

Cidadania e educação na *Política* de Aristóteles

Angelo Vitório Cenci*

Resumo

O presente texto explora os vínculos existentes entre as noções de cidadania e educação na *Política*, de Aristóteles. Procura-se fazer uma incursão pelos livros desta obra, na qual os dois temas ocupam lugar de destaque, tais como o III, sobre o *status* do cidadão, e o VII e o VIII, em que o filósofo dedica um espaço privilegiado à sua concepção de educação. Na abordagem de Aristóteles a *polis* assume um sentido genuinamente educativo, sendo apresentada como o espaço, por excelência, onde a realização plena do ser do homem pode concretizar-se, e a cidadania pressupõe, ao menos, duas condições fundamentais e estritamente interligadas: possuir tempo livre e fazer parte da *polis*. As noções de cidadão e de tempo livre remetem, por sua vez, ao papel e às especificidades da educação dentro da *polis*, que possui um papel central na formação do cidadão e é pública e igual para todos os homens livres. A questão norteadora da preparação do cidadão, na medida em que o espaço de atuação deste é a *polis*, diz respeito à relação entre o indivíduo e a *polis*, a saber: Pode a

polis ser ética se os cidadãos não o forem? As qualidades de um homem bom devem ser as mesmas de um bom cidadão? A formação de bons hábitos e o recurso a boas leis é o que definirá o ideal educativo aristotélico, de modo que para ser ética a *polis* dependerá do caráter dos cidadãos e da participação destes em tal esfera.

Palavras-chave: Cidadania. Educação. Política. Ética.

* Professor e pesquisador da Universidade de Passo Fundo. Membro do Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (Nupefe) da UPF e Doutor pela Unicamp - SP.

I

Não é possível avaliar o significado das concepções de educação, cidadania e homem que marcaram a cultura ocidental sem se levar em conta a contribuição deixada pelo pensamento de Aristóteles. O alcance de sua filosofia e a profundidade dos problemas articulados por sua obra foram tais que na Idade Média os pensadores referiam-se a ele com a expressão “O Flósofo”. Seu gênio intelectual e seu modo de pensar enquanto um sistema deram origem a saberes tão amplos e distintos que vão da biologia à economia. No campo da filosofia prática, fundou a ética como ciência do agir e compôs sua política a partir de um estudo sistemático sobre o tema, o qual tomou por base mais de uma centena e meia de constituições de cidades de sua época. Dentre os vários problemas abordados por sua filosofia prática situam-se sua concepção acerca do cidadão, seu programa educativo e certos traços antropológicos que servem de base a ambos os aspectos, os quais foram tematizados de modo mais específico em seus tratados morais¹ e na *Política*. No que diz respeito à cidadania, este tema se encontra desenvolvido ao longo de sua *Política*, especialmente no livro III. Quanto à educação, nesta mesma obra são dedicados a ela dois livros em especial, o VII e o VIII.

Para os propósitos deste trabalho interessa tematizar aspectos fundamentais da concepção de cidadania e educação presentes na dimensão política de seu pensamento.² Esta dimensão é concebida por Aristóteles como

indicadora de aspectos constitutivos para que o homem possa vir a ser aquilo que nele, num primeiro momento, encontra-se apenas potenciado. Ela é traduzida mediante a idéia central do *zoon politikon*, ou seja, um ser que só pode se efetivar mediante o exercício da *bios politikos*.³ A *polis* assume, nesse contexto, um sentido genuinamente antropológico e educativo. Trata-se do espaço por excelência onde a realização plena do ser do homem pode concretizar-se. Para Aristóteles, o ser do homem não está dado ao nascer, mas tem de ser efetivado, pois suas potencialidades não asseguram de *per se* sua realização. Essa visão em torno do ser do homem decorre de uma concepção finalista acerca das coisas ou seres existentes. Se tudo o que existe está integrado num todo bem ordenado (*cosmos*) e cada ser possui sua especificidade, então também o homem deverá ter a sua. A esta especificidade estão associadas, como uma de suas dimensões fundamentais, a vida ativa em seu aspecto ético-político e a esfera pública como o espaço que permite a consecução da finalidade da vida humana.

A dimensão política do homem estrutura-se, em primeiro lugar, em torno da idéia de cidadania, e ser cidadão pressupõe, pelo menos, duas condições fundamentais e estritamente interligadas: possuir tempo livre e fazer parte da *polis*. Por essa razão, o ponto de partida do presente estudo é a pergunta sobre quem é o cidadão, que é colocada por Aristóteles a partir da preconização de seu ideal de ho-

mem. O alcance dessa pergunta fica mais claro à medida que se recorre à concepção aristotélica de tempo livre, o tempo da *polis*, o qual contrasta com o tempo vinculado à satisfação das necessidades vitais, o tempo da *oikos*. As noções de cidadão e de tempo livre remetem, por sua vez, para o papel da educação dentro da *polis*. Aristóteles confere à educação um papel central na formação do cidadão. Ela é pública e igual para todos os homens livres. Como a cidadania pressupõe o tempo livre, a distinção entre o tempo dedicado à satisfação das necessidades na *oikos* – *askholia* – e o tempo livre, dedicado às coisas da *polis* – *skholé* –, é fundamental.

Por fim, na medida em que o espaço de atuação do cidadão é a *polis*, impõe-se tematizar a relação entre o indivíduo e a *polis*. As questões norteadoras desta relação são: Pode a *polis* ser ética se os cidadãos não o forem? As qualidades de um homem bom devem ser as mesmas de um bom cidadão? Uma vez mais a educação assume um papel decisivo: a formação de bons hábitos e o recurso a boas leis é o que a define. Isso significa que uma *polis* ética depende do caráter dos cidadãos e de sua participação em tal esfera. Esse vínculo indissociável entre o homem livre e a *polis* retrata o caráter organicista da concepção grega de indivíduo, a qual contrasta com a tendência de atomização do sujeito, que marca a sociedade moderna e é refletida em determinadas correntes da filosofia deste período.

II

No início de *Política*, após analisar os elementos que compõem a família (*oikos*), Aristóteles volta-se para a cidade (*polis*). Como a cidade é composta por cidadãos, ocupa-se em refletir sobre quem são estes. Ser cidadão de uma *polis* tem certas implicações. Em primeiro lugar, não é suficiente ser descendente de cidadãos nem, simplesmente, morar no espaço físico da cidade, pois neste estão domiciliados também os estrangeiros residentes e os escravos. É preciso participar nos tribunais ou nas magistraturas, ou seja, tem de fazer parte da assembléia, que possui por função legislar e governar a cidade. Somente é cidadão aquele que participa direta e plenamente no governo da coisa pública mediante a elaboração das leis, da garantia de sua aplicação e da administração da justiça, ou seja, só é cidadão quem possui o direito de participar da função deliberativa ou da judicial. Trata-se dos homens iguais e livres.

A igualdade é traduzida mediante o mesmo direito de todos os cidadãos de falarem na assembléia (*isegoria*) e de terem a mesma condição perante a lei (*isonomia*). A *liberdade* decorre da igualdade na medida em que consiste em exercer esses dois direitos dentro da *polis* (CORTINA, 2005). Os camponeses, os membros de uma cidade conquistada, os escravos, etc. não são cidadãos. Os próprios artesãos e os estrangeiros, mesmo sendo livres, não têm o *status* de cidadãos por não possuírem tais direitos nem o tempo

necessário para exercer as funções próprias à cidade.⁴ Os artesãos e os trabalhadores que recebem salário são excluídos da cidadania também – ou principalmente – por levarem um tipo de vida que não permite aprimorar suas qualidades morais.

A liberdade, diferentemente da conotação filosófica moderna do termo, implica a vida inserida nas instituições da *polis*; sua esfera é a da vida política. Ela se opõe à esfera da necessidade, própria do âmbito pré-político da *oikos*, e está articulada com a igualdade. Aristóteles apresenta a liberdade e a igualdade como princípios fundamentais de uma *polis* democrática. A liberdade só pode ser desfrutada na democracia e se traduz ali por meio do princípio de “governar e ser governado alternadamente”. A igualdade, como princípio, é expressa pela idéia de cada homem “viver como quer”, o que só é possível para quem é livre (em contraste com o escravo). A igualdade dá suporte à liberdade, pois é daí que decorre a pretensão de não ser governado por homem algum ou, se isso não for possível, de “governar e ser governado alternadamente” (POL VI 2, 1317b, p. 431-432).⁵ Como bem assinalou Hannah Arendt, ser livre, para os gregos, está associado a “ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados” (1989, p. 42).

A boa cidade é aquela que se constitui como meio a impulsionar o homem à realização de sua essência, aspirando a vida boa. Uma *polis* não

se orienta por qualidades morais por obra do acaso, mas de ciência e premeditação. Somente numa cidade tal um bom cidadão pode ser um homem bom. Aristóteles vai insistir que numa *polis* boa a virtude de um homem e de um cidadão deve ser necessariamente a mesma (POL III 18, 1288a). Isso é de fundamental importância, porque a vida eudaimônica consiste na ação (*práxis*) e no pleno desenvolvimento das melhores qualidades dos cidadãos. A seu juízo, as pessoas dotadas de qualidades morais mais desenvolvidas e da capacidade de colocá-las em ação deveriam ser tomadas como referência pelos demais homens e serem seguidas. As qualidades morais individuais dos cidadãos são de importância indiscutível e apresentam-se como necessárias para a boa condução da *polis*:

Uma cidade é virtuosa pelo fato de os cidadãos que participam de seu governo serem eles próprios virtuosos; ora, em nossa cidade todos os cidadãos fazem parte do governo. O ponto a considerar é, pois, como um homem se torna virtuoso porque, mesmo se fosse possível que o conjunto dos cidadãos fosse virtuoso sem o serem individualmente, é preferível que possuam a virtude individualmente, pois a virtude do corpo social inteiro resulta da virtude de cada cidadão (POL VII 13, 1332a, p. 521-522).

São três os aspectos necessários para tornar os homens bons e dotados de qualidades morais: a natureza, o hábito e a educação. Em primeiro lugar, a *natureza* é o que permite que o homem nasça como homem, com suas

potencialidades, não como um animal qualquer; em segundo lugar, o homem necessita nascer com “determinadas qualidades de corpo e alma”, que serão aprimoradas por *bons hábitos*. Por fim, o homem “usa a razão para viver”, pois é o “único dotado de razão”. Esses três aspectos devem harmonizar-se entre si, uma vez que os homens tendem a agir contrariamente a seus hábitos e à natureza por causa da razão. Essas qualidades são necessárias para que os homens-cidadãos sejam bem guiados na *polis* pelo legislador. O restante é tarefa da educação, uma vez que se tem de aprender certas coisas pelo hábito e outras, pelo ensino (POL VII 13, 1332b).

III

Sobre a educação dos cidadãos ocupa lugar de destaque o contraste *skholé-askholia*, porque o trabalho deve existir em função do tempo livre ou da liberdade.⁶ A *skholé* é ser senhor do seu próprio tempo para dedicar-se às coisas da *polis*; refere-se à formação não utilitária da pessoa e constitui-se numa situação própria de quem não tem necessidade de trabalhar. A rigor, somente a música e a contemplação cumpririam plenamente esse critério da *skholé* como formação humana não utilitária, ou seja, desinteressada. A característica central da *skholé* é opor-se à ocupação, ao trabalho, sobretudo quando se trata de atividade orientada por objetivos concretos e com finalidade utilitária. Sua finalidade reside em si mesma, não podendo haver

qualquer outro motivo para realizá-la que o simples fato de realizá-la.

Como destacam Puig e Trilla (1996), a *skholé* distingue-se tanto da *anapausis*, que é o repouso (descanso), quanto da *paideia* (o jogo e a brincadeira) e da *diagogé*, atividade nobre que junta prazer com aperfeiçoamento moral e está relacionada à vida do sábio (espécie de fruição estética no sentido atual). Entre os romanos o ócio começaria a receber outra conotação, caracterizando-se como tempo para descanso e recreação, posterior ao trabalho – *nec-otium*, negação do ócio –, para que o sujeito se recupere das fadigas por ele geradas e volte a exercê-lo. Trata-se de um tempo de ausência de trabalho, mas definido por referência ao próprio trabalho. O ócio possui aqui uma conotação instrumental: “O ócio já não é um fim em si mesmo, uma vez que tem o *negotium* como finalidade e se converte, assim, em um meio para conseguir o máximo proveito do trabalho” (PUIG; TRILLA 1996, p. 23).⁷

A *askholia* refere-se ao tempo destinado ao trabalho cotidiano ditado pela esfera da necessidade. Assim como a guerra deve ocorrer em função da paz, o trabalho é feito em função do tempo livre – a *skholé* – dos homens livres. O estabelecimento do tempo livre e da paz é o grande objetivo dos homens na esfera política, esta orientada pelas virtudes compatíveis com a *skholé*, tais como a moderação, a coragem e a tenacidade. A juízo de Aristóteles, como os homens parecem ter os mesmos objetivos coletiva e individualmente e como o mesmo

objetivo deve ser estabelecido para o melhor homem e a melhor constituição, as virtudes relacionadas ao tempo livre devem pertencer tanto às cidades quanto aos indivíduos.

Como a paz é apresentada como o fim último da guerra e o tempo livre, como o objetivo da vida ativa, “a coragem e a constância são exigidas pela vida ativa, a atitude intelectual (filosofia AVC) para o tempo livre (*skholé* AVC) e a temperança e a justiça, por sua vez, a ambas a situações” (POL VII 15, 1334a, p. 532-533). Tais qualidades morais são requisitos para uma *polis* boa e eudaimônica, pois, se é ignomioso aos homens não saberem usar os bens da vida, pior ainda o é, em duas outras situações, a saber: quando não os souberem usar ao usufruírem do tempo livre e quando se mostrarem bons nos negócios e na guerra, mas se comportarem como se fossem escravos na paz e no tempo livre (POL VII 15, 1334a).

Se o tempo livre (*skholé*) é condição de possibilidade para a liberdade e, pois, para a participação da *polis*, a *askholia* denota o tempo da *oikos* dedicado à satisfação das necessidades vitais. Aristóteles distingue, mediante essas duas concepções de tempo, a diferença entre ser livre ou não, e, portanto, entre ser cidadão ou não. O tempo da *oikos* é aquele dedicado à subsistência e exclui a cidadania. Por isso, todos aqueles sem os quais a cidade não subsistiria não deveriam ser considerados cidadãos legítimos, como é o caso dos artesãos. Desse modo, nem todas as pessoas das quais a *polis*

depende devem ser cidadãos; os cidadãos da *polis* ideal, portanto, não trabalham; eles a governam deliberando, legislando e administrando a lei.

Na obra *Política* esse aspecto é atestado com muita clareza, sobretudo ao referir-se à constituição. A melhor constituição é aquela que torna a cidade mais feliz, e a felicidade é indissociável das qualidades morais dos cidadãos. Por essa razão, numa cidade bem constituída e dotada de homens justos os cidadãos não devem levar uma vida de trabalho trivial ou dedicados aos negócios. Ocorre que tal tipo de vida não é compatível com as qualidades morais. Os cidadãos também não devem ser agricultores, pois o tempo livre é necessário tanto ao desenvolvimento das qualidades morais quanto à prática das atividades políticas (POL VII 9, 1328b).

Todos os homens que possuem vida política estão livres do trabalho manual, de modo a serem senhores de seu próprio tempo. Ser dono do próprio tempo é uma condição fundamental para poder tomar parte das atividades da *polis* e significa dedicar-se integralmente ao bem da *polis* como comunidade (DÜRING, 1995). É em decorrência dessa concepção que Aristóteles vai falar, baseado no que acontecia na Tessália, em duas ágoras – uma para a *skholé*, outra para os negócios – e da necessária diferença que deveria existir entre elas. A primeira estaria livre de todo tipo de comércio e nela não haveria acesso de trabalhadores manuais, artesãos ou agricultores; a segunda seria reservada às mercadorias

e aos negócios e, pois, às necessidades práticas (POL VII 12, 1331a-b).

Se a condição para ser cidadão e ser educado para tal é a liberdade que advém do tempo livre é fundamental evitar a vida laborativa e as atividades relacionadas à satisfação de necessidades práticas. Isso leva Aristóteles a observar que todo o homem que pode se furtar da administração da vida doméstica deixa os cuidados desta para um administrador e vai entregar-se à política ou à filosofia: “Aqueles que têm a possibilidade de poupar-se das preocupações domésticas possuem um encarregado que exerce esse ofício enquanto eles próprios dedicam-se à política ou à filosofia” (POL I, 2 1255b, p. 48). Mesmo que seja necessário à sobrevivência tanto do homem quanto da *polis* o trabalho possui um caráter de inferioridade, o que se deve ao fato de os gregos entenderem que limita a liberdade e a autonomia do homem ao submetê-lo às necessidades vitais ou ao domínio de outro homem.

No entanto, há que se observar que o trabalho escravo não possui como finalidade primeira a exploração de mão-de-obra ou a obtenção de lucros, mas liberar o homem livre das necessidades vitais e assegurar, desse modo, sua liberdade. Para os gregos, os aspectos que os homens tinham em comum com os animais eram considerados inumanos. O trabalho impede que o homem desenvolva suas potencialidades em plenitude, sobretudo aquelas associadas à vida política e à vida contemplativa. Essas atividades requerem ócio, tempo livre. Por essa

razão, o trabalho tem de existir em função do tempo livre; por estar preso à esfera da satisfação das necessidades, o trabalho impõe limites à realização da finalidade do homem, impedindo que esta seja alcançada.

IV

As considerações feitas até agora mostram que o cidadão não deverá dedicar-se à satisfação das necessidades – tarefas dos não livres –, mas às atividades da *polis*. Por conseguinte, não receberá uma educação profissional e técnica (*techne*), mas será preparado para ser bom soldado e bom governante. O papel da educação em Aristóteles é formar o cidadão. A educação do indivíduo está diretamente relacionada à sua formação política, de modo que o problema da educação é tematizado como problema político. O problema educativo era, para os gregos, o próprio problema da vida política, uma vez que uma não existia separada da outra (MORANDO, 1953). Nesse sentido, a educação ateniense possuía duas finalidades específicas: o desenvolvimento do cidadão em consonância com a *polis* e a formação do homem como pessoa.

Esse modo de compreender a educação conduz a que ela seja desvinculada da preparação técnica e profissional do educando e de qualquer cultura especializada e com objetivos utilitários. Ela não estava voltada para profissões particulares, o que é ilustrado pelo fato de os artesãos e comerciantes fazerem o aprendizado de

seus ofícios fora da escola. Tratava-se, pois, de uma educação desinteressada, orientada para desenvolver capacidades e atitudes próprias para a vida de um homem livre (MORANDO, 1953). Sua característica é a de uma educação aristocrática dirigida especificamente para jovens de boa estirpe, que dispunham de tempo livre; portanto, era separada das exigências próprias do trabalho manual cotidiano e das finalidades das atividades utilitárias ou de subsistência.

Na concepção aristotélica, a instrução do cidadão deve ser geral e compartilhada por todos os futuros cidadãos; não se restringe a uma função específica, mas deve preparar para todas as funções relacionadas à vida política. A educação do escravo e do artesão é de outro tipo: trata-se de um ensino especializado que desenvolve uma parte do homem, ou seja, aquela adequada ao ofício que cada um deles deve desempenhar. Eles são úteis à cidade numa única tarefa. A educação do cidadão, diferentemente, deve prepará-lo para desempenhar as diferentes tarefas da vida política, como as de administrar a justiça, legislar e governar.

A educação visa formar homens no sentido amplo do termo, orientada por interesses culturais variados e pelo ideal de beleza e harmonia. Para esse ideal deveria contribuir o ensino da ginástica, que visava à saúde, à força e à beleza do corpo, bem como o da música, do canto e da dança, que buscavam a formação espiritual e eram cultivados por motivos estético-

morais. Por essa razão, existem ramos do conhecimento e da educação que devem ser cultivados exclusivamente em vista do tempo livre dedicado à atividade intelectual. Tais ramos são próprios para a formação dos homens livres e devem ser apreciados em si mesmos, como é o caso da música. Essa educação demanda ser capaz de ocupar-se nobremente no tempo livre.

A educação, assim entendida, deveria ser a mesma para todos os jovens e regulada pela cidade; é essencialmente pública e deveria ser coerente com a finalidade da cidade e com a forma de governo que orienta a vida política. Nesse sentido, haveria a necessidade da ocorrência de uma correlação estreita entre os costumes e a organização da *polis*. A cidade, por meio da educação, deve procurar criar nas crianças hábitos consonantes com a constituição. Quando isso não ocorre, é a própria cidade e seu governo que saem prejudicados.

A juízo de Aristóteles, ninguém poderia contestar que os legisladores deveriam dar uma atenção especial à educação dos jovens. Ocorre que o desinteresse das cidades a este respeito gera um grave prejuízo às constituições ou aos governos. É preciso que a educação recebida seja adequada a cada forma de governo, uma vez que cada tipo de constituição tem seus próprios costumes, os quais asseguram a conservação da cidade (POL VIII 1, 1337a). O cidadão deve ser formado pela *polis* de acordo com suas leis e ideais próprios. Assim, a educação e a política partilham a mesma finali-

dade, a felicidade da cidade, e a *polis* deve promover o desenvolvimento das potencialidades naturais dos cidadãos. Como há um fim único para a cidade toda – que é a *eudaimonia* – educação deve ser uma só e a mesma para todos.

Para dar conta da finalidade da cidade, o homem de Estado e o pedagogo devem conhecer profundamente a alma humana. O estadista deve estudar a excelência ou virtude da alma de modo especial, uma vez que pretende tornar os cidadãos homens bons e observadores da lei (EN I 13, 1102a) O fim visado pelo ideal de vida aristotélico, a *eudaimonia*, permite entender por que é necessário haver coincidência entre o homem bom (ética) e o bom cidadão (política). Tal fim indica para a articulação entre ética e política, pois um homem bom pode não ser um bom cidadão, e um bom cidadão pode não ser um homem bom. A educação deveria ajudar a tornar os homens bons, pois somente estes teriam condições de sustentar uma *polis* boa.

A educação requer, ainda, boas leis, as quais precisam ser assimiladas pelo homem-cidadão. Em sua *Ética a Nicômacos* Aristóteles observa que as leis devem cobrir toda a vida do homem e são necessárias para disciplinar os adultos, uma vez que “a maioria das pessoas obedecem mais à compulsão do que às palavras, e mais às punições do que ao sentimento do que é o bem” (X 10, 1180a, p. 525). A educação do cidadão deve ser regulada pelas leis, pois estas, uma vez convertidas em hábitos, deixam de ser

penosas. As leis possuem um papel educativo por aperfeiçoar os homens-cidadãos, constituindo-se num meio próprio para alcançar a *paideia*. Elas emanam da sabedoria de um grande número de homens e prescrevem o que é justo, tornando sua coação legítima. Em última instância, o papel educativo vinculado às leis permite revelar a indissociabilidade existente entre educação e cidadania no ideal normativo da *paideia* em sua versão aristotélica.

Abstract

Citizenship and education in aristotle's *Politics*

This paper explores the ties between the notions of citizenship and education in Aristotle's *Politics*. A study is made on that work in which the themes are highlighted, such as the III, on the status of the citizen, and VII and VIII, in which the philosopher focuses thoroughly on his conceptions of education. According to Aristotle's views, the *polis* assumes a genuine educational meaning. It is presented as the space *par excellence* in which the full realization of the self can come true and citizenship presupposes at least two fundamental and strictly connected conditions: to have free time and to be part of the *polis*. The notions of both citizen and free time refer, in turn, to the role and specificities of education within the *polis*. The latter has a key role to the formation of the citizen and is public and equal for every free man. The leading question on the citizen's preparation, considering that his/her acting space is the *polis*, relies on the relation between the individual and the *polis*, namely: Can the *polis* be ethical if the citizens are not? Shall the qualities of a good man be the

same as those of a good citizen? The formation of good habits and the access to good laws is what shall define the Aristotelian educative ideal so that, in order to be ethical, the *polis* will rely on the character of its citizens as well as on their participation in such sphere.

Key words: Citizenship. Education. Politics. Ethics.

Notas

- ¹ São eles: *Ética a Nicômacos*, *Ética a Eudemos* e *Magna Moralia*. Esses tratados podem ser encontrados em ARISTÓTELES. *Obras*. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1967. Utilizaremos as seguintes abreviações para as citações das obras de Aristóteles: POL., para *La Politique* e EN, para *Étique a Nicomaque*. Todas as abreviações serão seguidas, respectivamente, do livro, capítulo, numeração original e da página da tradução francesa quando for citação.
- ² A dimensão ética da educação em Aristóteles foi por nós tratada em *Educação e ética: aproximações* a partir das propostas educativas de Aristóteles e Kant (no prelo) e em *A educação moral em perspectiva: concepções clássicas e desafios atuais*. Passo Fundo: UPF Editora, 2007, capítulo 1.
- ³ Há que se ressaltar que a definição de animal político diz respeito à diferença específica do ser do homem, não ao seu gênero. A vida política não foi pensada por Aristóteles para todo o gênero humano (mulheres, escravos, crianças, estrangeiros, etc.), mas para aqueles que possuíam o logos operativo, cuja função principal era a capacidade para deliberar e comandar. Esta capacidade coincidia com os homens livres, varões, gregos e proprietários fundiários.
- ⁴ Outra razão para a não-participação dos estrangeiros é a de não poderem fazer parte do culto da cidade.
- ⁵ Ainda sobre a igualdade, ver *Política* (III 16, 1287a). Arendt, na esteira de Aristóteles, observa que “a *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão [...]. A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a

própria essência da liberdade” (1989, p. 41-42).

- ⁶ A esse respeito, *La politique* (II 9, 1269a, p. 134; VII 14, 1333a, p. 528-529; VIII 3, 1337b-1338a, p. 556-559), *Étique a Nicomaque* (X 7, 1177b, p. 511) e VANNIER (1999). A tradução francesa de J. Tricot utiliza o conceito lazer (*loisir*) para traduzir a palavra *skholé*. Optamos por utilizar para ela a conotação de tempo livre, já que as palavras “lazer” e “ócio”, em português, denotam mais o sentido grego da *anapausis* (descanso).
- ⁷ O termo *skholé* deu origem a *schola* em latim e, depois, à palavra escola em português.

Referências

- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ARISTÓTELES. *La politique*. Trad. de J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- _____. *Étique a Nicomaque*. Paris: Vrin, 1983. (Trad. J. Tricot).
- _____. *Del alma*. Madrid: Aguilar, 1964. (Obras).
- _____. *Obras*. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1967.
- BODÉÛS, R. *Aristote: la justice et la cité*. Paris: PUF, 1996.
- CENCI, A. V. *A educação moral em perspectiva: concepções clássicas e desafios atuais*. Passo Fundo: UPF Editora, 2007.
- CORTINA, A. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.
- DURÁN, C. *Educación, retórica y poética: tratado de la educación en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1992.
- DÜRING, I. *Aristotele*. Milano: Mursia, 1995.
- HOURLAKIS, A. *Aristote et l'éducation*. Paris: PUF, 1998.
- MORANDO, D. *Pedagogia*. Barcelona: Luis Miracle, 1953.

MOREAU, J. *Aristote e son école*. 3. ed. Paris: PUF, 1996.

NAVAL, C. *Educación, retórica y poetica*. Tratado de la educación en Aristóteles. Navarra: Eunsa, 1992.

PUIG, J. M.; TRILLA, J. *La pedagogia del ocio*. Barcelona: Laertes, 1996.

WOLFF, F. *Aristoteles et la politique*. Paris: PUF, 1997.