto como universal? Sabemos que, em tal encruzilhada, situam-se inúmeros dos debates e impasses do mundo contemporâneo, particularmente no Ocidente. Trazendo o tema para o cenário educativo, como pensar a educação para o bem agir? Por seu turno, não nos pareceria nem suficiente, nem apropriado e nem mesmo ético, aderir ao discurso que assume com franqueza o relativismo moral e cultural em sua radicalidade, mediante a argumentação de que diferentes culturas ou comunidades projetam para si acepções diferenciadas de bem, que deverão ser validadas enquanto tal, posto que fruto da tradição e do hábito. Tal relativização da questão ética – bastante comum nos tempos que correm – reverbera a noção de que compete a cada grupo social estatuir seu próprio código de valores; e – por decorrência, ainda que tacitamente – não se pensa mais sobre o assunto. A pluralidade cultural, levada ao seu limite, tornaria inócua a discussão, posto que parte da idéia de que cada comunidade se torna “a medida de todas as coisas” que nela têm lugar.

Caberia, talvez, defender a existência de valores sociais que se expressem como virtudes específicas passíveis de serem reputadas como características desejáveis em distintas sociedades. Discernimento, coragem, fidelidade, prudência, amizade não poderiam – como em Aristóteles – ser pensados em sua dimensão universal? Como sublinha Yves de La Taille, o diferencial em variadas sociedades seria, antes, o tratamento conferido a tais temas. Aquilo que é considerado coragem em uma dada cultura não o seria necessariamente em outra. Porém, prossegue o estudioso:

[...] o fato de haver sérias discordâncias a respeito do que é a verdadeira expressão da coragem, da prudência ou da humildade, longe de depor contra a importância humana do tema, pelo contrário, a reforça. Parece que cada cultura em geral e cada indivíduo em particular sentem a necessidade de pensar e julgar tais características humanas que respondem pelo nome de virtudes. Portanto, não é a presença ou a ausência do pensar sobre virtudes que diferencia pessoas ou culturas, mas sim a qualidade desse pensar. Assim como a racionalidade e a moral, o tema das virtudes é universal. Tanto é verdade que, nas conversas do cotidiano, elas estão presentes, e isso ocorre não somente entre os adultos, mas também entre as crianças (LA TAILLE, 2000: 111).

Haveria, de alguma forma, uma relação de simpatia entre o ser humano e a virtude? Como um comportamento que favorece o outro e não eu mesmo, mas às minhas custas, poderá ser por mim considerado correto? Como se dá, no tabuleiro social, o reconhecimento e a identificação de virtudes postuladas como válidas para todos? Se isso não for possível, o que resta do discurso sobre a virtude, além da relatividade intrínseca a qualquer norma que o pudesse regular?⁷ Superar o impasse traiçoeiro do relativismo ético requereria

(isto é, com suas virtudes) para a realização da moral, não mediante atos extraordinários ou privilegiados (que são próprios do herói ou da personalidade excepcional), mas com atos cotidianos e repetidos que decorrem de uma disposição permanente e estável” (VÁZQUEZ, 2002: 214-5).

⁷ “Deve ficar claro que o relativismo ético não consiste em pôr em relação uma norma com uma comunidade respectiva, mas em sustentar que dois juízos normativos distintos

transcender alguns limites circunscritos a mundividências de comunidades; ou as particularidades desta ou daquela cultura local. Existiriam, em alguma medida, parâmetros passíveis de ser tomados como sujeitos de validade universal – ainda que seja por pacto ou convenção que venhamos a estabelecer tal demarcação. Como destaca Changeux, poder-se-ia reconhecer na motivação moral uma atitude própria da espécie humana, embora “o critério da ação moral, dos códigos éticos [seja] uma construção cultural, historicamente demarcada em cada sociedade e em cada época... Esses valores éticos universais corresponderiam a estratégias adquiridas na sobrevivência dos indivíduos de nossa espécie, onde a linguagem fornece o meio coletivo para expressar o bom, mas, sobretudo, o bom para todos” (CHANGEUX, 1999: 26). A despeito de partilharmos de tal convicção, parece válido explicitar o alerta exposto por MacIntyre que, ao se referir à virtude da justiça, manifesta alguma hesitação para conferir validade comum à percepção social que o tema ganhou em nossa época. Onde localizar alicerces comuns para se referir ao tema? Nos termos do autor:

Quando louvou a justiça como primeira virtude da vida política, Aristóteles o fez de maneira a sugerir que a comunidade que carece de acordo prático com relação a um conceito de justiça também deve carecer da base necessária para a comunidade política. Porém, a falta de tal base deve, portanto, ameaçar nossa própria sociedade. Pois o resultado dessa história... não tem sido apenas a incapacidade de concordar a respeito de um catálogo das virtudes, e a incapacidade ainda mais fundamental de concordar acerca da importância relativa

ou opostos, a respeito do mesmo ato, têm a mesma validade. Mas o fato de que duas normas (uma racista e outra anti-racista, por exemplo) refiram-se a diferentes e opostas necessidades sociais não significa que sejam igualmente válidas. Suas relações respectivas com os interesses e as necessidades de um setor social justificam somente uma validade relativa...; mas a validade de uma destas normas (a racista) não pode estender-se além dos limites estreitos da comunidade cujos interesses e necessidades expressa. Na medida em que transcende estes limites – e não pode deixar de transcendê-los, porque as suas consequências afetam os membros de outra comunidade –, o válido ou justo se revela como inválido ou injusto, precisamente pela impossibilidade de transcender a sua particularidade (VÁZQUEZ, 2002: 260).

dos conceitos de virtude dentro de um esquema moral no qual as noções de direitos e de utilidade também têm um lugar essencial. Também tem sido a incapacidade de concordar com relação ao teor e o caráter de determinadas virtudes. Já que a virtude agora é compreendida em geral como uma disposição ou sentimento que produz em nós obediência a certas normas, o acordo com relação a quais serão tais normas é sempre pré-requisito para o acordo sobre a natureza e o teor de determinada virtude. Mas esse acordo prévio quanto à normas é... algo que nossa cultura individualista não pode oferecer” (MACINTYRE, 2001: 409).

John Rawls sugere que a tradição do pensamento democrático teria por dever assinalar a liberdade e a igualdade como valores irredutíveis. A partir deles, pressupõe-se um conjunto primeiro de virtudes que são – na essência – o próprio suposto que oferece as condições para ser livre e ser igual. Para conferir, na tradição liberal democrática dos direitos – que firma para o ser humano e para a coletividade as competências da liberdade e da igualdade – teria ocorrido um consenso primeiro, pactuado como artefato social, segundo o qual haveria faculdades morais intrinsecamente humanas das quais cada indivíduo seria potencialmente portador; “a saber, ser capaz de um senso de justiça e de uma concepção do bem. O senso de justiça é a capacidade de compreender, aplicar e respeitar nos seus atos a concepção pública da justiça[...]. E ser capaz de uma concepção de bem é poder formar, revisar e buscar racionalmente uma concepção de nossa vantagem ou bem” (RAWLS, 2000: 216). Rawls pondera que tal consideração deriva basicamente de uma idéia intuitiva, que não deixa, contudo, de possuir validade operatória. Também Paul Ricoeur definirá a ética mediante relações de cuidado para com os outros; e os outros são sempre outros, e nunca serão eu mesmo. Por outro lado, somente a partir de seu reconhecimento social é que se poderá, na coletividade, assegurar critérios para regular intenções de “vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (RICOEUR, 1995: 162). Nos termos desse autor:

Si implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro. A dizer a verdade, é só

por abstração que se pode falar em estima de si sem pô-la em dupla com uma demanda de reciprocidade, segundo um esquema de estima cruzado, que resume a exclamação *tu também*: tu também és um ser de iniciativa e de escolha, capaz de agir segundo razões, de hierarquizar teus fins; e, estimando bons os objetos da tua busca, és capaz de estimar a ti mesmo. O outro é, assim, aquele que pode dizer *eu* como eu e, como eu, ser considerado um agente, autor e responsável pelos seus atos. Do contrário, nenhuma regra de reciprocidade seria possível. O milagre da reciprocidade é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis umas às outras na própria troca. Essa *reciprocidade dos insubstituíveis* é o segredo da solicitude... Viver bem, com e para o outro, *em instituições justas*. Que a intenção do bem viver envolva de algum modo o sentido da justiça; isso é exigido pela própria noção do outro. O outro é também o outro do tu. Correlativamente, a justiça estende-se para além do face-a-face. Duas asserções estão aqui em jogo: de acordo com a primeira, o viver bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida nas instituições; de acordo com a segunda, a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude, a saber, essencialmente uma exigência de igualdade de uma espécie diferente da daquela da amizade. ... Pode-se, com efeito, compreender uma instituição como um sistema de partilha, de repartição, que se refere a direitos e deveres, rendimentos e patrimônios, responsabilidades e poderes; vantagens e encargos. É esse caráter *distributivo* – no sentido amplo da palavra – que põe um problema de justiça. Com efeito, uma instituição tem uma amplidão mais vasta do que o face-a-face da amizade e do amor[...]. (RICOEUR, 1995: 163-4)

Seja como for, a idéia de ética – comprometida com o espaço público – no qual o indivíduo se dará a ver, situa-se como reflexão sobre o sujeito à procura de normas passíveis de ancorar seu padrão de conduta. Isso supõe escolha e adesão a determinados valores; mas supõe também o compromisso e a responsabilidade para manter e sustentar a opção efetuada na particularidade das situações vividas no dia-a-dia. O profissionalismo poderia ser pensado como a adequação de tal finalidade na vida rotineira das instituições. Com o fito de, ao menos, tangenciar a dimensão pedagógica que o tema acarreta,

poderíamos concluir meditando sobre a pertinência da reflexão ética de Aristóteles para abordarmos nossas atuais relações de trabalho; com nossos alunos, com nossos colegas, com nossos pares, enfim. Se a ética requer a vida ativa – que é o que caracteriza a própria condição humana – o indivíduo atua como ser ético perante os outros. Não se pode ser ético quando não se convive; é, portanto, a esfera pública e coletiva que possibilita a expressão da virtude. Se, por sua vez, a vida boa acarreta felicidade, e se a vida boa é a vida digna, parece lícito conferir significados comuns e partilhados às ações individuais tomadas em relação aos outros. Além disso, as virtudes do comportamento traduzem-se no hábito; e não no postulado de intenções. Será, portanto, necessário percorrer com ética a própria vida, posto que é mais trabalhoso agir pelo bem do que dizê-lo. Tal cuidado justifica-se também quando nos apresentamos às gerações mais jovens. Quais são os exemplos que ensinam – pela ética do hábito – as virtudes que, de fato, merecem ser valorizadas?

Para Aristóteles, ética e política são práticas, que se definem pela ação. Agindo eticamente é que adquiro a prática da virtude. Educando com correção é que nos tornamos educadores. Além disso, educar supõe a *mimesis*, imitação de ações exemplares. Dirá o autor da *Poética* que, “segundo o caráter, as pessoas são tais ou tais, mas é segundo as ações que são felizes ou o contrário. Portanto, as personagens não agem para imitar os caracteres, mas adquirem os caracteres graças às ações. Assim, as ações e a fábula constituem a finalidade da tragédia, e, em tudo, a finalidade é o que mais importa” (ARISTÓTELES, *Arte Poética*: 25). Sobre o tema Kenneth McLeish argumenta que a idéia de imitação e de *mimesis* é o centro da análise estética de Aristóteles; supondo – pelo conceito – uma associação entre o que é apresentado ou representado e a existência prévia da pessoa: espectador ou aprendiz. A noção do imitar tem a ver com a perspectiva da preservação: imita-se o que se louva; louva-se o que é honrado, e, portanto, o que deve ser preservado. Na educação, como na dramaturgia, “o criador convida o espectador a se envolver com um desempenho, uma *mimesis* da realidade, e, portanto, por delegação, com a própria realidade” (MCLEISH, 2000: 18). Haveria, por ser assim, algum envolvimento subjetivo no drama. Este se torna sujeito, para o mestre e para o aprendiz. Daí a magia da ação educativa quando assumimos a confluência proposta por

Aristóteles dessa imitação/representação do bom, do belo e do bem – tríade necessária para pensar a formação da virtude ao educar. Trata-se de hábitos; no justo meio; pela prudência do discernimento; alicerçados pela equidade das práticas; e de criações de rotinas e de rituais coletivos, públicos e dirigidos ao bem comum; e, portanto, à felicidade – como se fosse por amizade...

BIBLIOGRAFIA:

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1981, v. I.
- ALAIN, Émile Chartier. *Reflexões sobre a educação*. São Paulo: Saraiva, 1978.
- ALBERONI, Francesco; VECA, Salvatore. *O altruísmo e a moral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: UNB, 2001.
- _____. “Arte Poética”. In: *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1981.
- _____. *Tratado da política*. Trad. M. de Campos. Lisboa: Europa-América, s.d.
- AZANHA, José Mário Pires. *Educação: alguns escritos*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1987.
- CAMPS, Victoria. *Ética, retórica e política*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- _____. *Virtudes públicas*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1996.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. *Uma ética para quantos?* Bauru: Edusc, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. “Aristotles’ concept of judgement in the Rhetoric”. In: *Revista Internacional d’Humanitas*. Barcelona/São Paulo, n. 2. (P.2), p. 61-72, 1999.
- _____. “Do relacionamento entre verdade e retórica em Aristóteles”. In: *Clássica*. São Paulo, v. 11/12, n. 11/12, p. 289-296, 1998/1999.
- JAEGER, Werner. *Aristoteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- HAMELINE, Daniel. “O educador e a ação sensata”. In: NÓVOA, António (Org.). *Profissão professor*. Porto: Porto Editora, 1991.
- LA TAILLE, Yves de. “Para um estudo psicológico das virtudes morais”. In: *Educação e pesquisa*. São Paulo, v. 26, n. 2, p. 1-174, jul.-dez. 2000.

- LUCE, J. V. *Curso de filosofia grega: do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2001.
- MARQUES, Ramiro. *O livro das virtudes de sempre: ética para professores*. São Paulo: Landy, 2001.
- McLEISH, Kenneth. *Aristóteles*. Trad: Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 2000.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana; desde Aristóteles até os neoplatônicos*. São Paulo: Mestre Jou, 1973, v. II.
- NÓVOA, António. *Profissão professor*. Porto: Porto Editora, 1991.
- _____. “Relação escola-sociedade: novas respostas para um velho problema”. In: SERBINO, R.V. et al. *Formação de professores*. São Paulo: Unesp, 1998.
- RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Em torno do político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- RUSS, Jacqueline. *A aventura do pensamento europeu: uma história das idéias ocidentais*. Lisboa: Terramar, 1997.
- SILVEIRA, Denis Coutinho. *Os sentidos da justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- VENTÓS, Xavier Rubert. *Ética sin atributos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1999.