



***A phronesis* como a virtude do *philosophos* em Isócrates**

Diogo Quirim¹

Submetido em Julho/2014

Aceito em Julho/2014

RESUMO:

Neste artigo, detalharei o que são as “artes estocásticas” e quais as similaridades entre elas e a *philosophia* isocrática. Com isso, estudaremos os usos do passado nessa *philosophia* como *techne* do *logos* e da política, assim como os motivos de Isócrates valorizar as opiniões (*doxai*) em detrimento da possibilidade de um conhecimento estável e seguro (*episteme*). Por fim, nos deteremos na noção de *phronesis* e na sua importância como a virtude do *philosophos* em Isócrates.

Palavras-chave: Isócrates – Phronesis – filosofia.

ABSTRACT:

In this article, I will detail what are the "stochastic arts" and the similarities between them and the isocratic philosophy. Therefore, we will study the uses of the past in this *philosophia* as *techne* of *logos* and politics, as well as the reasons for Isocrates valuing the opinions (*doxai*) instead of the possibility of a stable and secure knowledge (*episteme*). Finally, we will focus on the notion of *phronesis* and its importance as the virtue of Isocrates' *philosophos*.

Keywords: Isocrates – Phronesis – philosophy.

•

¹ Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientado pelo Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. E-mail: diogoquirim@gmail.com



As *artes estocásticas* são aquelas *technai* em que o elemento da conjectura está sempre presente. Como nunca nos é dado saber qual é a consequência de nossa ação com absoluta precisão, nem determinar de modo puramente racional como agir, é através da conjectura que podemos ter um grau de eficiência no que pensamos e fazemos. Um processo baseado em elementos das três temporalidades — passado, presente, futuro — é a sustentação que o especialista nessas atividades tem para exercer com eficiência a sua *techne*. A experiência com o passado, o entendimento dos contextos presentes e as conjecturas acerca do futuro são os alicerces para o uso de suas habilidades. Poulakos assim escreve sobre a proximidade da *philosophia* isocrática com as *artes estocásticas*:

Baseando-se na tradição cultural das artes estocásticas, Isócrates reivindica para as suas próprias práticas uma noção de *phronesis* que fora outrora associada com os primeiros sofistas. Mas, como veremos, ele não quis, simplesmente, recuperar da tradição uma ligação cultural específica entre *phronesis* e um tipo particular de práticas associadas com antigos usos da oratória política. Mais do que isso, ele afirmou ser apto para realizar essas práticas em seu tempo, como os sofistas foram incapazes de realizar. Com os sofistas, a noção de inteligência prática levou eventualmente a uma preocupação e fascinação com intermináveis técnicas de persuasão as quais, por sua vez, deram lugar a uma versão da oratória política que formou, como Too encantadoramente coloca, nada mais que ‘uma atividade mercenária e banal’. Conferindo à *phronesis* um posto central na deliberação política, Isócrates recolocaria a oratória numa trajetória que fora aberta pelos sofistas, mas não foi seguida por eles. Ele traria, em outras palavras, novamente a oratória política para o domínio daquilo que concerne ao estadista, e apoiou essa ligação com o tipo de sabedoria prática que já fora outrora associada com a filosofia, antes de a filosofia tornar-se o estudo abstrato da realidade. (POULAKOS, 2001, p. 70)

Este trecho nos revela algumas peculiaridades sobre a opinião de seu autor. Ele não separa Isócrates claramente da tradição sofística. Em sua opinião, Isócrates seria herdeiro de uma cultura que relaciona a *phronesis* à oratória política. Contudo, Isócrates teria seguido um caminho aberto pelos sofistas, mas por eles não traçado. Essa inteligência ligada à ação e a praticidade — a *phronesis* —, para Poulakos, foi utilizada



pelos sofistas como habilidade persuasiva. Enquanto estudiosos da *techne* do *logos*, os sofistas deram ênfase aos usos políticos do discurso enquanto gerador de influência no auditório.

Isócrates é, para Poulakos, um herdeiro desses estudiosos da *phronesis*, como dissemos. Esses estudos foram o caminho aberto pelos sofistas; no entanto, por discordar destes em alguns pontos, a ênfase da *philosophia* isocrática não teria sido a persuasão, mas a deliberação. Com isso, a *phronesis* deve ser voltada para essa necessidade de deliberação enfrentada constantemente nos assuntos políticos. O *philosophos* deve ser, portanto, mais do que um especialista em retórica.

Mas afinal, de onde vem o termo *artes estocásticas*? Não possuímos a palavra “estocástica” em nosso vocabulário. Ela é uma adaptação do verbo grego *stochazesthai*², geralmente ligado à semântica da conjectura ou do acerto de um alvo:

A articulação do *logos politikos* como uma arte estocástica retira a ênfase da habilidade do orador com a persuasão e substitui, como alternativa, pela habilidade de fazer um julgamento correto na deliberação, de usar a *doxa* de modo a atingir o objetivo. Como em outros casos de *stochazein*, o orador que delibera enfrenta a tarefa de compreender e lidar com uma nova situação na ausência de um padrão visível e encara o problema de utilizar um conhecimento oblíquo e vacilante. Deste modo, não se pode confiar em nenhum outro padrão discernível, apenas guiar-se pela inteligência e pelos recursos da experiência. Assim como todas as artes estocásticas, a deliberação política requer uma inteligência que se apóie na habilidade de chegar a uma conclusão sobre o futuro com base na reflexão sobre o presente e a comparação com o passado. (POULAKOS, 2001, p. 71)

Stochazesthai remete à mira, a um alvo que deve ser acertado, mas sem termos a garantia que o seja; consideremos que, dentre as *artes estocásticas*, temos a prática do arqueiro como boa referência. Na deliberação, as tomadas de decisão do *philosophos* devem se basear em suas opiniões (*doxai*) que, no entanto, não significam um descompromisso com a verdade. Lembremos que, assim como na citação de Poulakos

² Poulakos, na citação, utiliza a forma *stochazein*. Todavia, conheço apenas a forma em voz média *stochazesthai*, diferentemente da apresentada, em voz ativa. O dicionário *Le Grand Bailly* também mostra apenas a forma em voz média (BAILLY, 2000). No *A Greek-English Lexicon*, confirma-se a minha observação (LIDELL, 1901).



acima, Isócrates também usa o termo *logos politikos* em *Contra os Sofistas*. Esse tipo de retor é um dos quais Isócrates acusa de serem apenas sofistas e não se preocuparem com a *philosophia*. São criticados, em primeiro lugar, por não se preocuparem com a verdade, e por pensar que a *techne* do *logos* se sustenta apenas na persuasão, em “não deixar escapar nenhum argumento possível de qualquer assunto” (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 9).

Por outro lado, se seguirmos a linha de raciocínio de Poulakos, Isócrates se distingue destes sofistas por retirar a ênfase da persuasão na direção da política. E esse é um dos motivos de sua valorização das opiniões (*doxai*); não basta para um *philosophos* a preocupação com a retórica, sua ocupação principal deve ser com a política. No entanto, ao contrário de Platão no *Górgias*, Isócrates não realiza uma cisão entre filosofia e retórica. E é nesse ponto que existe uma aproximação da *phronesis* com a deliberação. A *phronesis* é o tipo de sabedoria que confere ao *philosophos* a habilidade de formar boas opiniões (*doxai*) a respeito dos contextos políticos nos quais está inserido, para, com isso, chegar mais facilmente a boas decisões e conjecturas a respeito do caminho a ser tomado pela comunidade na qual está inserido. Essas opiniões (*doxai*), que instrumentam a especialidade do *philosophos*, diferem Isócrates daqueles que objetivam apenas a persuasão pelo discurso, sem um compromisso com algum tipo de conhecimento e com as conseqüências de como age e fala.

Poulakos afirma que a deliberação política, assim como as demais *artes estocásticas*, requer uma inteligência que chegue a uma conclusão sobre o *futuro* com base em uma reflexão sobre o *presente* em comparação com o *passado*. A medicina também pode servir como exemplo de uma atividade que opera uma comunicação entre essas três temporalidades. Diante de um caso, deve-se analisar a situação presente do paciente e, com base na experiência do médico no exercício de sua profissão e na cultura adquirida através do estudo, conjecturar sobre o desenvolvimento da doença e chegar a uma conclusão sobre qual será a intervenção adequada. Em Isócrates, a análise presente das situações políticas da comunidade é o ponto em que a *philosophia* não se limita à persuasão; as *doxai* são uma leitura dos contextos nos quais o *philosophos* está inserido e também uma proposta de intervenção.



A deliberação é o ponto onde o presente tem seu limar imaginário com o futuro, no qual a decisão precisa estar embasada em um grau de conjectura; deste modo, Isócrates aproxima-se das *artes estocásticas*. Assim como o arqueiro, é preciso que o *philosophos* tenha uma boa mira, para que as suas decisões sejam as mais acertadas possíveis:

Nas discussões dos filósofos sobre a agudeza intelectual, a *agchinoia* é, por assim dizer, inseparável de outra qualidade da inteligência com a qual Aristóteles novamente credita o parteiro ‘o qual não erra sobre o objetivo a ser alcançado’. Assim é, em sua forma positiva, a boa mira, *eustochia*. Uma mente afiada nunca está sem objetivo, o que implica uma habilidade de alcançar um alvo desejado. Neste momento, a palavra grega para ter um alvo é *stochazesthai*, um verbo que faz parte da terminologia dos arqueiros e da caça. [...]

E também:

Agilidade e precisão são duas qualidades que Aristóteles e Platão conservam em suas definições da natureza específica da *metis*, e, fazendo isso, eles enfatizam a natureza *estocástica* da inteligência prática [...]. Os lexicógrafos estabelecem uma equivalência entre ‘adotar um alvo’ (*stochazesthai*) e ‘conjeturar’ (*tekmairesthai*), a qual é justificada pelo fato de que o conhecimento aproximado é explicitamente representado como uma longa jornada através do deserto (*eremos*) onde não há caminhos visíveis e deve-se constantemente procurar a direção, mirando um ponto no horizonte distante. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 309-311).

Acho extremamente interessante a analogia entre a prática da conjectura e uma viagem através do deserto. O deserto é uma boa representação de um lugar onde a incerteza de referências pode ser quase completa; quilômetros diante de nossos olhos podem não nos oferecer sequer uma guia para que não percamos a direção e não acabemos andando em círculos. Diante da situação de um presente político, o horizonte circundante ao deserto seria o futuro. Assim como Isócrates sustenta que é impossível prever o futuro, não se pode ver, quando perdidos no deserto, nada além do deserto. O que pode nos salvar de tomar uma direção errada são algumas referências em nosso entorno, como uma formação rochosa que sirva-nos de referência, um direcionamento



através do sol, algum sinal da passagem de humanos. A partir destes indícios, podemos ter um melhor entendimento sobre para onde ir. E é claro que a experiência — o saber do passado — também nos auxilia, a meu ver de dois modos. Por um lado, a experiência individual; se já estivemos uma vez no deserto, é bastante provável que estaremos mais aptos a sobreviver em outra ocasião. Por outro, o estudo e a cultura; se soubermos a geografia de um lugar detalhadamente, do que podemos alimentar-nos e os perigos de tal ambiente, estaremos muito melhor amparados para a viagem.

Em comparação à *philosophia* de Isócrates, essa análise do meio circundante no deserto para que possamos tentar traçar um caminho é análoga ao momento crítico no presente; é o instante em que o médico avalia os sintomas e estabelece um diagnóstico da doença. Do mesmo modo, é momento em que o *philosophos* pensa diante dos contextos que o circundam e dos caminhos que lhe são disponíveis — o *kairos* — e, a partir disso, forma a sua opinião (*doxa*), sustentado também em sua experiência política individual, assim como naquilo que é fruto de sua cultura geral. Estabelece-se, então, um processo no qual as três dimensões temporais — presente, passado e futuro — são importantes no ato de conjecturar.

A idéia de *techne* platônica descarta as características das *artes estocásticas* e, mesmo no caso da medicina, Platão não a analisa segundo os seus procedimentos, e sim através do bem que ela proporciona, colocando-a num âmbito superior ao das chamadas “aduações” (*kolakeiai*). A retórica é afastada da política no *Górgias* e, com isso, lhe é negado o *status* de *techne*, pois prescinde de um conhecimento racionalizado sustentado na *episteme*. O conhecimento de caráter incerto vinculado a atividades nas quais existe uma boa margem de indeterminação e de acaso (*tyche*) é relegado, para Platão, a um segundo plano, sendo associado à opinião (*doxa*) e à crença (*pistis*). A *episteme* precisa estar sempre certa, escapando às contingências, além de ser objeto de cálculo (*arithmos*) medida (*metron*) e pesagem (*stathmos*). Deste modo, em Platão, a *techne* é associada diretamente ao conhecimento e ao bem, tendo caráter epistemológico e moral, enquanto nas *artes estocásticas* prevalece o procedimento baseado na experiência e em uma prática transmitida através da educação (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 309-311).



Isócrates, por outro lado, não faz essa relação entre as *technai* e o conhecimento epistêmico ou a moral. Pelo contrário, algumas práticas afastadas da utilidade no cotidiano da *polis* são mesmo repreendidas por Isócrates, recomendando que sirvam apenas como um treino ou passatempo. Dentre essas atividades, são incluídas a geometria, a gramática, a música e a astronomia:

Portanto, eu aconselharia os jovens a dedicar algum tempo a essas disciplinas [como a astronomia (*tes astrologias*), geometria (*geometrias*), gramática (*ten grammatiken*) e música (*ten mousiken*)], mas que não permitam que suas mentes se esgotem com essas sutilezas estéreis, e nem se estagnar nos discursos dos antigos sofistas (*tous logous tous ton palaion sophiston*), os quais sustentam, alguns deles, que a soma das coisas (*ton onton*) é composta de infinitos elementos; Empédocles de que é composta de quatro, com a discórdia e o amor operando entre eles; Íon, de não mais do que três; Alcmeon, de apenas dois; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nada. Pois eu penso que tais curiosidades do pensamento são como truques ilusórios, e embora não beneficiem a ninguém, atraem grandes multidões de ignorantes, e eu afirmo que os homens que querem fazer algum bem no mundo devem banir completamente dos seus interesses todas as vãs especulações e todas as atividades as quais não tenham influência em suas vidas (ISÓCRATES, *Antídotis*, 268-269).

A geometria, a astronomia, a gramática e a música merecem um pouco de atenção dos jovens postulantes à *philosophia*, mas essas disciplinas não devem nunca ser a prioridade em sua educação.³ Tratam-se de “sutilezas estéreis”, sem nada de prático para o cotidiano. Do mesmo modo, Isócrates critica antigos sofistas, dentre os quais são colocados pensadores tão diferentes como Górgias e Parmênides, unificados pela repreensão a qualquer tipo de especulação ontológica. Na opinião de Isócrates, a *philosophia* não é de forma alguma um conhecimento que permanece na abstração, mas é político e útil. Só existe conhecimento digno do nome *philosophia* enquanto situado no *kairos*, dependente de todos os condicionamentos, incertezas e acasos dos assuntos humanos, como num mar violento ou num deserto de horizonte indistinguível.

³ Contrariamente a Isócrates, Platão considera a astronomia, a geometria e a música de grande valor para os estudos filosóficos (PLATÃO, *República*, 522a-528e).



Para Isócrates, essa *philosophia* próxima das *artes estocásticas* é para a mente uma atividade correlativa do que a ginástica é para o corpo (ISÓCRATES, *Antídotis*, 179-184). O primeiro passo para o estudante da *philosophia* é aprender as formas (*tas ideas*) nas quais o *logos* se apresenta. Por formas, podemos pensar que Isócrates esteja se referindo a textos de diferentes estilos, estruturas e utilidades, mas, para nossa análise, o que mais nos importa é a relevância dada ao *logos* na *philosophia*. Em segundo lugar, Isócrates defende que é preciso aprender as habilidades relativas à deliberação, adequando as *doxai* ao *kairos*, lendo contextos, analisando-os, utilizando a experiência e sua cultura geral para tomar decisões e saber expressá-las com as competências adquiridas no estudo da retórica.

Aristóteles, divergindo do questionamento platônico ao valor das *artes estocásticas*, reabilita de certo modo o conhecimento dos oradores e dos sofistas. Assim como fora dito por Poulakos que Isócrates segue um caminho aberto por estes — de valorizar a *phronesis* —, Aristóteles não desacredita desse tipo de conhecimento dependente das contingências das situações e das decisões políticas:

Certamente, o sistema de Aristóteles faz algo para corrigir a distinção feita por Platão. Há boas razões para acreditar que a teoria da prudência exposta na *Ética Nicomaquéia* expressa um desejo de abranger uma vez mais as tradições dos oradores e sofistas e os tipos de conhecimento que estão sujeitos à contingência e dirigidos a entes afetados pela mudança. Não há dúvida de que, para Aristóteles, o modelo do homem de prudência, o *phronimos*, é o político, o homem ‘cujo sucesso se deve mais a um bom entendimento do que a um conhecimento inabalável’, o homem cujas ações são orientadas para um fim e sempre aprecia a importância da oportunidade e entende que ele opera em um domínio onde não há estabilidade. Por outro lado, é igualmente verdade que em sua análise deseja fazer uma distinção entre a prudência, *phronesis*, e a sagacidade, *deinotes*, mostrando que aquela é mais que uma mera intuição ou bom entendimento; é um tipo de habilidade fundada sobre ‘deliberação que tem por objeto um bom resultado’ (*euboulia*), a qual é diferente da habilidade de ‘fazer coisas com um ponto de vista particular’, qualidade que define o homem que os gregos chamam de um *panourgos*, astuto ou velhaco, o homem que é dotado de uma perturbadora e sutil inteligência (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 316-317).



Para Detienne e Vernant, em Aristóteles, a principal qualidade do político e do orador no exercício da deliberação também é a *phronesis*. Ela é a capacidade de entendimento das situações práticas do cotidiano, visando sempre ao resultado da ação, oposta a um conhecimento que busca uma maior estabilidade no espaço e no tempo. É imprescindível ao político aristotélico e isocrático o senso de oportunidade, o qual não pode ser ensinado e nem aprendido de forma inquestionável, mas é resultado dessa mesma *phronesis* e da experiência. O *phronimos* é, enquanto homem dotado desse tipo de sabedoria, aquele que tem por objetivo a *euboulia*, a decisão acertada, correlativa à *eustochia*, a boa mira ou a conjectura efetiva.



As atividades denominadas *technai*, que, no período homérico, eram apenas especialidades manuais como a carpintaria ou o trabalho dos ferreiros, com o tempo abarcaram também saberes como a medicina, que necessitam de um procedimento intelectual de maior variação diante dos diversos casos. Não restrito aos assuntos médicos, mas a eles também aplicável, estava o termo *kairos*, o momento adequado de uma determinada intervenção. A atuação do médico dependia da relação com três temporalidades; diante de um caso, dado que não é possível aplicar a todos os pacientes um tratamento homogêneo e que as reações à medicação são por vezes inesperadas, é preciso que alie a sua experiência passada uma análise do momento presente do paciente para decidir sobre que tipo de intervenção tomar. Essa imaginação das reações às suas intervenções é o momento em que o médico entreolha o futuro, imprevisível, mas ainda conjecturável.

O *philosophos* isocrático também encontra esse momento crítico no qual é necessária a tomada de decisão, o *kairos* que torna possível exercer a sua *techne* objetivando a *euboulia*. Dado o caso particular em qual se insere, a experiência do passado pessoal ou a cultura adquirida podem auxiliá-lo a entrever o obscuro resultado de sua escolha:



Isso também requer uma rica experiência que permitirá um melhor entendimento do presente, trazendo a uma dada situação todo o peso do conhecimento que tem sido acumulado através do tempo. Espera-se que a experiência com o passado aumente a consciência do futuro: isso aponta para a possibilidade de prever o futuro enxergando além da situação imediata, explorando com antecedência todos os rumos potenciais, e antecipando como os eventos se desenvolverão. Através da experiência, pode-se, como Isócrates aponta, ‘conjecturar o futuro pelo passado’ (*Panegírico* 141), chegar a conclusões com base em acontecimentos passados (*Areopagítico* 75), e ‘julgar o futuro pelo passado’ (*Arquidamo* 59). Com inteligência e experiência, torna-se possível proceder ligando o que é invisível ao que é visível, e com isso apreender o desconhecido pelo conhecido. No pensamento de Isócrates, essa operação da inteligência prática está no coração da deliberação política: ‘Em nossas deliberações, ’ diz a Demônico, ‘deixe o passado ser um exemplo para o futuro; pois o desconhecido pode ser mais prontamente discernido em referência ao conhecido’ (*Á Demônico* 34) (POULAKOS, 2001, p. 71-72)

Esse conhecimento advindo do passado ajuda o *philosophos* no entendimento dos contextos do seu presente. O *kairos* não pode ser entendido e percebido através de um processo racional que mostre nele padrões gerais, pois ele mesmo é a representação da particularidade de cada caso. Contudo, enquanto maior a experiência individual e cultura geral do político, maior é a habilidade que ele terá para apreender as circunstâncias e saber como utilizá-las em seu favor. Embora, no *Contra os Sofistas*, Isócrates seja categórico na afirmação da impossibilidade de prever o futuro, em várias outras passagens citadas acima ele sustenta que o *philosophos* competente em sua atividade pode entrever ou se antecipar aos acontecimentos e avaliar os rumos potenciais de dada situação. Nesse ponto, o passado se relaciona com o futuro; é o passado que nos fornece um arsenal de exemplos, casos, memórias e conceitos com os quais nós interpretaremos o presente e imaginaremos o desconhecido, aquilo que nos é invisível e opaco, a partir do que já conhecemos. Como não nos é dada por natureza a antevisão, através daquilo que nos é visível podemos ao menos conjecturar o futuro enquanto probabilidade.

Em Isócrates, essa função que o passado cumpre no processo deliberativo se identifica com os usos e ressignificações da tradição. O passado e a tradição comum pertencente a uma comunidade são objeto de uma constante releitura, pois se expressam



através dos *logoi*, e estes podem discorrer sobre os mesmos assuntos de formas completamente distintas. A novidade é elencada como um elemento necessário para um bom discurso no *Contra os sofistas*, e um discurso só faz sentido no contexto em que está inserido. Portanto, questões antigas são sempre atuais e, ao mesmo tempo, podemos observar questões atuais a partir de um conhecimento dado pelo passado:

Além disso, se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, poder-se-ia ter razão em pensar que cansaria os ouvintes falar novamente da mesma maneira que os seus predecessores; mas desde que os *logoi* são de uma natureza (*ten physin*) que torna possível discursar sobre o mesmo assunto de várias formas diferentes – representar o grande de modo pequeno ou dar ao pequeno grandeza, recontar as coisas antigas de uma maneira nova ou colocar eventos recentes de uma forma antiga – conclui-se que não se deve evitar assuntos dos quais já se falara anteriormente, mas dizê-los de uma forma melhor (ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-8).

Uma crítica muito comum aos considerados sofistas do século V a.C. era a de que estes eram capazes de transformar as coisas grandiosas em pequenas e as coisas pequenas em grandiosas. Para Isócrates, isso é da natureza da própria linguagem e o uso dessa característica deve sempre ser considerada. É por isso que o que fora dito outrora por alguém não fará o mesmo sentido para alguém que o dissesse da mesma forma em outro momento. “Recontar as coisas antigas de um modo novo ou colocar eventos recentes de uma forma antiga” é uma característica dos usos do passado pelo *philosophos*. O passado deve ser utilizado como auxiliar no entendimento das circunstâncias presentes, na deliberação e na análise dos “rumos potenciais”. É por essa característica dos *logoi* que o *philosophos* isocrático não pode ser considerado nem apenas um político e nem somente um orador; ele ocupa as duas atividades, vistas por Isócrates como praticamente inseparáveis, e dominar os modos de ler, se apropriar, ressignificar e reutilizar o passado é uma habilidade que compete tanto à política quanto a retórica.

Há uma grande valorização do presente na *philosophia* isocrática. Toda essa ênfase dada ao *kairos*, aos contextos e às oportunidades, faz com que tanto as variáveis



de tempo e de lugar condicionem qualquer deliberação e qualquer produção escrita ou discurso oral:

À luz destes fatos devemos apresentar rapidamente agora o problema do tempo como se colocou aos homens do século IV. Se é certo que o mundo de Platão e de Isócrates se opõe em bloco ao mundo de Heródoto e dos sofistas, mesmo que se encontre separada deste a causa da terrível crise que relata Tucídides, também é certo que se define em relação a ele. A reflexão sobre o tempo pode adotar um desenho radicalmente novo no século IV, é verdade, porém nem por isso deixa de estar obrigada a integrar, mesmo quando seja para modificar radicalmente seu sentido, o aporte da geração anterior. Nem sequer um Platão pode ignorar o tempo e a história. Também é constante a invocação da história entre os escritores do século IV, sobretudo entre os oradores. Porém, precisamente, se trata de uma invocação; o passado se converte em uma fonte de paradigmas. Um homem como Isócrates finge ignorar toda a distinção entre o tempo mítico e o tempo histórico. Além disso, o passado volta a ser o tempo dos deuses, o dos dons divinos. Os diversos elogios de Atenas acumulam recordações e mitos. No século V, o Péricles de Tucídides não se voltava, em sua célebre oração fúnebre, para além da geração das guerras médicas. No século IV, o passado já não é o passado, é o presente tal como se quisesse ver, é um apoio contra a irresistível evolução (VIDAL-NAQUET, 1983, p. 76-77).

Não concordo que essa “invocação da história” em Isócrates se resuma à utilização do passado como fonte de paradigmas. É evidente que esse uso existe e é de extrema importância para que analisemos a *philosophia* de Isócrates em comparação com as *artes estocásticas*, na qual o passado, a experiência pessoal e a história cumprem um grande papel para o entendimento do presente e para comparações com o caso atual em questão no qual se exige alguma deliberação. Mas concordo com a afirmação de que Isócrates “finja ignorar” a distinção entre o “tempo mítico” e o “tempo histórico”. É justamente nessa distinção abrandada que podemos ler o que se quer afirmar com “dizer o novo de forma antiga e o antigo de uma forma renovada”. Por diversas vezes, Isócrates recorre a elementos míticos para abordar alguma temática de seu tempo. A própria imprevisibilidade do futuro, em *Contra os Sofistas*, faz uma analogia a Homero, e o seu *Helena*, além de realizar novamente uma crítica a aqueles que considera como sofistas, faz referência à Teseu de um modo a elogiar Atenas por associação. Essa interação com a tradição é uma prova do modo como Isócrates percebe a utilidade do



passado tanto mítico quanto histórico; a tradição nos fornece um campo enorme de significações possíveis para que entendamos o que se passa no presente e para que consigamos nos comunicar e deliberar nele com eficiência e até mesmo com beleza. O passado torna-se então um modo de ver o presente.



Neste subcapítulo, nos concentraremos na análise de como o presente atua como momento crítico de cuja compreensão depende a boa deliberação (*euboulia*). Se o passado é o lugar de expressão da experiência, no presente é necessária a apreensão das suas circunstâncias, nas quais o *philosophos* deve exercer a sua *techne*. Com isso, a valorização das *doxai*, em Isócrates, em detrimento da possibilidade de uma *episteme* sobre o que fazer ou dizer, poderá se mostrar mais claramente.

Esse presente, a meu ver, apresenta três elementos, que não podem ser confundidos e interferem no modo como Isócrates pensa a sua *philosophia* como correlata às *artes estocásticas*: a deliberação, o *kairos* e a opinião (*doxa*). Quanto ao *kairos*, já nos detivemos e voltaremos a ele quando necessário. No momento, o mais importante é nos aproximarmos do que Isócrates entende por *doxa*. Em *Contra os Sofistas*, Isócrates afirma que a *doxa* mostra-se como um caminho mais adequado e que possibilita maior concórdia do que aquele dos que se arrogam possuir a *episteme* nos assuntos ligados à *polis* (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 8). Na *Antídosis*, Isócrates afirma que não é da natureza humana (*physis*) o conhecimento (*episteme*) daquilo que devemos fazer ou dizer (ISÓCRATES, *Antídosis*, 271). Não afirmo, irrefletidamente, que o nosso autor tenha realizado uma separação sistematizada em seus textos acerca do que são, conceitualmente, a *doxa* e a *episteme*. Aliás, esse tipo de organização e detalhamento não é uma característica dos textos isocráticos. Contudo, através da comparação de suas afirmações com outros textos de seu tempo preocupados com o tema e abordagens contemporâneas, podemos realizar uma leitura desta valorização da *doxa* para a tarefa do *philosophos*.



Primeiramente, é preciso que distingamos, nos processos ocorridos no ato presente de exercício da *techne*, a *deliberação* da *doxa*. Assim como existem opiniões mais acertadas do que outras, existem deliberações mais ou menos eficientes, mas as *doxai* e a *deliberação* não são a mesma coisa. A opinião é um aspecto envolvido na escolha, mas, para realizar-se, deve estar aliada a um processo desiderativo. Leiamos como Priscilla Tesch Spinelli encara a questão em Aristóteles:

Sendo assim, é razoável que Aristóteles questione se a boa deliberação do prudente não consiste, ela mesma, em algum tipo de opinião, na medida em que ambas se relacionam e só podem relacionar-se com coisas indeterminadas, com particulares. No entanto, como salientamos já no início deste capítulo, a opinião não pode ser o gênero da boa deliberação, pois, se há a boa deliberação, pode existir a má deliberação e, nessa medida, ela deve consistir em alguma correção. Mas não será correção de opinião nenhuma. Opiniões corretas são opiniões verdadeiras; elas não implicam, por elas mesmas, escolha ou ação. Ora, como vimos, a opinião é um elemento ou aspecto necessariamente envolvido na escolha quando, por meio da deliberação, o agente julga que algo é bom a ser feito. Ela pode, assim, ser verdadeira ou falsa, precisando estar aliada a algum elemento desiderativo em função do qual poderão, juntos, operar no processo deliberativo e engendrar a escolha e a ação. Mas a opinião não pode ser, sozinha, a deliberação, tampouco a deliberação excelente (SPINELLI, 2007, p. 131).

Embora Aristóteles seja muito mais esquemático do que Isócrates em suas distinções, penso que algo semelhante poderia ser aplicado na análise da *philosophia* isocrática por uma série de razões. *A priori*, a imprevisibilidade do futuro é o grande motivo da importância dada à deliberação política na *philosophia* isocrática; lembremos da analogia a Homero que, em *Contra os Sofistas*, representa até mesmo os deuses deliberando sobre o que deve ser feito (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2). Além disso, temos o já citado trecho da *Antídosis*, no qual Isócrates afirma que não é da natureza humana o conhecimento (*episteme*) daquilo que devemos fazer ou dizer. Essa indeterminação é consequência de nossa incapacidade de antevisão, fazendo com que qualquer decisão tomada ou discurso proferido caia num certo grau de imponderabilidade.



De um lado, temos essa “insuficiência epistêmica”, que torna nossa atividade política e retórica completamente dependente da deliberação. Por outro, existe a *phronesis*, um tipo de sabedoria que auxilia o *philosophos* nessas atividades deliberativas, possibilitando que, através de nossas opiniões (*doxai*), adotemos a decisão mais adequada nas mais variadas situações. Finalmente, para que essas *doxai* sejam aplicadas, ou seja, para que se tornem uma escolha eficiente, elas devem estar em conformidade ao — e compreendendo o — *kairos* (ISÓCRATES, *Antídosis*, 179-184). Com isso, temos uma relação, necessária à *euboulia*, entre as opiniões daquele que possui a *phronesis* tanto com o senso de oportunidade do agente político e retórico quanto com sua capacidade de entender os contextos e as circunstâncias da comunidade na qual está inserido.

Portanto, a deliberação política é o momento em que a *techne* do *philosophos* isocrático precisa atuar assim como a do timoneiro diante de uma tempestade ou a do médico perante uma doença. Essa deliberação é consequência das opiniões do *philosophos* e sua vinculação inerente ao *kairos*; a ação procedente da interação do *kairos* com as *doxai* é o momento no qual o pensamento junta-se a ação e a inteligência ao senso de oportunidade.

A idéia de que as *doxai* podem auxiliar o *philosophos* a chegar a um melhor caminho pode encontrar um correlativo em Platão, mas com uma distinção: em Platão, é a *episteme* a responsável por guiar alguém inequivocamente pelo caminho acertado, e a *doxa* tanto pode acertar como falhar. Daí provém a sua suposta fragilidade:

Sócrates — Te explicarei. Se alguém sabe o caminho que conduz a Larisa ou a qualquer outro lugar que escolhas, e o percorre guiando a outras pessoas, não guiará corretamente e bem?

Menon — De fato.

Sócrates — E se alguém opinasse corretamente acerca de qual é o caminho, não o tendo percorrido nem o conhecendo, também este não guiaria corretamente?

Menon — É claro.

Sócrates — Porém enquanto um tem opinião verdadeira (*orthen doxan*) sobre as coisas das quais o outro possui conhecimento (*epistemen*), não será um guia pior, opinando sobre a verdade (*alethe*) sem conhecê-la, do que aquele que a conhece?

Menon — Será, com certeza.



Sócrates — Portanto, a opinião verdadeira (*doxa alethes*), em relação à retidão no agir, não será pior guia que o discernimento (*phroneseos*); é isso, precisamente, o que antes omitíamos ao investigar sobre como era a virtude (*aretas*), quando afirmávamos que somente o discernimento (*phronesis*) guiava corretamente o agir. De fato, também pode fazê-lo uma opinião que é verdadeira (*doxa alethes*) (PLATÃO, *Menon*, 97a-c).

E também:

Sócrates — (...) Porque, de fato, também as opiniões verdadeiras (*tas doxas tas aletheias*), enquanto permanecem no tempo (*chronon paramenosin*), são coisas belas (*kalon*) e realizam todo o bem possível (*pant'agatha*); porém não querem permanecer muito tempo e escapam da alma (*tes psyches*) do homem, de maneira que não valem muito até que alguém as sujeite a uma discriminação de causa (*aitias logismoi*). E esta é, caro Menon, a reminiscência, como concordamos antes. Uma vez que estão sujeitas, se transformam primeiramente em conhecimentos (*epistemai gignontai*), e então se estabilizam. Por isso, precisamente, o conhecimento (*episteme*) é de maior valor que a reta opinião (*orthes doxes*) e, ademais, uma transcende a outra por seus vínculos. (PLATÃO, *Menon*, 97e-98a).

Existe uma diferença em Platão entre *episteme* e *doxa*, além de uma relação de valoração.⁴ Usando como metáfora a figura do guia, aquele que possui o conhecimento de um caminho a ser seguido pode guiar com muito mais precisão do que aquele que simplesmente opina. A opinião emite os seus juízos por via da conjectura; quem se restringe às *doxai* pode tentar guiar alguém por um caminho sem tê-lo trilhado anteriormente; deste modo, tanto pode acertá-lo quanto pode equivocar-se. De um lado existe a *episteme*, sempre verdadeira, e de outro existe a *doxa*, que se manifesta de forma verdadeira ou falsa.

Para realizarmos uma analogia, o guia que serve como metáfora no *Menon* pode ser interpretado como correlativo ao *philosophos* isocrático em sua atividade. Em Sócrates, no campo da política e da retórica, não existe o guia que já trilhara o caminho, pois o caminho diante de suas decisões é o futuro opaco e imprevisível. Não há método

⁴ No *Górgias* platônico, há distinção semelhante que também merece ser notada entre a *episteme* e a *pistis* (crença), esta que também pode ser verdadeira ou falsa e seria a área de atuação da retórica, desqualificando-a enquanto *techne* e sendo um dos elementos que a classificam como *kolakeia* (PLATÃO, *Górgias*, 454c-e).



racional que confira a esses temas um conhecimento estável capaz de permanecer no tempo e se aplicar igualmente às mais diversas situações. O fato das *doxai*, em Isócrates, não “permanecerem no tempo” se deve a dependência do *kairos* na deliberação política e nas atividades retóricas; o tempo e os contextos específicos são imprescindíveis, e diante da deliberação política só há casos, que no máximo possuem outros casos análogos que lhe servem como referência e exemplo, mas jamais iguais.

Segundo o Sócrates do *Menon*, a *phronesis* se equipara à *doxa alethes* como guia da ação. Para Isócrates, a *phronesis* é a sabedoria por excelência do *philosophos*, que possibilita a ele relacionar as opiniões e o *kairos* para que auxiliem na decisão mais acertada possível. Não se pode fugir da contingência da opinião em assuntos políticos, retóricos e morais, visto que a ação depende inteiramente de um presente com um futuro indiscernível.

Essas preocupações com o que é importante no presente para a atividade do *philosophos* e a valorização das *doxai* são muito bem demonstradas no *Contra os Sofistas*:

Então, quando os leigos (*ton idioton*) refletem sobre tudo isso, quando percebem que faltam muitas coisas aos que ensinam a sabedoria (*ten sophian*) e transmitem a felicidade (*ten eudaimonian*) cobrando quase nada de seus discípulos; quando vêem espreitar as contradições nas palavras, mas ignorá-las nos atos e, além disso, fingirem conhecer o futuro, mas nada serem capazes de dizer ou aconselhar acerca do necessário no presente; quando vêem os que seguem as opiniões (*tais doxais*) concordarem entre si e terem melhor êxito do que aqueles que se gabam de possuir o conhecimento (*ten epistemen*), é com razão, para mim, que desprezam tais ocupações, julgando-as mesquinhas e verborragia, e não cuidado da alma (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 7-8).

Fingir conhecer o futuro não sabendo aconselhar sobre o presente, e se gabar de possuir a *episteme* enquanto os que seguem as *doxai* concordam entre si, são umas das críticas apontadas por Isócrates àquele tipo de *sophistes* chamados por ele de erísticos. Existe uma relação aqui entre saber o que dizer ou aconselhar no presente e as *doxai*; a *philosophia* de Isócrates é um saber enraizado ao presente, sendo este não uma barreira,



mas uma prerrogativa epistêmica (ou, talvez, a palavra *doxástica* evitasse a contradição) para um conhecimento legítimo.



A sabedoria através da qual o *philosophos* isocrático chega ao melhor caminho a seguir pelas suas *doxai* é a *phronesis*. Só se delibera sobre aquilo que é contingente, incerto, que tanto pode acontecer como não. Segundo Pierre Aubenque, em seu estudo sobre a prudência em Aristóteles, a teoria da contingência e a da ação reta são contrapartes de uma mesma doutrina; para ele, é a indeterminação dos futuros que propulsiona o homem à ação, e esse caráter inacabado do mundo confere a liberdade de arbítrio ao homem (AUBENQUE, 2003, p. 173). A *phronesis* é o saber adequado à particularidade dos acontecimentos políticos, e neles o que importa não é pensar naquilo que é útil, bom ou justo em geral, senão no que o é segundo cada caso particular, seja para uma pessoa ou para uma comunidade (AUBENQUE, 2003, p. 61).

Desde os textos homéricos, a palavra *phronesis* e outras de mesma raiz como *phronimos* e o verbo *phronein* estão associadas a qualidades de pensamento. Seus significados mais remotos partiam da palavra *phrenes*, que indica o diafragma ou os pulmões. Deste modo, o verbo *phronein* não exprime apenas uma função do intelecto, mas é dotado de certa materialidade, sendo ele inseparável de uma característica emotiva e de uma tendência à ação, uma disposição interior mais complexa do que simplesmente pensar e conhecer (AUBENQUE, 2003, p. 248-249).

Na literatura hipocrática, *phronein* e *phronesis* extravasam uma função intelectual, remetendo também ao exercício saudável dessa função ou faculdade; não é simplesmente pensar, mas pensar de modo sadio, dominando os sentidos, opondo-se ao pensamento patológico (*paraphronein*) ou delirante (*mainesthai*). A *phronesis*, portanto, comporta graduações e a alteração de suas condições é caso médico. Além dos distúrbios causados pela doença, esse pensamento da *phronesis* pode ser afetado por embriaguez, indigestões ou mesmo o sono, quando o espírito se perde nos sonhos. A



phronesis necessita de cuidados e conduta adequada, tendo como sua salvaguarda a *sophrosyne*, aliás, palavra da mesma família (AUBENQUE, 2003, p. 253-254).

A aproximação entre *phronesis* e *sophrosyne* não se reduz à etimologia. Ambas acabaram por evocar uma idéia de justa medida e de moderação. Em sentido restrito à *sophrosyne*, está a contenção dos prazeres do corpo, mas, conjuntamente à *phronesis*, inclui comedimento na vida pública e privada, assim como na atitude do homem diante de seus próprios limites, para com os outros e para com os deuses. A *sophrosyne* busca evitar o excesso (*hyperbole*), a desmesura (*hybris*) e o desejo de ter mais do que o que lhe é devido (*pleonaxia*). Tanto a *phronesis* quanto a *sophrosyne* submergem em uma noção de equilíbrio e limite adequado; no caso da *phronesis*, são os limites do saber dado pela consciência da própria condição humana. Com o passar do tempo, passou cada vez mais a significar também esse pensamento sadio que se exerce no exato modo como é preciso, passando a extrapolar a designação de uma inteligência para contemplar também uma virtude. A *phronesis* é algo como um “regime” da inteligência, a saúde de um organismo que desabrocha na restrição e na medida adequada de proceder conhecendo suas limitações (AUBENQUE, 2003, p. 254-257).

Não é a toa que Isócrates coloque em destaque a *phronesis* como habilidade imprescindível ao *philosophos*. Como já vimos, Takis Poulakos afirmara que Isócrates, no seu ponto de vista, seguiu um caminho traçado pelos sofistas, mas que por eles não fora percorrido. Discordo que Isócrates devesse ser entendido como herdeiro ou pertencente a uma tradição sofística, ou mesmo que os sofistas tenham traçado um caminho a ser seguido. Não acho adequado que pensemos aí uma teleologia. Mas devemos considerar, sim, que ambos participam de uma herança comum de reflexão política e educacional, e que Isócrates, em sua particularidade, serve-se de alguns elementos antigos em debate para inventar e exercer sua própria particularidade. Os sofistas, segundo Poulakos, embora tenham se preocupado com a *phronesis*, enfatizaram que os estudos da política deveriam centrar-se na persuasão e no *logos*. Isócrates não desconsidera estas instâncias de estudo, mas a sua *philosophia* também exalta a importância na deliberação da *phronesis*; e sugiro que esta seja interpretada, aqui, tanto como uma habilidade do pensamento, conhecedora das limitações dadas pela condição humana de incerteza perante os futuros, quanto — e justamente por isso —



como uma moderação, tal qual a virtude da *sophrosyne*, desabrochando sua capacidade intelectual a partir do comedimento:

O mesmo conhecimento vacilante e indireto é aquele do tipo de homem que os contemporâneos de Platão e Aristóteles descreveram como ‘prudente’ (*phronimos*), mais precisamente o político. Os primeiros sofistas, aqueles que precederam imediatamente a brilhante geração do quinto século, parecem ter sido especializados na atividade política. Um exemplo é Mnesífilo, de quem é dito ser o mestre de Temístocles: ‘ele herdou de Sólon o que era naquele tempo chamado de sabedoria (*sophia*), por assim dizer, a habilidade política (*deinoteta politiken*) e a inteligência de agir (*drasterion synesin*). Quando uma armadilha foi colocada para a armada persa em Salamina, Mnesífilo estava em cena como um sábio conselheiro, murmurando para Temístocles o que Ésquilo, em seu relato do evento, chama de ‘um truque dos gregos’. Mas, no relato de Heródoto, o mesmo sofista aparece como um discreto tipo de sombra para a inteligência de Temístocles, o homem que seus contemporâneos apelidaram de Odisseu, devido a sua prudência, sua *phronesis*. Como o herói da *Odisséia*, era sempre aquilo que ‘as circunstâncias demandassem que ele fosse’. Na assembléia e no conselho, ele era o orador que sabia melhor do que ninguém como adaptar-se ao tempo, ao lugar e a audiência, assim como dar a melhor resposta em qualquer circunstância (DETIENE; VERNANT, 1991, p. 313).

A associação entre Temístocles e Odisseu, nesse trecho, dá um exemplo das habilidades do *phronimos*; assim como Odisseu, o mestre da astúcia na mitologia grega e do aproveitamento das mínimas oportunidades dadas pelas situações, Temístocles consegue subjugar os persas graças à sagacidade na batalha de Salamina. Ser o que as circunstâncias demandam que se seja é um dos principais talentos de um político ou orador competente. Essa adaptação às circunstâncias é aquilo que se demanda do *philosophos* isocrático, seja no aproveitamento das oportunidades dadas por cada situação, seja na necessidade de adaptar-se ao tempo, lugar, audiência ou na capacidade de prover a melhor resposta aos seus ouvintes.

Não há a valorização, em Isócrates, de um saber que busque fugir do tempo; pelo contrário, a grande importância que a *phronesis* assume em sua *philosophia* se realiza pela atenção dada à mudança em seu âmbito de ação. O que é útil para alguém não o será necessariamente para outra pessoa, ou não o será mais em outra circunstância. Recordemos que Isócrates, na *Antídosis*, considera algumas áreas do



conhecimento, como a geometria e a astronomia, um saber de menor importância, que até mereceria algum cuidado, mas não deveria ser a ocupação da *philosophia*. Além de desconsiderar uma proeminência da geometria e da astronomia, critica especulações ontológicas de pensadores como Parmênides, Melisso e Górgias. De outro modo, ainda na *Antídotis*, o *logos* é apontado como elemento civilizador por excelência, e foi graças a ele que pudemos criar as regras do justo e do belo. Portanto, Isócrates parece não considerar que esses conceitos existam em absoluto numa esfera que fuja ao tempo e aos costumes humanos. É o *logos* quem permite que persuadamo-nos uns aos outros e que comuniquemo-nos; ele possibilita a concórdia, assim como a vida na *polis*.

Ser o que as circunstâncias demandam que se seja também é entender o que as circunstâncias demandam, e as oportunidades por elas dadas. Alguns dizem que, após os sofistas, foi Aristóteles quem reabilitou a figura do político das severas críticas de Platão. No entanto, talvez essa opinião seja até de certo ponto uma injustiça ao pensamento isocrático, pois, antes mesmo de Aristóteles, Isócrates já reconhecia a formação política como elemento central da *paideia*. Pensar em uma reabilitação aristotélica é, antes de tudo, assumir a vitória de Platão, em nosso ponto de vista retrospectivamente clara, dado o caráter coadjuvante de Isócrates em nosso cânone filosófico, mas no século IV a.C. longe de ser evidente, e negar mesmo uma possível influência de Isócrates no pensamento político aristotélico. Se é dita uma reabilitação do político apenas por Aristóteles, é porque ainda há de ser feita uma devida reabilitação da cultura política isocrática:

Mas, se pode ocorrer ao filósofo dar provas de prudência, não é nele que Aristóteles vê a ilustração mais típica dessa virtude, mas na personagem de Péricles e noutros desta espécie, isto é, nos ‘administradores dos lares e cidades (*tous oikonomikous kai tous politikous*). [...] De resto, não é a primeira vez que a personagem de Péricles e, por meio dela, do político, fornecia a ocasião de um debate ético. No *Górgias*, o Sócrates de Platão não poupava críticas aos mais célebres homens do Estado ateniense: Temístocles, Cimão, Miltíade e Péricles, homens que se preocupavam em ‘tornar grande a cidade’, mas não justos os cidadãos. ‘Encheram a cidade de portos, arsenais, muros e outras inutilidades’, mas não cuidaram ‘nem da temperança nem da justiça’: são ‘hábeis’, sem dúvida, talvez mais hábeis que os contemporâneos, mas deve-se acreditar que, para Sócrates, a habilidade não fazia a virtude do homem de Estado, já que negava a Péricles a qualidade de ‘bom político’ para, paradoxalmente, atribuir



esta característica a si, só a si mesmo. [...] Mas no *Menon*, o elogio é ambíguo: se Sócrates lembra que Péricles fora incapaz de tornar justos os seus próprios filhos, era para mostrar que a virtude não pode ser ensinada, em particular a virtude do político, e que ela tem mais parentesco com a opinião verdadeira e com o delírio poético do que com a ciência. Assim, não poderia ser senão fruto de um ‘favor divino’, onde a inteligência (*nous*) não tem nenhuma participação, e graças à qual os políticos, tal como os profetas ou os adivinhos, ‘dizem freqüentemente a verdade sem nada saber a respeito do que falam’. [...] Invocando Péricles em uma obra ética, no mesmo lugar onde outrora havia citado Anaxágoras ou Tales, Aristóteles não poderia deixar de afirmar, de uma forma que deve ter parecido provocante, sua oposição ao platonismo clássico: falou-se de uma reabilitação dos homens de Estado por Aristóteles. Digamos antes que, numa perspectiva muito diferente do que será mais tarde a do maquiavelismo, o político simbolizado por Péricles encontra-se erigido em um modelo de uma *virtude* da qual Aristóteles não diz que seja apenas política, e que se encontra desde então proposta à imitação do homem privado tanto quanto do homem público. Concedendo um lugar a Péricles na galeria dos retratos éticos, Aristóteles reintegra a experiência propriamente política na experiência moral da humanidade (AUBENQUE, 2003, p. 90-92).

Em Aristóteles, portanto, embora seja dado por vezes ao filósofo usar das habilidades da *phronesis*, ela é mais freqüentemente encontrada em políticos como Péricles, e administradores em geral de negócios públicos ou privados. Ao reiterar a competência desses indivíduos, entra em conflito com Platão, o qual criticou em seu *Górgias* políticos como Péricles, Miltíade, Cimão e Temístocles, por se preocuparem apenas com o engrandecimento da cidade e o poder, construção de muros e portos, em detrimento do aperfeiçoamento moral de seus cidadãos, que por fim acabariam por acusá-los de corrupção ou mesmo condenar ao ostracismo.

A habilidade dos políticos, em Platão, assemelha-se daquela que possuem os profetas e os adivinhos. À deliberação política pertence um conhecimento incerto e indeterminável, correlato ao da profecia ou da adivinhação, distanciando-se da *episteme*. Essa opinião verdadeira ou delírio poético, e aqui podemos ter em mente o trecho do *Menon* supracitado, decorre das situações em que os políticos são levados a ter opiniões e decidirem segundo elas. Sendo o futuro sempre incerto, e, em Platão, como não possuem os políticos conhecimento do caminho a ser seguido, o máximo que podem fazer é agir adequadamente de forma cega. Tanto o profeta quanto o adivinho antevêm o invisível — ou ao menos se espera que o façam —, e, se alguém é capaz fazê-lo, o



consegue por favor ou dom divino e não por conhecimento. Tal qual alguém que se perde no deserto, com horizonte indiscernível e sem caminhos ou rastros evidentes que sirvam como guia, deve constantemente procurar a direção, escolhendo um ponto distante de referência na medida do possível. Isócrates pensa da mesma forma quanto ao caráter indefinido do porvir, mas a *phronesis* assume honrosamente o lugar do delírio, e mesmo que essa habilidade possua um caráter vacilante e que a boa conjectura (*eustochia*) não dependa unicamente do *philosophos*, a *phronesis* encontra força na sua própria limitação e na moderação de um raciocínio sem extremos de incredulidade ou megalomania. Sem imaginar ser conhecimento divino ou ceticismo, é útil por ser a inteligência humana que se sabe apenas humana.

Referencias:

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Traduzido por Jannet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

ISÓCRATES. *Discours*. Tradução de George Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 8ª edição revisada. Oxford: Clarendon Press, 1901.

PLATÃO. *Diálogos*: Menon, Banquete, Fedro. Tradução de Jorge Paleikat. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.



_____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POULAKOS, Takis. *Isocrates' use of doxa*. Philosophy and rhetoric. Philadelphia: Vol. 34, N° 1, p. 61-78, 2001.

SPINELLI, Priscila Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora UNISINOS/ANPOF, 2007.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en El mundo griego: El cazador negro*. Barcelona: Ediciones Península, 1983.