

## **A NOÇÃO DE VOLUNTÁRIO NA *ETHICA NICOMACHEA*: UMA TENTATIVA DE RELAÇÃO COM A EDUCAÇÃO**

Flávio Rovani de Andrade  
Alceu Zoia  
Neodir Paulo Travessin

**RESUMO:** Este texto apresenta uma breve introdução ao estudo da ética aristotélica para passar então à exposição da noção de voluntário e suas condições na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, passando por uma releitura do livro III. Posteriormente é feita uma abordagem política da educação em relação ao contexto globalizado onde se incita a reflexão sobre a voluntariedade política de uma educação fadada ao fracasso.

**PALAVRAS CHAVE:** Ética, voluntário, involuntário, educação, globalização.

**ABSTRACT:** This text presents a short introduction to the aristotelic's ethics in order to pass to the exposition of the notion of volunteer and its conditions in the Aristotle 'Ethica Nicomachea, moving to a rereading of the Book III. Afterwards, it is discussed a political approach of Education related to the globalized context where it is stimulated a reflection about a voluntariness politics of an education predestinated to failure.

**KEY WORDS:** Ethics, voluntary, unvoluntary, education.

### **Apresentação**

Em Aristóteles (383 a.C.-322 a.C.) a ética adquire um caráter de ciência normativa, ocupando-se assim das normas que regulamentam a conduta humana. O filósofo de Estagira

parte do pressuposto de que todo o homem grego, que se enquadra no conceito de cidadão, aspira à felicidade. Tughendhat nos esclarece essa questão:

Nas frases seguintes, mediante a introdução do conceito de logos, é traçada a distinção entre a obra (Leistung) da vida especificamente humana e a da vida dos outros animais. A palavra “logos” deve ser traduzida aqui, como na maioria dos casos no decorrer da *Ética a Nicômaco*, por ‘reflexão’ (Überlegung). Enquanto os outros animais, com relação a seu bem-estar, estão determinados unicamente por seus sentimentos de prazer e desprazer, no caso dos homens estes sentimentos podem ser dirigidos pela reflexão. Temos não apenas sentimentos e afetos, mas a possibilidade de nos conduzir reflexivamente em relação a eles, e nosso bem-estar, nossa felicidade no sentido objetivo, depende de que o façamos bem (TUGHENDHAT, 1994, p.91).

Acontece que como bom observador da conduta humana, Aristóteles, na mais pura tradição empirista, detecta três maneiras diversas de viver bem. Para uns o viver bem implica na busca do prazer a qualquer custo. Já para outros o viver bem está implicado tão somente na realização de atividades contemplativas. Por fim, para um terceiro grupo de cidadãos, o viver bem se assenta no princípio ético fundante que é a busca da honra que, enquanto tal, conduz a uma vida virtuosa.

Nota-se que a concepção aristotélica se preocupa fundamentalmente em escapar das armadilhas do subjetivismo ao estabelecer as condições de possibilidades objetivas da conduta humana. Para tanto, há que se investigar qual é o fim (finalidade) da vida humana. Ou, isto posto de outro modo: o

que justifica a existência humana? Ora, o homem existe para viver bem, pois isto conduz à felicidade. Sendo que a felicidade em sua plenitude só é possível de ser alcançada pela alma, pois ela é responsável pela parte reflexiva do ser humano. Daí que a virtude maior, a areté, o sumo bem só pode ser alcançado por quem tiver a alma sã, na medida em que depurado das paixões terrenas, estará livre e plenamente apto a agir em conformidade com as normas morais vigentes na polis. Como nos lembra Vázquez:

A ética de Aristóteles – como a de Platão – está unida à sua filosofia política, já que para ele – como para o seu mestre – a comunidade social e política é o meio necessário da moral. Somente nela pode realizar-se o ideal da vida teórica na qual se baseia a felicidade. O homem enquanto tal só pode viver na cidade ou polis; é, por natureza, um animal político, ou seja, social. Somente os deuses ou os animais não têm necessidade da comunidade política para viver; o homem, entretanto, deve necessariamente viver em sociedade. Por conseguinte, não pode levar uma vida moral como indivíduo isolado, mas como membro da comunidade. Por sua vez, porém, a vida moral não é um fim em si mesmo, mas condição ou meio para uma vida verdadeiramente humana; a vida teórica na qual consiste a felicidade (VÁZQUEZ, 1997, p.234).

Se bem entendemos Vázquez (1997), não é forçado interpretar que segundo ele, Aristóteles imbrica o conceito de natureza humana com o agir moral, ou com o viver bem; conferindo uma finalidade (teleologia) ao viver humano. Assim sendo, a existência ética humana se justifica mediante o cumprimento de sua finalidade e/ou função política. Então, o homem cidadão ateniense tem de ser educado tendo em vista o

desenvolvimento moral (intelectual) para as discussões e tomadas de decisões acerca das questões pertinentes a polis.

Percebemos aqui uma compreensão que hoje pode ser chamada de concepção holística do ser humano. Equivale dizer, que se trata de uma concepção que atende ao princípio da totalidade, isto é, considera todas as dimensões do ser humano. Vejamos, o homem é animal político, dotado de inteligência e movido também por esta força incontável e indizível chamada emoção. Assim, o estagirita ocupa-se em conferir uma espécie de meio termo entre os vários aspectos que constituem esta categoria de totalidade chamada ser humano, suplantando assim a concepção reducionista do mestre Platão, que definirá o ser humano tão somente a partir de seu elemento racional.

## **Introdução**

A guisa de introdução cabe recorrer a Valls para compreendermos um pouco mais sobre a influência exercida por Aristóteles no campo da ética:

Para concluir esta pequena amostra a respeito do pensamento ético dos grandes teóricos gregos, vale a pena citar um trecho da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles mostra toda a lógica de seu raciocínio, aliada a uma aguda observação psicológica e a um bom senso acostumado a ver as coisas como elas são, na prática. Vejamos uma das traduções possíveis da definição de virtude: “é um hábito adquirido, voluntário, deliberado, que consiste no justo meio em relação a nós, tal como o determinaria o bom juízo de um varão prudente e sensato, julgando conforme a reta razão e experiência” (2001, p.33).

Para o contexto deste trabalho, importa compreender como Freitag (2002), o esforço intelectual empreendido por Aristóteles em *Ethica Nicomachea* para demonstrar que a ação humana constitui-se em uma qualidade voluntária do sujeito agente, o qual utiliza a razão para estabelecer o necessário equilíbrio para o agir humano. Freitag lembra que:

A *Ética a Nicômaco* pode ser encarada como um tratado das virtudes do homem. Por isso, Aristóteles discute, em cada um dos capítulos desse tratado, uma virtude (básica), contrapondo a cada uma delas o seu oposto, o vício. A *Ética* compreende duas categorias de virtudes (e vícios): as virtudes morais (calcadas na vontade) e as virtudes intelectuais (calcadas na razão) [...] As virtudes morais são consequência da vida, da experiência, do tempo e da idade. Elas decorrem da ação e não podem ser ensinadas (2002, p.28-29).

Importa aqui remeter a discussão para o âmbito das virtudes morais (calcadas na vontade) para, num segundo plano, fazer as possíveis aproximações com a questão da educação.

## **A *Ethica Nicomachea***

Este estudo tem o intuito de, obviamente, demonstrar os resultados de um contato inicial com o texto aristotélico e uma possível releitura, distante de qualquer esgotamento dos pontos aqui levantados. Para tanto, este texto está dividido em três partes: na primeira, veremos as ações involuntárias por coação (1109b30 a 1110b17), na segunda parte, examinaremos os atos

involuntários por ignorância (1110b18 a 1111b4) e, por fim, faremos as devidas relações com a educação.

Aristóteles trata, no primeiro capítulo do livro III da *Ethica Nicomachea*, das noções de ato voluntário e involuntário. Para tanto, na tentativa de explicitar a noção de voluntário, ele se prende à análise do involuntário e, brilhantemente, esclarece as condições do ato voluntário. São elas:

- (a) o princípio da ação está no agente e
- (b) ele conhece as circunstâncias da ação.

As condições (a) e (b) não são satisfeitas por coação ou ignorância. O ponto de partida de Aristóteles para o exame dos atos voluntários está na relação estabelecida da virtude com as ações e paixões: “[...] é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade [...]” (1109b30-33). Obviamente, a distinção entre ações voluntárias e involuntárias faz menção à formação da virtude que decorre esta formação,

[...] da aplicação de recompensas e punições que leva o indivíduo a ter, por fim, seu caráter formado [...] recompensas e sanções durante o processo de formação do caráter individual predispõem o agente a ter este conjunto de emoções esperadas (e agir, com base nelas, de certa maneira), ao invés de outra qualquer. Dessa maneira, só podem ser aplicadas ao indivíduo por atos que decorrem de ações voluntárias, cabendo, no caso de emoções contravoluntárias, compreensão e por vezes perdão, mas não elogio nem censura. (MUÑOZ, 2002, p.88).

Imediatamente após fazer tais considerações, Aristóteles define a ação involuntária: “São, pois, consideradas involuntárias aquelas coisas que acontecem por coação ou por

ignorância” (1109b35 – 1110a1). Deste ponto, podemos definir claramente a ação voluntária como sendo aquela onde (a) o princípio está no agente e (b) o agente é conhecedor das circunstâncias da ação. A primeira distinção que podemos fazer ao ato voluntário e involuntário é que no primeiro são satisfeitas as condições (a) e (b), enquanto na segunda estas não são satisfeitas.

### **Atos involuntários por coação**

Em E.N. III, 1, 1110a 1 – 4, Aristóteles lança as bases para a compreensão do ato involuntário por coação, em sentido estrito<sup>1</sup>, como seu princípio sendo exterior ao agente:

[...] e é coagido ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente paixão – por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvesse apoderado.

De acordo com os exemplos dados por Aristóteles, a ação por coação num sentido estrito é sempre aquela que ocorre contrariamente às disposições do agente, seja no caso dos princípios exteriores que o impedem de agir, seja quando tais princípios o levam à prática de uma ação, mesmo que indesejada.

Até aqui parece-nos clara a distinção do ato voluntário e involuntário por coação, mas os problemas não cessam em tal ponto, pois é introduzido, na seqüência, o que podemos chamar de atos misto, advindos de coação.

---

<sup>1</sup> Usamos esta expressão para diferenciar tais ações dos atos mistos que veremos posteriormente.

Mas, quanto às coisas que se praticam para evitar maiores males ou com algum nobre propósito (por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos), é discutível se tais atos são voluntários ou involuntários. Algo semelhante acontece quando se lançam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará (1110a, 4-12).

É fundamental verificar que Aristóteles, em circunstâncias dramáticas, utiliza exemplos onde o agente toma decisões evitando um mal maior por meio de um mal menor. É natural se pensar que tais ações sejam involuntárias, pois, na ausência da dramaticidade ninguém agiria em direção a nenhum mal, a não ser as pessoas insensatas ou insanas. Aristóteles, porém, concebe haver momentos nos quais o sujeito, não praticando um mal tendo em vista evitar um mal maior, é moralmente reprovável e, praticando-o sem esse propósito, também é imoral. Isso abre a possibilidade de que os atos do “homem sensato” sejam mistos:

Tais atos, pois, são mistos, mas assemelham-se mais a atos voluntários pela razão de serem escolhidos no momento em que se fazem e pelo fato de ser a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias. Ambos esses termos “voluntário” e “involuntário”, devem, portanto, ser usados em referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontram os princípios que movem as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo

princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não fazê-las. Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato involuntárias, pois ninguém as escolheria por si mesmas (1110 a, 13-19).

Muñoz afirma:

Assim, do ponto de vista de uma definição física, é preciso continuar considerando tais ações como voluntárias, tendo em vista que havia cursos alternativos para o indivíduo no momento em que as praticou [...] Deonticamente, contudo, elas poderiam ser consideradas contravoluntárias e, ao partilharem dessa dupla face, poderiam ser consideradas mistas (2002, p.93).

Ou seja, essas ações não podem ser consideradas totalmente involuntárias, pois seu princípio está no agente, uma vez que decidiu fazer tal coisa e a decisão, em última instância, lhe pertence; tampouco são apenas voluntárias, pois não satisfazem a condição (b), uma vez que as circunstâncias lhe vêm por imposição.

Os atos mistos por coação deixam de ser assim considerados quando a pressão ou a dor é insuportável à natureza humana:

Algumas ações, na verdade, não merecem louvor, mas perdão, quando alguém faz o que não deve sem sofrer uma pressão superior às forças humanas e que homem algum poderia suportar. Mas há talvez atos que ninguém pode nos forçar a praticar e que devemos preferir a morte entre os mais terríveis sofrimentos; e os motivos que “forçaram” o Alcmeôn de Eurípedes a matar sua própria mãe nos parecem absurdos. É por vezes

difícil de determinar o que se deveria escolher e a que custo, e o que deveria ser suportado em troca de que vantagem, e ainda é mais difícil permanecer firme nas resoluções tomadas, pois por via de regra o que se espera é doloroso e o que somos forçados a fazer é vil; donde serem objeto de louvor e censura aqueles que foram ou não foram compelidos a agir (1110a, 25-35).

Aristóteles distingue conceitualmente dois tipos de coação (1110b, 1-7):

- (i) *Ações involuntárias em si mesmas* são aquelas imorais onde o agente se beneficia das conseqüências, mas se dão por desconhecimento das circunstâncias ou cujo princípio é exterior ao agente;
- (ii) *Ações involuntárias em si mesmas, mas voluntárias em virtude das circunstâncias* são aquelas imorais que visam evitar um mal maior.

Nas últimas observações de Aristóteles sobre o ato involuntário por coação, ele faz menção ao prazer e à dor, que se poderia dizer que são fatores externos que forçam o agente a agir e, por conseguinte, seriam responsáveis pelos atos imorais. Ele, porém, não defende essa tese, mas a de que a coação parece “ser aquilo cujo princípio se encontra do lado de fora” (1110b, 15-16), ou seja, o agente em nada contribui. Então se é forçado a fazer contra sua vontade ou não, a dor ou prazer em nada converge à coação, pois é o agente quem irá valorar a esse respeito, sendo ele a causa da ação, dando-nos a entender que a ação com vistas ao prazer é voluntária, mesmo que imoral.

### **Atos involuntários por ignorância**

Aristóteles inicia sua análise sobre os atos involuntários por ignorância distinguindo aqueles que agem não - voluntariamente daqueles que agem involuntariamente:

Tudo o que se faz por ignorância é não-voluntário, e só o que produz dor e arrependimento é involuntário [...] agir por ignorância parece diferir de agir na ignorância, pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância (1110b, 18-27).

Aqui Aristóteles passa por dois momentos que merecem ser examinados com cautela: o primeiro é dizer que atos cometidos por ignorância são involuntários se trazem “dor e arrependimento”. Ele ressalta nesse ponto o aspecto psicológico do agente que, em caso de indiferença, é não-voluntário. Dessa maneira, aquele que, num estado de entorpecimento ou embriaguez realiza um ato moralmente reprovável, esse poderia ser involuntário, pois seria passível de arrependimento depois de passado o estado de ignorância. No segundo momento, para não cometer esse equívoco, Aristóteles passa rapidamente às noções de *por ignorância* e *na ignorância*. A ação realizada por ignorância é aquela cujo agente ignora as circunstâncias da ação por falha epistêmica, isto é, por desconhecer as circunstâncias nas quais se deram a ação, sendo considerada involuntária. A ação realizada na ignorância é não-voluntária no sentido de que o agente “não sabia o que fazia” (1110b, 21), mas é responsável por se colocar em estado de ignorância.

As últimas considerações aristotélicas presentes no capítulo 1, do livro III da *Ethica Nicomachea* destinam-se à análise da involuntariedade pelo impulso (apetite ou cólera):

Como tudo que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio

agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato. É de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não merecem a qualificação de voluntário (1111 a, 21-24).

Nesse ponto, Aristóteles introduz dois argumentos: o da voluntariedade de crianças e animais<sup>2</sup> e da incoerência de responsabilizar os impulsos pelo que não devemos desejar ou por atos vis e responsabilizarmo-nos pelos atos nobres:

Inegavelmente, seria estranho qualificar de involuntárias as coisas que devemos desejar; e é certo que devemos encolerizar-nos diante de certas coisas e apetecer outras: por exemplo, a saúde e a instrução.

Por outro lado, o involuntário é considerado doloroso, mas o que está de acordo com o apetite é agradável. Ainda mais: qual a diferença, no que tange a involuntariedade, entre os erros cometidos a frio e aqueles que caímos sob ação da cólera? Ambos devem ser evitados, mas as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias (1111 a, 30-1111b, 4).

O que a tese aristotélica defende ao fundo, no tocante à citação acima, é que as paixões não fazem parte da razão, mas podem ser controladas pela razão, caracterizando-a como voluntária.

---

<sup>2</sup> Esse argumento aparece de súbito. Na *E.N.* diferentemente da *Ethica Eudemia*, Aristóteles atribui vontade às crianças e aos animais.

## Possíveis relações com a educação

Após essa leitura das considerações feitas por Aristóteles acerca da noção de voluntário, passemos agora a uma breve relação com a educação. Poderíamos fazer inúmeras relações: a respeito do processo ensino aprendizagem, a respeito da inter-relação dos professores e gestores, a respeito das políticas públicas etc. Porém, por não termos tempo para um trabalho tão amplo, ficaremos com a questão ideológica que influi sobre as propostas políticas da educação.

Será que o atual contexto de descaso com a educação brasileira é um problema ideologicamente involuntário, onde se faz o que é possível? Devemos conceber a educação libertária como tal? Existe educação que não seja movida por interesses voluntários de coisificação do homem? Procuremos refletir à luz dessas questões.

“Sabemos que a raiz latina do verbo ‘educar’ denota um ato de ‘violência’, em certo sentido: educar é conduzir alguém, promover a passagem – muitas vezes forçada – de um lugar a outro, de uma condição a outra” (GALLO, 2004, p. 207). Tendo em vista o próprio conceito de educação, não podemos então, sob nenhuma hipótese, conceber que qualquer proposta educativa tenha simplesmente a intenção de formar cidadãos livres. O que há de fundo é uma forte ideologia na qual estão presentes vários atos voluntários.

Coelho (2004), a respeito da intenção ideológica da educação, diz:

Com efeito, a educação impõe ao educando o modo de pensar correto pela classe dominante (a maneira considerada científica, racional, verdadeira, de se entender e explicar a sociedade, a família, o trabalho, o poder e a própria educação) bem como os modelos sociais de comportamento, ou seja, as formas tidas como corretas de se

comportar na família ou no trabalho, de se relacionar com Deus, a autoridade, o sexo oposto, os subalternos etc. Ora, sabemos que tudo isso é uma manifestação da divisão de classes, das relações de poder que constituem a vida concreta dos homens e, evidentemente, sua imposição é fundamental para a reprodução destas mesmas relações de poder. A interiorização pelo indivíduo dessas normas de conduta e desse código de interpretação do real aceitos como ‘verdade’ do pensar e do agir, significa a consagração de uma moral da renúncia, da passividade e da submissão. O resultado será certamente uma personalidade completamente dócil e submissa, forjada para suportar qualquer violência ou injustiça sem se rebelar, capaz de sublimar qualquer frustração; enfim, o indivíduo perfeitamente preparado, trabalhado, para ocupar o ‘seu’ lugar na divisão social do trabalho, o homem ideal para que a dominação de classe se mantenha (p. 207).

Este prospecto nos remete a Aristóteles, se pensarmos que toda a educação brasileira ainda está voltada para satisfazer aos interesses globalizados dos megainvestidores internacionais, imposto nessa nova ordem mundial.

O sistema de câmbio internacional e o fluxo de capital financeiro emanciparam-se do controle dos bancos nacionais. Um especulador (megainvestidor) pode operar em dólares ou ‘euros’ no Japão ou no México. Uma empresa japonesa pode obter empréstimos em marcos nos Estados Unidos e as mercadorias podem ser produzidas em Cingapura ou Brasil, montada em Hong Kong, exportada por alguma agência situada no Caribe e aparecer como exportação do México

e vendida no Uruguai. Não se trata de importação e exportação de bens de consumo ou investimentos entre diversas economias nacionais, senão de uma nova divisão do trabalho entre as empresas multinacionais. A norma é: produzir onde os salários são os mais baixos, investir onde as leis são mais generosas e usufruir lucros onde os impostos são menores (GAMBOA, 2003, p. 97).

Steffan (apud GAMBOA, 2003) afirma que,

[...] o Banco Mundial não tem nenhum interesse real em pagar uma educação básica de nove anos para 200 milhões de jovens latino-americanos que, saindo da escola ingressam no setor de empregos precários, ou no exército de desempregados, cujos ingressos raquíticos não garantem a reprodução da força de trabalho e em cujo infra-mundo as habilidades educativas formais adquiridas não são instrumentos necessários na luta pela sobrevivência (p.98).

O que ganha um organismo mundial em manter uma educação fadada ao fracasso? Seria ingenuidade pensar que tais investimentos são assim empregados, pois não são conhecidas as circunstâncias nas quais isso se dá ou que não haja vontade do órgão referido. Desse prisma, fica claro que a educação sofre injunções externas voluntárias (aristotelicamente falando) que comprometem o seu sentido e o seu papel.

## **Conclusão**

Em virtude do que foi tratado, podemos finalizar quase que esquematicamente este texto.

Partindo da lógica do ato que, para ser voluntário, necessita satisfazer as condições (a) o princípio da ação que está no agente e (b) o agente conhece as circunstâncias da ação, chegamos à definição de ato involuntário como as condições (a) e (b) não satisfeitas.

Em suma, quando ocorre por coação, o ato pode ser involuntário (quando o princípio é exterior ao agente) ou misto (voluntário do ponto de vista físico e involuntário do ponto de vista moral), não sendo o princípio, neste último, totalmente estranho ao agente. Quando ocorre por ignorância, o ato é involuntário se provocar arrependimento e dor, do contrário, é apenas não voluntário; e, mesmo que traga dor e arrependimento, será involuntário se for por ignorância, sendo, na ignorância, voluntário. Ademais, as paixões não justificam atos involuntários, pois podem ser controladas pela razão.

Resta-nos então perceber que, em se tratando da noção de voluntário na educação, não podemos deixar de nos referir ao contexto geopolítico que influencia substancialmente a educação e como tal influência condiciona a nossa educação.

Desta forma, não esgotamos as possibilidades de leitura do capítulo 1 do livro III da *Ethica Nicomachea*, menos ainda das abordagens educacionais que devem ser feitas, mas cumprimos o propósito inicial deste texto. Fica em aberto uma questão comum a Aristóteles e a Sócrates quando, na *Apologia de Sócrates*, este lança aos juízes o seguinte questionamento: Quem ensinará aos homens as virtudes humanas e civis? Pois, se entendemos civis como um conceito amplo de cidadania, cabe então uma nova investigação a partir do texto ora apresentado.

## **Referências Bibliográficas**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

CHAUI, Marilena. *Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

COELHO, I. M. A questão política do trabalho pedagógico. In: BRANDAO, C. R. (org.). *O educador: vida e morte*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FARIA, Maria do C. B. *Aristóteles: a plenitude como horizonte do ser*. São Paulo: Editora Moderna, 1994.

\_\_\_\_\_. *A liberdade esquecida*. São Paulo: Loyola, 1995.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. 3 ed. Campinas: Papirus, 2002.

GALLO, Silvio. O macaco de Kafka e os sentidos de uma educação filosófica. In: KOHAN, W. (org.). *Políticas do Ensino de Filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

GAMBOA, S. A Globalização e os Desafios da Educação no Limiar do Novo Século: um olhar desde a América Latina. In: LOMBARDI, J.C. (org.). *Globalização, Pós-modernidade e Educação: história, filosofia e temas transversais*. Campinas: Autores Associados: HISTEDBR; Caçador: UnC, 2003.

MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

REALE Giovanni. *Metafísica: Ensaio introdutório*. São Paulo: Loyola, 2001.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen ueber Ethik. Frankfurt: Suhrkamp*. (Trad. Portuguesa Petrópolis: Vozes, 1994).

VALLS, M. L. Álvaro. *O que é ética*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

VASQUEZ, Sanches A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

VAZ, Henrique C. de L. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Filosofia. Ética filosófica. São Paulo: Loyola, 1999.