

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

ANDRÉ MARSIGLIA DE OLIVEIRA SANTOS

A PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES COMO CRITÉRIO MORAL DE JUSTIÇA

SÃO PAULO

2022

ANDRÉ MARSIGLIA DE OLIVEIRA SANTOS

A PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES COMO CRITÉRIO MORAL DE JUSTIÇA

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Dr. Cláudio De Cicco.

SÃO PAULO

2022

A PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES COMO CRITÉRIO MORAL DE JUSTIÇA

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Aprovado em: ____ de ____ de ____.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Professor Dr. Cláudio De Cicco
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

A tudo e todos que me movimentam

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Professores Álvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga e Márcia Cristina de Souza Alvim pela leitura e comentários preciosos ao trabalho, a Rui de Oliveira Domingos e Rafael Santos, pela forma dedicada com que, ao fazerem seu trabalho, auxiliaram o meu, a Luís Fábio Guerra Spira pelas indicações precisas de leitura, e ao Professor Cláudio de Cicco, que me orientou, ensinou, mostrou os caminhos e não permitiu que deles eu desistisse.

Agradeço ainda a meus pais Lourival José Santos e Evely Marsiglia de Oliveira Santos, a minha irmã Beatriz Marsiglia de Oliveira Santos e, pelo carinho cuidadoso, à minha companheira Luciana Arroyo Bou Anni. À sua filha Cecília e à nossa Tina por estarem perto.

RESUMO

A prudência aristotélica pode ser entendida como um instituto que aplicava a casos concretos da vida prática uma finalidade moral. A moral, compartilhada pela educação que ensinava pelas leis, pelo hábito e pela experiência, visava ao bem comum e à felicidade dos cidadãos nas cidades gregas. A presente dissertação analisa as relações entre a prudência moral aristotélica e a busca pela justiça de outrora e ambiciona iluminar alguns caminhos para a busca pelo justo na modernidade.

Palavras-chave: Prudência. Sabedoria. Prática. *Phrónesis*. Justo. Justiça. Moral. Virtude. Educação.

ABSTRACT

Aristotelian prudence can be understood as an institute that applied a moral purpose to concrete cases of practical life. Morality, shared by an education that taught through laws, habit, and experience, aimed at the common good and the happiness of citizens in Greek cities. The current dissertation analyzes the relations between the Aristotelian moral prudence and the search for the justice of ancient times and aims to illuminate some paths of the search for the just in modern times.

Keywords: Prudence. Wisdom. Practice. Phronesis. Just. Justice. Moral. Virtue. Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
DA JUSTIÇA PARA OS ANTIGOS GREGOS À AÇÃO JUSTA ARISTOTÉLICA E SEU GESTO EDUCACIONAL	13
A PRUDÊNCIA COMO JUSTIÇA MORAL	20
Da prudência ao prudente: o <i>phrónimos</i>	40
O BEM E A <i>EUDAIMONIA</i>	44
A EDUCAÇÃO MORAL	50
CONCLUSÃO.....	68

INTRODUÇÃO

A *phrónesis* – também chamada de “prudência” ou “sabedoria prática” era um conceito aristotélico relacionado à busca da justiça no caso concreto e estava muito ligada à interação do cidadão com sua cidade e com seus valores, interação propiciada, como veremos, por uma educação moral.

O contexto do mundo grego antigo era o de evolução do pensamento racional. Dirá Jaeger (2013, p. 201) que o mundo se revela aos gregos antigos como um cosmo. E que, desde sempre, o pensamento grego aspira a esse conhecimento e se dirige ao universal (2013, p. 446).

É nesse contexto que a filosofia grega se desenvolve e se expande (2013, p. 203), e esse desenvolvimento somente seria possível a partir de uma concepção forte relativa ao humano. Vale observarmos que, ainda que sob o desenvolvimento do racional a partir do florescimento do indivíduo, a ordem das coisas não se despega da ideia de coletividade, não se desgruda da relação íntima com a cidade.

Mesmo diante do fato de todos os avanços no conhecimento humano resultarem de um olhar focado na individualidade, inclusive com a ética fundada em direitos individuais, não havia para os antigos gregos qualquer espécie de individualismo que soterrasse o valor da coletividade (JAEGER, 2013, p. 189), a estreita ligação entre os indivíduos e a cidade. O que era importante para o homem também o era para a cidade).¹

A liberdade para esse homem grego se resume basicamente a se sentir subordinado, como membro, à totalidade da pólis e das suas leis. Não havia, como na modernidade, uma ideia suprassensível de liberdade apartada do Estado. (2013, p. 218)

E, por muito tempo, a cidade foi o palco de uma luta profunda para se libertar do caos do passado até conseguir as forças morais necessárias ao funcionamento do Estado. As

¹ Jaeger (2013, pp. 276-277) nos conta uma curiosidade: é desse contexto de apreço às individualidades que advém o gênero das biografias. “O tirano é a manifestação específica do crescente desenvolvimento da individualidade espiritual na esfera do Estado, assim como em outras esferas o foram o filósofo e o poeta. No século IV, quando despertou o interesse geral pelas individualidades importantes e a biografia nasceu como gênero literário novo, o objeto preferido de suas descrições foram os poetas, os filósofos e os tiranos”.

realizações espirituais e históricas da cidade seriam sentidas não como pertencentes a apenas uma classe, mas ao povo inteiro (JAEGER, 2013, p. 287). Mesmo os que não eram cidadãos e não participavam da vida cívica da cidade eram vistos como engrenagem vital do aparelho estatal.

Assim, a ideia de desenvolvimento parte do indivíduo mas carrega consigo a relação com a cidade, e tem nela e para ela o sentido de sua projeção. O fundamento da valoração à humanidade grega torna possível haver a “ordem de justiça” – ao que já se confere universalidade – e a “legalidade universal” (JAEGER, 2013, pp. 201-202), que por um lado relativiza de alguma forma a mitologia do universo grego, mas por outro aplaca a ideia de incerteza perene de se estar no mundo.²

Exatamente neste lugar de reconhecimento de um mundo incerto e inacabado é que os gregos antigos passam a valorizar a tarefa da *phrónesis*,³ pois ela, como veremos melhor adiante, relaciona-se com um mundo mutável, com o inacabamento do mundo, como diz Aubenque (2003, p. 147), e será sempre dinâmica e útil, a não ser no dia em que a razão e o trabalho humanos tornem o acaso superado.

Estarmos atualmente em um mundo diverso, mas inacabado e ansioso por alcançar a felicidade e o bem comum, mostra que ainda e sempre vale a pena refletirmos na modernidade sobre a justiça a partir do estudo da *phrónesis* aristotélica, tomando o devido cuidado para que o passado não seja injustamente interpelado em busca de respostas anacrônicas.

² Jaeger (2013, p. 185) contrapõe essas ideias a partir da relação dos poetas com os deuses, em Sólon, época da experiência da filosofia científica. O autor explica dizendo que “os deuses dão-nos o lucro, mas também o retiram de novo. Pois, quando o demônio da cegueira o acompanha, cria um novo equilíbrio e os nossos bens passam a outras mãos”. A citação, que o autor não atribui a ninguém em especial, tem em si a ideia de ordem das coisas universalizada de tal forma que atinge à própria divindade a ideia de “ordem de justiça”. A concepção é muito próxima da ideia de justiça proporcional, que será encontrada, como já se disse, nas *Éticas* de Aristóteles. A essa ideia, Jaeger (2013, p. 184) contrapõe os seguintes versos, que aparentemente atribui a Hesíodo: “Nós, os mortais, bons e maus, julgamos alcançar o que esperamos; sobrevém, no entanto, a infelicidade, e nos lamentamos. O enfermo espera obter saúde, e o pobre, a riqueza. Todos se empenham por alcançar dinheiro e bens, cada um a seu modo: o comerciante e o marinheiro, o camponês e o artífice, o cantor e o vidente. Mas, ainda que a preveja, este não consegue afastar a desventura quando ela vem”.

³ *Phrónesis*, que nesta dissertação também será chamada por *prudência* ou *sabedoria prática*, sempre como sinônimos.

Aristóteles, ao tratar da felicidade, a diferenciara do mero prazer do gozo, pois se assim fosse o homem seria igualado aos animais ⁴. Entende também não poder ser a felicidade a busca pela honra, pois, além de ser algo externo, os homens a buscam como intermediária para a obtenção do reconhecimento público (REALE, 2019)⁵, o mesmo ocorre com o acúmulo de riquezas, quem o faz não se torna apto a encontrar a felicidade, pois a riqueza não é o fim, mas o meio, o intermédio para alguma conquista. Também discordava o filósofo de que a felicidade seria, como para Platão (REALE, 2019, p. 114) uma ideia de bem, ou o bem transcendente em si, porque, segundo propunha, o bem supremo seria imanente.

A felicidade, para Aristóteles, estaria na obra, na *areté*. A obra do olho é ver, a obra do ouvido é ouvir, a do homem, para se diferenciar das plantas, não pode ser apenas viver,

⁴ Aristóteles dividia a alma em vegetativa, sensitiva e racional. Sendo que a primeira teria como exemplo as plantas; a segunda, os animais, e apenas os homens teriam as três.

⁵ Embora valha considerar que Werner Jaeger, em seu clássico *Paideia* (2013, p.29), ponderava que a *areté* estava intimamente ligada à honra e apontava que, segundo Aristóteles (no próprio *Ética a Nicômaco*), a honra era a expressão natural da medida ainda não consciente do ideal de *areté*, a que aspira. De fato, e nesse sentido, o autor concorda com Giovanni Reale (2019), a honra tinha o valor interno de um espelho da estima social. Diz (ainda na página 29): “O homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto da sua classe e mede a *areté* própria pelo prestígio que disputa entre os seus semelhantes”. Embora no pensamento cristão posterior a honra apareça como aspiração à vaidade pecaminosa, para os gregos, relata Jaeger, a honra é uma aspiração pessoal a um ideal suprapessoal, onde começa o valor. Mesmo os deuses, observa o autor, reclamam a sua honra e castigam quem viola deles essa honra. Ou seja, não se trata de mera questão de vaidade, como para os cristãos, ou de simples intermediação desprovida de valor, como quis dizer Giovanni Reale, a honra é em si o início do valor, pois aspira a um ideal para além da própria pessoa que a aspira. Jaeger reconhece que para os gregos dos tempos que se seguiram o desejo de honra não era visto da mesma forma, como um valor, como um conceito meritório, e sim mais semelhante a uma ambição, algo próximo dos conceitos trazidos por Reale, ou mesmo pelos cristãos. No entanto, Jaeger utiliza boa parte de seu texto para fazer crer que a ética grega de que tratava Platão, e mesmo Aristóteles, inclusive em *Ética a Nicômaco*, tinha uma relação profunda com a ética aristocrática, da Grécia arcaica, ou seja, com essa ética, por assim dizer, primitiva, que guarda em si o início do valor que, de alguma forma, é ela mesma, não apenas a intermediária para o valor, como diz Reale, mas o início já em si do próprio valor. Jaeger (2013, p.31) diz: “O desejo de honra já é tido como conceito meritório pelos gregos dos tempos que se seguiram. Corresponde mais à ambição, tal como a entendemos hoje. Isso não impede, porém, que mesmo na época da democracia deparemos frequentemente com o reconhecimento e a justificação daquele anseio, tanto na política dos Estados como nas relações entre os indivíduos. Nada é tão elucidativo para a compreensão profunda da elegância moral desse pensamento como a descrição do *megalopsykhos*, o homem magnânimo, na *Ética* [a *Nicômaco*] de Aristóteles. O pensamento ético de Platão e Aristóteles baseia-se, em muitos pontos, na ética aristocrática da Grécia arcaica”. Afirma ainda Jaeger (2013, p.32) que “Aristóteles, como os gregos de todos os tempos, tem muitas vezes os olhos postos em Homero e elabora os seus conceitos de acordo com esse modelo. Reserva Aristóteles, complementa o autor, para a altiva *areté* um lugar da velha ética aristocrática. Disso viria, ainda segundo Jaeger (2013, p. 33), o fundamento do ideal de formação dos gregos, as raízes de seu pensamento moral, e resume a questão com a excelente frase: “Entenda-se bem que o eu não é o sujeito físico, mas o mais alto ideal de Homem que o nosso espírito consegue forjar e que todo nobre aspira a realizar em si próprio”. Interessante o ponto, pois, embora na ideia de Jaeger de honra não seja desconsiderada por completo uma visão de intermediação e de ambição pessoal, quer significar também que a pessoalidade tinha intenções suprapessoais, e que na intermediação já havia um início de valor. Ou seja, é forçoso concluir que a honra não deixa de ser aquilo que Reale nos conta, mas também não é apenas aquilo, ainda que a honra não fosse o motivador da ética aristotélica, até nela, e é isso que interessa mais, estava enredado o conceito de valor, e até nesse conceito intermediário, ou pessoal de valor, havia uma ideia de formação, de coletividade, de compartilhamento de valores, o que auxiliará bastante o leitor moderno na compreensão da defesa do sentimento comum e compartilhado como essência onde se guardará o justo, a justiça, a decisão justa.

vegetar; para se diferenciar dos animais, não pode ser apenas sentir. A obra do homem é a da razão e a atividade da alma segundo a razão (REALE, 2019, p. 114).

Essa é a virtude do homem, e é nela que encontrará a felicidade. Pois bem, se é na virtude que reside a felicidade, ela é uma atividade própria da alma, e da alma intelectiva, que é aquela de que o homem é especialmente dotado, pois a vegetativa e a sensitiva lhe são facultadas, mas não lhe são específicas. A virtude humana, a vida excelente, é aquela que intervém na atividade da razão (REALE, 2019, p. 116).

O mundo moral grego tinha na busca intelectual e racional pelo bem a necessidade de lidar com um mundo inacabado e a *phrónesis* pode ser estudada como um critério relevante na busca por justiça.

E isso porque sendo a *phrónesis* a aplicação prática da justiça aos casos concretos, ela é absolutamente capaz de nos mostrar a relevância da moral para a busca do justo, tendo por ferramenta a educação. O julgamento resultante da *phrónesis* deve ser guiado pela experiência e o hábito de quem julga: pela educação, portanto. Afinal, o que o julgador experimentou da vida e dela aprendeu, aplicado recorrentemente à prática, é o resultado da educação moral existente no Estado, com a finalidade do bem comum.

A *phrónesis* tinha por pilar a educação, e a educação moral tinha por consequência o sentimento compartilhado de justo entre os cidadãos. O sentimento comum era obtido pela moral compartilhada e percebido pelos cidadãos da cidade como justo, assegurando à cidade a finalidade virtuosa, a finalidade ética do bem comum, da vida feliz.

DA JUSTIÇA PARA OS ANTIGOS GREGOS À AÇÃO JUSTA ARISTOTÉLICA E SEU GESTO EDUCACIONAL

Antes de entendermos melhor o conceito *phrónesis* em Aristóteles, temos de entender o que é para ele o conceito de justiça. Mais que isso, precisamos entender o conceito de justiça dos antigos gregos. Antes de entrarmos em uma casa, precisamos entrar cuidadosamente na cidade, nos terrenos que envolvem e acolhem a casa. Para a compreensão do que significa justiça para os gregos, é necessário que entendamos a diferença entre *thémis* e *diké*, e sua significação mitológica (BITTAR, 2001, p. 64). Na épica homérica, o termo palpita pela primeira vez, sem exageros, mas aparece, e ora como *diké* ora como *thémis*. Em Homero, *thémis* significará costume, preservação, tradição. E o termo carregava um conteúdo moral, um dever-ser aos que viriam. E *diké* aparece ora como regra, ora como justiça carnal, uma força, quase transgressora (BITTAR, 2001, p. 65). Aos poucos, a partir do século VI a.C., começa a ser vista como algo mais universal, e, a seguir, como uma garantia de justiça (BITTAR, 2001, p. 66).

Há autores como Del Vecchio que fazem leituras parelhas, mas divergem quanto à conceituação. Para esse autor, *diké* significará decisão judicial, enquanto *thémis* será o equivalente a bom conselho. A *diké* aparecerá no ocidente com Anaximandro, como sinônimo de certeza, ordem, harmonia e equilíbrio (BITTAR, 2001, pp. 74- 75). A ordem das coisas será uma realização do justo. Portanto, não uma ordem em sentido moral, mas em sentido cósmico: as coisas se ordenam até mesmo pelos opostos, pelo balanceamento, e assim por diante. Com os pitagóricos, a *diké* passa a ser representada a partir da simetria, da proporção, da justa medida, da igualdade obtida pela harmonização proporcional (BITTAR, 2001, p. 80).

Essa ideia, aliás, suscitará na *Ética a Nicômano*, de Aristóteles⁶, o caráter proporcional de sua justiça distributiva, construída, por exemplo, a partir do tipo geométrico, observando-se a proporcionalidade da participação de cada qual no critério eleito pela Constituição. Como veremos, mesmo nos demais tipos de justiça aristotélicos, a ideia da *phrónesis* serve como fundamento e essência, razão pela qual mesmo a justiça distributiva não é uma mera técnica a

⁶ “A contribuição pitagórica foi aproveitada por Aristóteles, na classificação da justiça em distributiva, corretiva, e comutativa, por Dante Alighieri, ao formular a clássica e famosa definição do direito baseada na *proportio* e, certamente, inspirou Beccaria, no remate de sua obra *Dos delitos e das penas*, quando se refere à proporcionalidade que existe, necessariamente entre delito e pena” (Cretella Junior, *Curso de filosofia do direito*, 2001, p.94).

ser aplicada, mas um conceito que se mede no homem justo (*phrónimos*) capaz de aplicá-la. Tais pontos irão se consolidar, no mundo grego, na aurora da democracia, mais precisamente no governo de Drácon, no século VII. a.C., com o advento das primeiras leis, e com Sólon, entre o final do século VII e o início do século VI. a.C., quando se buscou o ideal encarnado no termo *diké*, que passou a ser o termo a designar justiça para os gregos, também consolidado na literatura hesiódica (BITTAR, 2001, p. 89).

Justiça, nesse momento, passa a ser a realização concreta e palpável da atividade humana. Com as cidades instituídas e bem resolvidas, a justiça passa a ser vista como a maior das virtudes, ou como a virtude capaz de compreender todas as demais virtudes em si (BITTAR, 2001, p. 90). A justiça, pela primeira vez na história grega, alcança a posição de virtude (*areté*). Uma virtude cívica, de caráter social, capaz de resolver a integração entre o cidadão e o Estado, como fundamento da justiça. Bittar (2001, p.90) explicita esse ponto:

Pela primeira vez a justiça alcançou a posição de virtude (*areté*) cívica, notadamente de caráter social, que integrou definitivamente o cidadão à pólis, assim engajado em virtude da assunção de deveres enquanto ser que se relaciona por coordenação com seus iguais e por subordinação com os governantes da cidade, e da aquisição de direitos de participação e decisões políticas.

Essa integração responderá pela possibilidade de que a vontade do cidadão não seja individual, mas coletiva, voltada ao bem comum, com essa finalidade ao julgar, capacitando o homem, por meio da experiência, a se tornar *phrónimos* (portanto, justo), impondo também à sua comunidade a justiça, segundo a *phrónesis*, como tão bem será trabalhado adiante o tema por Aristóteles. Perine (2006, p.126) concebe a tese de forma clara:

A cidade é entendida por Aristóteles como uma ordenação objetiva que possibilita, por sua forma de vida concreta e por suas leis, a realização da melhor forma de vida para os seres humanos, dado que nela já estão ordenados todos aqueles bens que adornam a vida dos cidadãos em suas diferentes atividades e funções.

Platão tratará a justiça como uma virtude, a chamará de *dikaosyne*, ou seja, a virtude-da-justiça, aquela compreendida dentro do campo de estudo da ética, portanto. Em Aristóteles, a utilização do termo justiça terá algumas ambiguidades: chamará o homem justo de *dikos*, estudará a justiça total, a que chama por *dikaion nomimon*, que é aquela aplicável à observância da lei (*nómos*), ao respeito, ao bem de todos (*koinonía*), sendo a justiça, portanto, aplicável à vida política e ao injusto, de formas diversas. Ao que não respeita a igualdade

chamará por *ánisos*; ao que não respeita a lei, por *paránomos*; ao que toma em excesso aquilo que é bom em sentido absoluto e relativo, por *pleonéktes* (BITTAR, 2001, p. 135).

Após analisar a justiça total, política, que tem como alvo o bem comum, Aristóteles se dedica à análise do justo particular, que corresponde apenas a uma parcela da virtude, o que, nesse sentido, é diferente do que ocorre com o justo universal ou total, embora ambos se expressem pelo neutro *tò díkaion* (BITTAR, 2001, p. 140). O justo particular, participando do gênero constituído pelo justo legal, tem como característica a alteridade. No caso do justo total, a comunidade, como um todo, de modo mais abstrato; no caso do justo particular, a alteridade, de modo mais concreto, ou seja, referindo-se a relações singulares, individuais, em que estejam necessariamente em cena um e outro indivíduos, e também se dedica prioritariamente a relações que necessitam de composições menos graves, como a distribuição de méritos e honrarias, ou ainda a reposição de injustiças advindas de diferenças pecuniárias.

A relação necessária entre ambas [a saber, a justiça total e a justiça particular] é que tudo que é desigual (*ánisos*) é ilegal (*paránomon*), mas nem tudo que é ilegal é desigual. O ilegal é o gênero e o desigual, a espécie. De fato, o justo particular é espécie do gênero justo total, pois quem comete um injusto particular não deixa de violar a lei, e, como tal, praticar um injusto no sentido mais genérico. Se aqui se particulariza ainda mais a acepção do termo justiça é porque se procede *per genus differentiam* da mais ampla à mais estreita das significações (BITTAR, 2001, p.141).

Pois bem, o justo particular será dividido em justo distributivo e justo corretivo. O distributivo tem relação com a distribuição de dinheiro, honras, cargos, ou bens passíveis de serem entregues aos governados. O corretivo tem relação com a necessidade das transações entre os indivíduos, se geradora de algum distúrbio se fizer necessária a reparação de algum tipo de igualdade almejada e perdida. Trata-se de uma justiça que produz reparação nas relações entre indivíduos, nas relações bilaterais, portanto. Produz igualdade. O justo corretivo ainda deve ser bipartido para abranger tanto as relações voluntárias (justo comutativo) quanto as relações involuntárias.

Por exemplo, a compra e venda de algo, uma locação, um mútuo, são relações contratuais que se dão de forma voluntária, naturalmente. Por sua vez, há relações advindas de violência, injúria, difamação, furto, homicídio, que, por óbvio, não se dão de forma voluntária, mas involuntária, e acabam sendo também necessárias a que se reponha a igualdade, a que se repare o injusto cometido. O justo distributivo, como já antecipado, tem relação com a distribuição de méritos, cargos, honrarias, e, portanto, a relação ali havida é a

da cidade para com o cidadão, e a injustiça, nesses casos, se origina da própria ação do governante em relação ao governado, ou seja, a distribuição é justa, ou, ao ser injusta, merece adequação, e em ambos os casos, a justiça e a injustiça se dão pelas mãos do governante, da cidade para com o governado, pressupondo-se sempre nesses casos uma subordinação do cidadão para com o governante, sendo o cidadão sempre sujeito passivo da justiça e da injustiça desse modelo distributivo, assim como o governante será sempre o ator ativo da justiça e da injustiça desse modelo.

A justiça se dará ao se dar a dois sujeitos dois objetos justos, ou seja, a cada qual o que lhe é devido, dentro de uma razão de proporcionalidade participativa, evitando-se tanto o excesso na distribuição quanto a falta, de acordo com a igualdade e a desigualdade de méritos entre os sujeitos passivos dessa justiça, atingindo-se assim, portanto, a mediania, o justo meio. Se pessoas iguais recebem diferente, se pessoas diferentes recebem igual, está feita a injustiça na distribuição e, por isso, a necessidade do critério de proporcionalidade (BITTAR, 2001, p. 142).

Lembrando-se sempre, como já mencionamos, que a proporcionalidade está situada no homem justo, e portanto, no *phrónimos* e na *phrónesis*, sendo sempre este homem a medida do justo, bem como esta, a medida de justiça essencial.

Em ambas as possibilidades [de injustiça na distribuição: dar o mesmo a diferentes, ou diferente a iguais], têm-se uma falta e um excesso com relação a cada indivíduo comparado. Entre o mais e o menos, o justo aqui reside no meio (*mésón*) e, destarte, representa o igual (*íson*) (BITTAR, 2001, p. 143).

Portanto, essa igualdade é de natureza geométrica, matemática, e estipulada por relação de subordinação, por relação de coordenação. Na corretiva, o critério é de igualdade aritmética, pois a ideia, nesse caso, não é a de proporcionalidade, mas a de garantir a objetividade de se reestabelecer à pessoa que perdeu seu *status quo ante*, em busca do meio, ou seja, a igualdade novamente, não tem em vista o critério do mérito na distribuição, mas a ideia aritmética de perfeição na divisão, entre o mais e o menos, entre o ganho e a perda, o justo.

A noção de medida, já apontava Bittar (2001, p. 132), que organiza todo o tratado de Aristóteles, não era um tema novo para o século IV a.C., tendo sido estandarte do governo

Sólon, por exemplo. A terminologia do justo meio, do excesso e da falta, além da noção de adequado, ensina Bittar, já haviam sido exploradas pela medicina do século V a.C., que deita raízes na doutrina de Hipócrates. Os princípios do adequado, da justa medida e do equilíbrio, observa Bittar, são as expressões mais flagrantes da cultura helênica, coadunando-se com essa cultura o culto da medida, da proporcionalidade estética, do equilíbrio da forma e da própria harmonia dos opostos, sendo esta última um tema de reflexão de origem pitagórica, incidindo em campos diversos como o político, o médico e o filosófico, naturalmente (2001, p. 132). Pois bem, Aristóteles se valerá desses conceitos como parâmetro para a ação ética.⁷

Aqui se chega a um ponto crucial, o juiz (que, para os gregos, não era um magistrado concursado) é o mediador da aplicação de todo o processo de justiça corretiva, e seu papel de restabelecer a igualdade depende de sua visão de mundo. O que é restabelecer o bom para quem o perdeu, por exemplo, depende necessariamente de que o juiz enxergue o bom e o ruim, a perda e o ganho de forma compartilhada com sua comunidade. Do contrário, ainda que aplique a justiça desprovido de interesses pessoais, o fará sem que aquilo que para ele é o justo para todos os demais, ou seja, cometerá uma injustiça se aplicar uma justiça que somente para si é válida. Daí a necessidade de que o juiz se favoreça, não de seus arbítrios e interesses, mas do convencionado e consubstanciado na legislação da cidade (BITTAR, 2001, p. 147).

Daí a lei, o ensino, a *paideia*, como mostraremos melhor adiante, pois a necessidade de que a legislação seja o norte do juiz é a de que ele se pautem em algo compartilhado. Se a lei for imposta no lugar de ensinada, de nada novamente servirá que na legislação o juiz se pautem. Por essa razão também temos de entender que a *phrónesis* é premissa vital para a aplicação do justo corretivo e, claro, o *phrónimos*. Afinal, se o *phrónimos* é o homem-medida, o juiz é o justo personificado (*dikaion empsykon*) (BITTAR, 2001, p. 148).

⁷ “A célebre doutrina de que a virtude é um estado intermédio entre dois vícios, o do excesso e o do defeito, deriva da analogia médica da saúde considerada como mescla equilibrada ou proporcionada de qualidades físicas contrárias, e que pode ser alterada por excessos de calor ou de frio, secura ou umidade etc.” (Cornford, *Estudos de filosofia antiga: Sócrates, Platão e Aristóteles*, 1969, p.82 apud BITTAR, 2001). Nota do autor: na modernidade ainda encontraremos essas abordagens médicas, em que a loucura é tratada com banhos frios por se entender que é composta por ares quentes que invadem a pessoa transtornada, exemplos desses são abundantes na obra *A história da loucura*, de Foucault.

De qualquer forma, em todos os casos é possível afirmar que o critério aristotélico de justiça se diferencia do critério dos pitagóricos, ou do critério de algumas sociedades antigas em que se relata a justiça como sinônimo de reciprocidade. É importante dizer que a ponderação entre ganhos e perdas, a proporcionalidade entre desigualdades e igualdades, está sempre na busca de um equilíbrio, uma métrica avaliativa, uma análise ponderada, que não se condiciona a uma reciprocidade total. Sócrates dizia que a uma injustiça não se responde com outra (BITTAR, 2001, p. 149) e, portanto, a ideia taliônica, ou a reciprocidade que se encontra em algumas sociedades que a antropologia nos apresenta, está longe de ser o critério de justiça de Aristóteles. A reciprocidade é um critério, mas não o único, há uma reciprocidade proporcional (BITTAR, 2001, p. 149), e é justamente por isso que o critério não é óbvio, nem meramente técnico, nem fácil, e depende do juiz, de sua educação e do quanto sua educação para o justo está baseada no comum a todos. Essa necessidade se torna clara em Aristóteles, sobretudo a partir de seu conceito de *phrónesis* e no de *phrónimos*, quando reconhece que o injusto nem sempre é obtido pelo homem injusto, e vice-versa, há que estabelecer uma recorrência advinda da *experiência*, da *vontade deliberada* e do *desejo intencional, finalístico*, aprendido e, portanto, compartilhado, de se fazer justiça.

Bittar (2001, p. 156) reconhece que a teoria aristotélica deposita na voluntariedade da ação uma importância extrema à justiça. O conceito de escolha deliberada (*proaíresis*) está na base da ação justa aristotélica, e a diferença entre o homem justo e o injusto é a prática da ação intencional, deliberada, com a finalidade de encontrar o bem a todos, o bem comum. Aliás, vale uma ponderação a respeito do que estamos tratando como necessidade de que haja compartilhamento pela educação para que o justo advenha. Aristóteles, ao conceituar a injustiça, afirma que é necessário que se aja contra a vontade do indivíduo, com conhecimento de causa, e com pleno domínio da ação (BITTAR, 2001, p. 158). Pois bem, aqui o autor expõe sua ideia sobre a intenção deliberada de se fazer justiça e/ou injustiça. Mas o que importa, neste momento, é configurar que para Aristóteles uma situação de injustiça somente pode se caracterizar se houver voluntariedade do sofrer a injustiça, ou seja, se aquilo que sofre não for por mim entendido como injustiça será possível dizer que ela não foi feita.

Este raciocínio antecipa o que mais adiante concluiremos, o justo e o injusto não estarão em algo concreto, mas no sentimento comum compartilhado como justo ou como injusto.

Nem sempre que alguém se considera injustiçado será vítima de injustiça, mas sempre que há uma injustiça alguém lesado precisa se sentir injustiçado. Pois bem, se assim é com a injustiça, também o será com a justiça. Para que a justiça e o justo existam há a necessidade de que o sentimento de que uma ação é justa seja compartilhado. Nem sempre alguém que faz uma coisa justa pratica uma ação justa, pois pode ser que a coisa justa tenha sido praticada por medo, por ignorância, por exemplo, e, nesse caso, não estamos diante de uma ação justa ou de uma ação praticada por uma pessoa justa. Esse conceito de justo, como dissemos, está umbilicalmente enfronhado com a ideia de *phrónesis* e a de *phrónimos*, pois, para que alguém seja justo ou seja praticante de uma ação justa, é necessário que tenha na sua ação ou na sua existência a finalidade de justiça. O desejo com finalidade, a deliberação prévia, faz toda a diferença, portanto, para a conceituação do justo e do injusto, a partir da *phrónesis*.

A virtude – e, aqui, deve-se esclarecer que a justiça é uma virtude (*dikaíōne*) – é uma medida entre excesso e defeito, e como disposição orienta a escolha deliberada (*proaíresis*), demandando voluntarismo e consciência de causas e fins da ação. Enfim, o homem justo é aquele que pratica consciente, voluntária e reiteradamente, a partir de sua própria escolha racional atos justos. Não o será, então, aquele que os praticar involuntariamente, inconscientemente ou não reiteradamente (BITTAR, 2001, p. 165).

É isso que diferencia o homem justo daquele que simplesmente obedece às leis sem a compreensão do papel educacional das leis e do seu, como cidadão. O justo é aquele que, compreendendo a finalidade da legislação, a obedecerá de forma reiterada e habitual. Os demais, que assim não fizerem, apenas cometerão atos de justiça.

A PRUDÊNCIA COMO JUSTIÇA MORAL

Nada se assemelha mais ao inumano do que o sobre-humano. A deliberação representa a via humana, ou seja, a mediana, aquela de um homem que não é completamente sábio nem inteiramente ignorante, num mundo que não é nem absolutamente racional, nem absolutamente absurdo, o qual, no entanto, convém ordenar usando as mediações claudicantes que ele nos oferece (AUBENQUE, 2003, p. 188).

Um ponto relevante da questão conceitual da justiça a que Aristóteles se dedicará é a questão da contingência. De forma bastante resumida, é possível dizer que Aristóteles afirma em sua *Ética* que devemos nos dedicar àquilo que é mutável, pois em relação ao que não é mutável nada poderá ser feito. Trata-se de uma questão bastante prática, mas que envolve conceitos que precisarão ser abordados. Bittar (2001, p. 177) lembra que um justo universal, que seja verdadeiramente imutável, é algo que se entre os deuses gregos é difícil encontrarmos, entre os humanos será tarefa impossível. No máximo, poderemos entre humanos falar em um justo menos mutável, ao tratarmos do justo natural, em relação ao justo legal, por exemplo, porém, ainda assim, mesmo o natural decerto será também mutável, pois a forma de enxergarmos será sempre a partir do olhar político (BITTAR, 2001, p. 178), que dependerá do Estado, da cidade e de sua organização, basta pensarmos, para ficarmos apenas em um exemplo, que a escravização, ou a exclusão de direitos àqueles que eram mulheres, crianças, estrangeiros, nos arrepia hoje em razão da nossa organização política, mas era natural antes, em razão da organização política daquela sociedade. O mesmo de nós, decerto, pensarão os que virão, por exemplo, a respeito do encarceramento nas prisões desumanas brasileiras ou da política imigratória cruel praticada por países europeus, que se julgam tão civilizados.

Pode-se definir o justo natural como sendo a parte do justo político que encontra respaldo na natureza não convencional das coisas, que tem força natural, não dependendo do arbítrio do legislador, sendo, por consequência, de caráter universalista (BITTAR, 2001, p.178)

Ou seja, se até mesmo o justo natural se organiza a partir do justo político, se até mesmo o justo de caráter universalista, que não depende do arbítrio do legislador, tem seu caráter mutável, ainda que menos que o justo legal, como já dissemos, mais uma vez teremos de dar razão à importância da análise concreta dos casos de justiça, do olhar do juiz, do exercício habitual, reiterado e educado do *phrónimos*.

E, nesse ponto, é essencial percebermos que ao conceito da justiça passa a ser vital uma visão finalística moral compartilhada a respeito do tema. Não foi Aristóteles o inventor da expressão *phrónesis* e, decerto, bebe de Sócrates a visão unitária da *areté*, virtude, pólis, alma, política, mas foi ele que identificou na *phrónesis* a necessidade de que fosse prática. Sócrates foi o primeiro a diferenciar “vontade” e “apetite”, sendo esse mera fruição de prazeres e aquela, uma escolha racional, ditada por conhecimento interno e dotada de um porquê. E qual seria esse porquê? Justamente a busca pelo bem. Ou seja, a vida, a partir da visão socrática, passa a ter um fim, uma finalidade, um destino. A meta da vida é aquilo que a vontade quer pela sua própria natureza: o bem (JAEGER, 2013, pp. 570-571).

Essas passagens socráticas são identificadas a partir de Platão que, em Górgias, fala em “o fim de todos os atos”, “o fim da vida”, o fim da aventura”, “o fim da *areté*”. No entanto, é inegável que pertença a Sócrates a ideia finalística da vida virtuosa, em razão de passagens semelhantes também serem encontradas em outros discípulos de Sócrates, não apenas em Platão. Sócrates, portanto, iniciará uma visão de mundo, que culminará na *phrónesis* aristotélica, que, definitivamente, não pode ser dissociada da ideia de “cuidado com a alma”, não pode ser dissociada, portanto, da educação e da pólis, ou da educação para a pólis, ou, ainda, para o indivíduo na pólis.

...o conceito decisivo para a história da *paideia* é o conceito socrático do fim da vida. Através dele, a missão de toda a educação é banhada por uma luz nova [...] A verdadeira essência da educação é dar ao Homem condições para alcançar o fim autêntico da sua vida. Identifica-se com a aspiração socrática ao conhecimento do bem, com a *phrónesis*. E essa aspiração não se pode restringir aos poucos anos de uma chamada cultura superior. Só pode alcançar o seu objetivo ao longo de toda a vida do Homem; de outro modo não o alcança. Isso faz mudar o conceito de essência da *paideia* (JAEGER, 2013, p. 572).

Está semeado o solo, mesmo que Jaeger não assim nomeie, para a percepção de que a *phrónesis* se transformará, em Aristóteles, em uma sabedoria aplicada, em uma sabedoria prática. Afinal, uma sabedoria que busca durante toda a vida alcançar o bem só pode ser consistente em sua interação com o outro, e com a comunidade, na sua aplicação prática.

Os latinos, observa Aubenque (2003, p. 154) serão os responsáveis pela tradução da *phrónesis* de Aristóteles por *prudentia*, que Cícero pontua ser uma contração de *providentia*. Aubenque (2003, p. 155) aponta que a prudência é o substituto propriamente humano de uma

Providência que falha. Nesse sentido, ela é tanto habilidade, pois preserva do perigo os humanos, quanto virtude, pois realiza no mundo o Bem que a divindade não pôde. A prudência só é possível e útil em um mundo contingente. Como bem observa Aubenque (2003, p. 173):

A teoria da contingência e da ação reta são apenas o direito e o avesso de uma mesma doutrina: é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem.

Nesse sentido, Marcelo Perine (2006) diz ser essencial o paralelismo entre a doutrina da *phrónesis* e a doutrina aristotélica do tempo, pois o tempo tem relação direta com a contingência, bem como a vida do *phrónimos* só é plena e virtuosa se viver proaireticamente, isto é, em estado habitual de decisão, e em realizar ações belas-e-boas por elas mesmas, isto é, em razão do fim que são elas mesmas, é vida num mundo marcado pelo inacabamento, pela duração e pela mudança, em razão do tempo (PERINE, 2006, p. 38). A vida do *phrónimos*, aponta Perine, não é vida em repouso, como pretendiam alguns socráticos ou pretenderão os estoicos, tampouco, como para estes últimos, uma vida que assimila o homem aos deuses, pois não existe virtude entre os deuses – não precisam dela, já são deuses (PERINE, 2006, pp. 38-39).

Se na tragédia a *phrónesis* é rara, há poucos verbos usuais nos trágicos como *phronein*. Por certo, *phronein*, *phrónesis* são usados no sentido intelectual de inteligência, de saber, ou no sentido afetivo de disposições que podem ser boas ou más. Mas *phronein*, de uma forma geral, é significante do pensamento sadio, do discernimento correto, da reta deliberação cujo acabamento se encontra na palavra ou na ação oportuna (AUBENQUE, 2003, p. 257).

Aubenque (2003, p. 258) ainda aponta que, na mesma época, Demócrito é o primeiro a fazer uma teoria da *phrónesis*, dizendo que do pensamento sadio nascem três frutos: bem deliberar, falar com correção e agir como é preciso. Essa é a tradição na qual veio beber Aristóteles para sua conceituação da *phrónesis*. Interessante ainda pontuar que a sabedoria aristotélica não terá lugar no mundo que virá. Os séculos imediatamente posteriores a rejeitarão, ela dá lugar a uma sabedoria para o mundo humano distinta e independente da sabedoria do mundo divino. Os estoicos, por exemplo, não levarão em conta nada que não seja um mesmo *logos*.

No universo estoico, animado em todas as suas partes por um mesmo *logos*, não havia lugar para duas virtudes intelectuais, mas para uma única, que coincidissem com o *Logos* universal (AUBENQUE, 2003, p. 296).

Nesse ponto, é essencial abrirmos um parêntese para mostrar como Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, trata a prudência como virtude, e não como ciência, e a trata como virtude *dianoética*, mas no interior da *dianoia* ela sequer é a virtude mais elevada. Daí as divisões que faz o autor. Para ele, a parte racional da alma é dividida entre as coisas mutáveis e as imutáveis. As mutáveis são conhecidas por calculativa ou opinativa. A imutável é chamada de científica. O interessante é que a *phrónesis*, que até então, até Platão, se viu ligada à mais alta ciência, aqui não será vista sequer como a mais alta das virtudes. Ela, a *phrónesis*, é a virtude da parte calculativa, mutável, portanto, da alma, prática. E moral, pois busca os bens humanos (AUBENQUE, 2003, p. 25).

O livro VI da *Ética a Nicômaco*, aliás, traz uma deliciosa passagem em que diz que já se viram jovens matemáticos ou geômetras, mas nunca viram jovens sábios. E a causa disso é justamente o fato de que a sabedoria está fundada na experiência, na sabedoria advinda da prática, na sabedoria prática, portanto (*phrónesis*). O conhecimento da sabedoria não está, portanto, como bem diz Perine (2006, p. 19), apenas no universal, mas também no concreto, no singular, na experiência que se adquire apenas com o passar do tempo, que não está na abstração, mas na convicção pessoal, na formação da experiência, e, assim, está impossibilitado seu acesso aos jovens.

Dessa forma, a consciência está reduzida ao bom senso, assim como a inteligência prática, à *phrónesis* (PERINE, 2006, p. 21). O Livro VI da *Ética a Nicômaco*, como hoje se sabe, faz parte de uma série de cursos de Aristóteles sobre a *phrónesis* (PERINE, 2006, p. 21), que estão em *Ética a Eudemo*, livros V-VI, p. 11, e se inserem no contexto do estudo da virtude. Aristóteles, no Livro II da *Ética a Nicômaco*, define a virtude como um estado habitual que dirige a decisão, num justo meio cuja norma é a regra moral.

Restaria ao autor completar o estudo com a *conceituação da phrónesis*. E é disso que tratará, portanto, o livro VI. Como Aristóteles já havia, no Livro I lembrado a doutrina do justo meio, que está em outras obras suas, como *A política*, e o justo meio consiste em agir conforme a reta regra, é necessário que se estude o que viria a ser a reta regra. Daí o conceito

de *phrónesis*. A definição de virtude do livro II necessita da definição de sabedoria nela pressuposta, de que trata o livro VI, a sabedoria completa o estudo aristotélico da virtude moral.

Perine, em sua obra, deixa claro não estar envolto em um estudo do Livro VI, mas da doutrina metafísica do ato e da potência para a definição do ser humano a partir da decisão racional, que é um complexo de intelecto⁸ desejante e desejo refletido, e, para tanto, é inevitável se colocar no centro da questão a escolha. Perine (2006, p. 66) dirá:

A problemática da escolha já estava presente nos físicos pré-socráticos, mas referia-se à escolha da verdade em lugar da opinião, como mostram as famosas duas vias da pesquisa do poema de Parmênides. Com a sofística, o problema da escolha emerge explicitamente no contexto moral [...]. Mas foi Sócrates quem fixou definitivamente a problemática da escolha no campo moral, relacionando-a com o conhecimento, como é magnificamente exposto no Protágoras platônico, que reflete muito fielmente a posição socrática.

A *Ética a Nicômaco* tratará da virtude, a virtude se completará com a visão de Aristóteles sobre a sabedoria prática. E a tudo isso, logo na primeira página da *Ética*, Aristóteles deixa claro buscar um bem. Diz o autor que em *toda arte humana, em todo método, assim como em toda ação e em toda decisão, a busca é por um certo bem*. Para o filósofo, esse bem depende, ao menos em parte, do homem e de sua ação, e deve, portanto, ser um bem humano. E as atividades humanas devem ser um estado que torne o homem bom. Perine (2006, p. 83) completará dizendo:

Logo, a atividade especificamente humana deve ser alguma coisa real, não somente possível, realizada por um ser que chegará à sua perfeição se fizer bem o que lhe cabe fazer.

Ou seja, a virtude e a sabedoria têm de trabalhar, se humanas, para serem humanas, concretas, palpáveis, para melhorar o homem.

⁸ “Decidir racionalmente e agir de maneira virtuosa, para o homem, é um bem, pois é o que lhe permite viver bem entre os homens. Porém, o que verdadeiramente tem valor para o homem não é nem a ação nem a decisão racional, que o definem como homem entre os homens. Justamente pela parte melhor de si mesmo – o intelecto – o homem sabe que a felicidade consiste em participar de uma presença eterna. Exercer e cultivar o intelecto pela contemplação é o verdadeiro e supremo bem para o homem, pois é o que lhe permite ser, ao mesmo tempo, o mais realizado e o mais amado pelos deuses” (PERINE, 2006, p. 72).

E, com isso, além de tornar a sabedoria virtuosa necessariamente prática, ainda a abrigará no seio da comunidade na qual aquele homem está inserido, o que levará necessariamente à importância da cidade para o filósofo como ambiência educacional que fará com que, para além do que possa haver de universal na justiça, sintam aqueles homens, na cidade, algo justo, porque aquele algo, para além do universal ou natural, aquele sentimento de justo é compartilhado entre os homens. Perine (2006, p. 83) se aproximará do que estamos dizendo com o seguinte comentário:

O próprio do homem não é a produção, mas a ação, porque a ação não encontra sua perfeição no produto, mas nela mesma [...]. Mas a ação é especificamente humana, porque o agente, que é a sua origem, não é um animal qualquer, mas um animal de cidade, diferente de todos os outros animais gregários pelo fato de ser razoável, ou seja, pelo fato de discernir, por meio do discurso, o que é útil e o que é prejudicial, o que é justo e o que é injusto, e por ser o único ser vivo que pode sentir o bem e o mal, o que é justo e o que é injusto. Pois bem, para Aristóteles é justamente a comunidade desses sentimentos que produz a família e a cidade.

Aubenque observa acertadamente que Aristóteles não é nem o moralista dos costumes, nem o moralista da contemplação interior. Aristóteles não oporá uma coisa à outra. Não enxerga na contemplação o guia para se alcançar a sabedoria, como faria Platão, por reconhecer a relevância e a existência da prática. Mantém assim tanto a vocação contemplativa quanto a exigência da prática. No entanto, não cessa de buscar uma norma intelectual ou *dianoética* (AUBENQUE, 2003, p. 38): “A prudência representa, desde então, menos uma dissociação entre teoria e prática e a revanche da prática sobre a teoria”.

Tudo isso é uma visão insuficiente. A prática não é uma revanche, mas uma exigência da sabedoria, bem como a contemplação não será recusada. Aubenque, aliás, nota um ponto curioso a esse respeito. Afirma que o tema astral, despojado, no entanto, de seus aspectos místicos, nunca abandonou Aristóteles, ao mostrar a *phrónesis* não é para o estagirita a forma mais elevada de saber. A contemplação tem um lugar reservado, assim, em um outro mundo, que dá enquadramento à prudência (AUBENQUE, 2003, p. 37). E seria uma virtude maior que a própria prudência, tão cara à teoria de Aristóteles sobre a sabedoria.

Ainda que houvesse um rompimento com a ideia de *phrónesis* platônica, o conceito aristotélico não é avesso à contemplação enquanto virtude maior, saber maior, algo tão relevante à teoria platônica. Aubenque (2003, p.128), reforçado por Zeller e Dirlmeier, acresce que Aristóteles não rejeita a tese platônica da contemplação, da relação do divino com

o saber, portanto, mas que diverge – e, nesse caso, da tradição socrática como um todo –, ao não assimilar o conceito de felicidade ao de sabedoria e virtude. Então, nesse sentido, de fato, não pode compartilhar a ideia de que a finalidade da vida feliz (*eudaimonia*) está fincada na sabedoria virtuosa, ou seja, na sabedoria contemplativa e teórica.

É nesse lugar que a exigência da prática se faz, na busca da vida feliz, fora necessariamente da sabedoria contemplativa e teórica. É dessa questão que nascem reflexões como a de Sólon, ao dizer que um homem somente pode dizer se foi feliz até que tenha chegado o último de seus dias, em razão das vicissitudes do acaso (AUBENQUE, 2003, p. 129)⁹. No mais, como já foi dito, há uma nítida visão diferente entre os filósofos acerca da conceituação de *phrónesis*. Aristóteles resgata o conceito de *phrónesis* popular, vulgar, conceito até então negligenciado pelos platônicos (AUBENQUE, 2003, p. 45). Em todo o Livro VI da *Ética a Nicômaco* Aristóteles faz referência a tais usos, e, como bem observa Aubenque, o exemplo utilizado de Anáxagoras e Tales, em oposição a Péricles, como homens *phrónimos*, é curioso, pois deixa evidenciada uma espécie de retratação, em que o uso popular qualificava Péricles como *phrónimos*, mas o uso culto não, pois ele não era um sábio.

...ele insiste tanto sobre o usual, é para melhor sublinhar o que havia de aberrante em anteriormente ter dito, a exemplo dos platônicos, que Anáxagoras era um *phrónimos*, ao passo que o bom senso popular tem toda razão ao reservar tal qualificativo para homens como Péricles, que, se jamais contemplaram a Ideia de Bem, ao menos souberam discernir o que é bom para eles mesmos e para o homem em geral. Através da reabilitação do sentido popular de *phrónimos* opera-se aqui, como já se disse, uma verdadeira reabilitação dos homens de Estado contra Platão, ou ao menos contra um certo platonismo (AUBENQUE, 2003, p. 45).

Ursula Wolf (2013) também observa com precisão que o Livro VI trata das *aretai dianoéticas*, e que a *areté* ética só ocorre com a deliberação, e que a deliberação, por sua vez, é o exercício de uma *areté* dianoética, em suma, a *phrónesis*. Ela bem pondera que a ideia de meio-termo lançada no Livro II claramente não é um conceito aritmético, para que se chegue ao meio-termo é então necessário que se disponha do *phrónimos*. Daí a importância do Livro VI e sua conceituação da *phrónesis*. Ainda assim, no Livro VI, é inegável, os critérios não são didáticos, enlaçados, relacionados, eles são dispostos muitas vezes de forma confusa (WOLF, 2013, p. 144).

⁹ E, nesse caso, o próprio Aristóteles questiona na *Ética a Nicômaco* se o homem, mesmo depois de morto, ainda não seria visitado pelos infortúnios de seus descendentes (AUBENQUE, 2003, p. 130).

Ursula, ao tratar de racionalidade no Livro VI, sustenta que Aristóteles, desde sua *Metafísica*, entende que o homem busca por natureza o saber ou a verdade e, por isso, não possui meramente capacidades racionais para o alcance de outros fins, mas a própria razão, a própria atividade racional, sendo em si uma busca da verdade, é algo desejado, então as partes da alma, tão detalhadamente descritas por ele no Livro VI, não são meramente capacidades, técnicas, mas “posturas diante da aspiração de conhecimento” (WOLF, 2013, p. 148). No exercício da razão, portanto, “se realizam a vida e a aspiração especificamente humanas” (WOLF, 2013, p. 149).

Um ponto relevante, ainda, a ser tratado nos capítulos da *Ética a Nicômaco*, é a *diferença entre habilidade e prudência*. Nesse sentido, cabível a comparação entre o Livro VI da *Ética a Nicômaco* e o capítulo 13 da *Metafísica dos costumes* (AUBENQUE, 2003, p. 313). Para Aristóteles, a *habilidade é indiferente à qualidade moral do fim*. Se o fim é nobre, louvado seja; do contrário, a habilidade ainda está presente em forma de astúcia. Mas a prudência não. Ela tem de discernir o que é bom para viver, os meios próprios para alcançar a felicidade. *A prudência sem moral não existe*. Nesse sentido, *a prudência é uma habilidade virtuosa, é a habilidade do virtuoso* (AUBENQUE, 2003, p. 314). *Não há, para Aristóteles, felicidade sem virtude, e a virtude é central para distinguir a verdadeira felicidade dos apetites e prazeres*. E Aubenque (2003, p. 103) sentencia: não há prudência sem virtude moral, tampouco há virtude moral efetiva sem prudência.

...há conexão entre a prudência e a virtude moral: a prudência é mediadora entre a virtude natural e a virtude moral, mas a virtude moral é, por sua vez, mediadora entre a habilidade e a prudência. Encontramos por esse novo viés a verdade segundo a qual não há virtude moral sem prudência, nem prudência sem virtude moral.

A virtude da parte intelectual da alma, a parte especificamente humana, consiste no *domínio dos prazeres e paixões*, consiste na adequação ao bom e ao melhor, consiste, portanto, em uma virtude ética. E, por assim dizer intelectual, em uma virtude *dianoética*, que Giovanni Reale (2019, p.117) traduzirá como virtude racional, aquela que estará acima das éticas, na parte mais elevada da alma.

O mesmo autor seguirá dizendo que, para Aristóteles, essas virtudes éticas, moderando paixões e prazeres, em busca do bom, derivam do hábito (*habitus*), pois não basta ser bom e justo uma só vez, mas de forma constante, de forma estável. Mas se as virtudes éticas são

racionais, devem ser habituais, e é necessário que se conheça sua natureza. Para Aristóteles, qual seria a natureza comum das virtudes éticas? O meio-termo, a justa medida, a justa proporção entre o excesso e a falta.

Em qualquer coisa, seja ela homogênea ou divisível, é possível distinguir o mais, o menos e o igual, tanto em relação à própria coisa quanto em relação a nós mesmos; o igual é um meio-termo entre o excesso e a escassez. Assim, chamo de posição intermediária em relação a uma coisa aquela que dista na mesma medida de cada um dos extremos, e ela é a única e idêntica em todas as coisas; chamo de posição intermediária em relação a nós aquilo que não excede nem falta, esta, no entanto, não é única nem igual para todos (REALE, 2019, p.118).

Passa longe de ser essa medida intermediária o que a modernidade toma por mediocridade, lembra Reale (2019, p. 118), a justa medida está acima dos extremos, além deles, é o lugar mais elevado em relação ao bem e à perfeição. Reale também lembra que essa posição aristotélica do mediano tem origem nas raízes da sabedoria grega, típica dos poetas gnômicos e dos Sete Sábios (REALE, 2019, p. 119), que apontava o meio como regra suprema do agir moral, chama o autor a justa medida de “chave paradigmática do modo de sentir helênico” (2019, p. 119), e também essa visão de mundo recupera a lição pitagórica que entendia o limite (*péras*) como conceito relevante.

Lembra ainda que o conceito de justa medida esteve presente, inclusive nos últimos escritos de Platão. No entanto, não há como negar que o estagirita levou o conceito às últimas consequências em sua teoria e fez dele, talvez como nenhum outro, uma síntese inigualável. A alma racional, para Aristóteles, onde se desenvolvem as virtudes *dianoéticas*, são divididas em duas partes ou funções, uma que lida com as coisas contingentes, ou seja, as coisas variáveis, e a outra que lida com as coisas imutáveis, como já dissemos. Naturalmente, às coisas imutáveis o homem não pode dedicar mais do que a análise e a contemplação. É, portanto, na contingência, no mutável, no que é variável, que a alma se fará humana e se dedicará a buscar o bom e o justo, objetos deste trabalho.

Na dedicação às coisas mutáveis é que se localizará a atuação da razão prática humana, daquilo a que se chamará por *phrónesis*, ou sabedoria prática, prudência, como fazia Pierre Aubenque (2003), ou sensatez, como preferia Giovanni Reale (2019). É no seio dessa habilidade humana, sua razão prática, que conhecidos conceitos aristotélicos de justiça, como a proporcionalidade e a equidade, são cunhados.

Mas nos dedicamos nesta dissertação especificamente à *phrónesis* por entender que seu procedimento de deliberação e decisão está intimamente ligado a certa subjetividade do indivíduo, algo pelo qual também passa, sem dúvida alguma, a modernidade, ao enxergar, geralmente de forma temerária, que a justiça e as decisões dela decorrentes estão insertas (e incertas) na subjetividade de quem delibera – no caso do Judiciário, o juiz. Por esse motivo, o estudo da *phrónesis* se faz de interesse, seja por si só, mas também como inspiração à eterna busca humana da justiça, por meio da busca do que seria uma *decisão justa*.

A *phrónesis*, segundo Reale (2019, p. 121), é a deliberação capaz de apontar os meios capazes de atingir os fins verdadeiros. Ou seja, a *phrónesis* se dedica aos meios, mas não elenca os fins. E caberá a pergunta: mas o que seriam então os fins verdadeiros? E a resposta será encontrada na virtude, o fim verdadeiro é aquele que é virtuoso.

Aristóteles aliás, elabora a questão de tal maneira que entende ser impossível ser virtuoso sem a *phrónesis*, e impossível, por outro lado, haver a *phrónesis* sem a virtude ética. Também, nesse sentido, é relevante dizermos que se a *phrónesis*, a prudência ou a sabedoria prática, nesta dissertação tratadas como sinônimos, sem dúvida, está vinculada aos meios, é determinada pela escolha (*proaíresis*). É pela escolha que é facultada a adequada deliberação. A diferença entre escolha e deliberação é que a escolha é uma vontade, um apetite, um desejo, e a deliberação é a utilização desses meios para se atingir determinados fins. A vontade, portanto, diz respeito aos fins, e a deliberação diz respeito aos meios. A vontade, por assim dizer, se relaciona com os fins, e o fim virtuoso, como já se disse, é o bem supremo, a felicidade. Giovanni Reale (2019, p. 126) dirá com precisão:

E o que é a volição do fim? Das duas, uma: ou é uma tendência infalível para o bem, para aquilo que é verdadeiramente o bem, ou é uma tendência para aquilo que nos parece o bem. No primeiro caso, é evidente que a escolha incorreta jamais será voluntária, mas, como dizia Sócrates, será uma espécie de ignorância, um erro, um equívoco. No segundo caso, seria preciso concluir que “aquilo que se deseja não é desejado por natureza, mas é desejado segundo o que parece bom a cada um. Como, para uns, uma coisa parece boa, enquanto para outros, outra coisa parece boa, se assim fosse, o desejado poderiam ser coisas contrárias”: isso significaria que ninguém seria considerado bom ou mau; ou, o que dá no mesmo, todos seriam bons, porque todos fariam o que lhes *parece bem*.

Aubenque (2003) também mostra que, de forma contrária a Platão, Aristóteles coloca a vontade, a escolha, no humano. Para Platão, a moralidade tinha em si uma parte natural.

Aristóteles contabiliza essa parte como acaso. Aristóteles prefere uma doutrina que põe na conta de potências obscuras o que seria demasiado injusto imputar à humanidade (AUBENQUE, 2003, pp-209-210). E, mais do que de natureza, a virtude é, para Aristóteles, questão de hábito: “somos o que escolhemos fazer a cada instante”. Daí, pelo hábito, a relevância da educação. Afinal, o homem virtuoso é, para o estagirita, aquele que encontra seu prazer nos atos virtuosos. Aubenque (2003, p. 211) ainda dirá que “talvez a ética de Aristóteles seja a única ética grega para a qual não havia bons nem maus absolutamente, mas somente homens a caminho do bem – proficientes – ou a caminho do mal”.

Desse ponto de vista, a escolha se opõe à vontade, no sentido de querermos o bem, mas escolhermos o melhor, ou seja, não o absolutamente bom, mas o melhor possível. É o que Aristóteles exprime claramente ao dizer que a vontade pode tomar por objeto coisas que se sabe serem impossíveis, enquanto a escolha, guiada pela intenção do melhor, não pode se voltar para o impossível (AUBENQUE, 2003, p. 213).

Aristóteles (p. 127) apostará na possibilidade do homem capaz de ser virtuoso pelo hábito:

...talvez o homem virtuoso seja diferente dos outros sobretudo porque é capaz de distinguir a verdade em cada coisa, sendo ele mesmo norma e medida das coisas. Na maioria dos homens, porém, o engano vem do prazer, que parece bom, mas na verdade não o é. Por isso eles escolhem o agradável como um bem e evitam o doloroso como um mal.

Para Aristóteles, portanto, o próprio homem seria a norma e a medida das coisas, a capacidade seria do homem (*phrónimos*) discernir a verdade, refugiando-se na razão, na virtude, evitando de se deixar levar pelo engano das paixões, da desmedida, do agradável, da dor, das sensações, enfim, daquilo que não é virtuoso. Não haveria, assim, um homem mais capacitado que outro, mas um homem mais capaz pelo hábito de se apegar à vida virtuosa, em fuga às paixões.

A questão, no entanto, que para Aristóteles parece clara, merece questionamento: sim, mas e o que seria a virtude? Ou a questão da forma, como Reale (2019, p.127) formula: “qual a raiz de tudo isso”? Aristóteles não dará essa resposta, não contará a resposta, e talvez isso não tenha sido respondido porque ele não precisava responder, ou seja, porque essa resposta estava pressuposta nos valores comuns compartilhados entre aqueles que eram cidadãos, e, portanto, não cabia responder o que era, na prática, aquilo que todos sabiam, que todos

aprendiam e compartilhavam. De qualquer forma, Aristóteles não explorou esse ponto em sua obra. Nem na *Ética a Nicômano*, em especial, em seu capítulo VI, onde se deduzem os pontos vitais dos conceitos aplicados de *phrónesis*, nem em nenhuma de suas outras obras conhecidas.

Giovanni Reale (2019, p.127) comenta, com os olhos da modernidade, que Aristóteles parece nos deixar em círculos

Se é assim, contudo, estamos andando em círculos: para me tornar e ser bom, devo desejar os fins bons, mas só serei capaz de reconhecê-los se eu for bom.

Reale, com razão, afirma que nem Aristóteles nem algum grego seria capaz de investigar verdadeiramente a natureza da vontade e do livre-arbítrio, essa especulação só viria mais tarde, com a conceituação de livre-arbítrio por parte do cristianismo. Não se pode reconhecer a crítica de Reale como inteiramente correta, pois, como anunciado, é de se verificar que quando Aristóteles afirma, e isso mesmo Reale reconhece, de forma inédita, que ser bom ou mau é algo que depende de nós – ou, melhor dizendo, é algo que está dentro de nós –, ele provavelmente não deixa a natureza da virtude sem análise aprofundada, mas pressupõe que estão dados os elementos necessários para tal conclusão, quando afirma que estão a medida e a norma na própria pessoa, pois a formação educacional da pessoa era a formação educacional da cidade, e de alguma forma era, entre aqueles que se podia chamar de cidadãos, algo comum e compartilhado. Por isso, o reconhecimento de Reale de que Aristóteles foi o primeiro a reconhecer que o bom e o mau estão dentro de nós é, em si, o reconhecimento do que provavelmente seria para o estagirita o bom e o mau. Quando Aristóteles (p.127) ainda afirma:

Devemos dizer que o objeto da vontade no sentido absoluto e verdadeiro é o bem, mas, para cada um de nós em particular, o objeto da vontade é aquilo que parece bem; para quem é virtuoso, o que é verdadeiramente bom; para quem é vicioso, qualquer coisa; assim como, no caso dos corpos, as coisas verdadeiramente saudáveis o são para os corpos bem-dispostos, enquanto para os enfermos, ao contrário, outras coisas é que são saudáveis; o mesmo vale em relação às coisas amargas, doces, quentes pesadas e assim por diante. Quem é virtuoso avalia corretamente todas as coisas, e em cada uma delas a verdade lhe aparece. Na realidade, para cada disposição de caráter, são belas e agradáveis as coisas que a ela se adaptam.

Mesmo nessa passagem, que, aparentemente, quer dizer que há indivíduos diversos e posturas e condutas diversas entre os indivíduos, vale lembrar que não se está aqui a defender

a ideia de que os indivíduos agiam em igualdade em razão de sua formação educacional. O que se chama de comum e compartilhado é o conhecimento de como proceder, do que deve ser o adequado, e, como se verá, isso se deverá em grande parte às próprias leis, que, ao invadirem não apenas o campo da cidade, mas também o privado, eram ensinamentos regulares de como agir moralmente. Reale (2019, p.120) também lembrará disso ao afirmar:

Num primeiro sentido, a justiça é o respeito à lei do Estado; e como lei do Estado (do Estado grego) abarca toda a área da vida moral, a justiça, nesse sentido, compreende de certo modo toda a virtude.

Conhecer as leis, portanto, era conhecer a virtude do Estado grego, ou de um Estado grego específico. Obviamente isso não significa que todos os habitantes da cidade serão considerados cidadãos, e menos ainda que todos aqueles considerados cidadãos agirão da mesma maneira. A questão é que quando a virtude é aferível, mesmo um vicioso a pode reconhecer, e será capaz, provavelmente, de reconhecer um sentimento comum e compartilhado, mesmo ele, de justo, de justiça, de decisão justa.

A *phrónesis* é a habilidade do virtuoso, dirá Aubenque (2003, p. 101), mas ser virtuoso não é apenas agir como é preciso, mas com quem, quando e onde. A virtude não pode ser definida sem seu objeto (AUBENQUE, 2003, p. 108). Se o mundo fosse outro, outra seria essa ação virtuosa.

“A virtude torna reto o fim e a *phrónesis* torna retos os meios” (1144 a6-9) [...] “a diferença está em que o virtuoso faz as coisas intencionalmente, isto é, propondo-se por fim as coisas mesmas que faz (1144 a13-20). A intenção (*proiarsis*) é retificada pela virtude, e o que se refere aos meios para a realização da ação remete a uma faculdade que se chama habilidade” (PERINE, 2006, p. 33) [...] “Aristóteles diz que a maioria das pessoas, em vez de realizar o que é virtuoso, prefere refugiar-se na definição teórica da virtude, imaginando que isso significa filosofar e estar no caminho da virtude. [...] No campo da filosofia das coisas humanas que, para Aristóteles, inclui a ética e a política (1181 a11-15), o trabalho teórico é estéril, como diziam os medievais, a *ethica docens* não se completa em *ethica utens*” (PERINE, 2006, p. 45).

Bittar (2001, pp.131-132) também trará importante ponto a respeito da diferença para a prudência entre técnica e habilidade:

Mas a noção de justo meio, de proporção entre extremos, de medida medianeira, não se revela bem compreendida por uma mera interpretação algébrica do ponto de localização da virtude (não será sempre uma quantidade fixa, nem esquadro

matemático), mas da situação desta em meio a dois outros extremos equidistantes com relação à posição mediana, um primeiro por excesso, um segundo por defeito, de acordo com a ação do indivíduo. A dificuldade de mensuração do “justo meio” reside na adaptação da abstração concebida como “justo meio” à esfera individual e específica de cada qual; a relatividade deste com relação à esfera do indivíduo, que, além de complexa, tende, com maior facilidade, a estancar-se num dos extremos até que seja alcançado o ponto justo e adequado de equilíbrio da conduta ética própria para aquele indivíduo em particular. É deste exercício, no hábito reiterado da avaliação virtuosa, que nasce a capacidade individual de bem avaliar os meios proporcionais para o alcance dos fins legítimos e bons, e, com isso, a capacidade de adquirir sabedoria prática, a saber, a *phrónesis*. Com isto, só se tem a sublinhar a impossibilidade de se forjar uma técnica de obtenção da virtude, pois esta é uma aquisição que se perfaz por meio da educação ética, do cultivo da razão deliberativa ou calculadora, do hábito constante no campo da ética, da ação contínua de busca da virtude, enquanto excelência da ação humana. Eis a reta razão em atuação na esfera das ações humanas, a perfeição de caráter é, pois, um bem a ser adquirido com a reiteração da ação virtuosa. Eis aqui, de novo, a importância da paideia. De fato, esta fortalece os estímulos para que o homem possa agir retamente, partindo-se da ideia de que fornece os instrumentos e os parâmetros para que se possam valorar o justo e o injusto, o excesso e o defeito, o certo e o errado, em cada situação. Neste sentido, toda pretensão de reforma da pólis está condicionada à existência de uma paideia pública; é, pois, sobre uma política estrutural que se deve fundar toda e qualquer teoria que se descola para o campo da ação humana.

A sociedade de Platão, embora desequilibrada, tudo a ela parece ser possível para a ação humana fundada na ciência. Na idade helenística, a impotência política da Grécia favorecerá uma cosmologia do destino e uma religião da Providência, onde a impossibilidade de transformar o mundo será transmutada em adesão quase mística à sua racionalidade oculta (AUBENQUE, 2003, p. 183) e Nietzsche, ao dizer que o estoicismo é a transfiguração moral do escravo em *wille zur macht ed Kroner* (p.247). O mundo em que está Aristóteles não é nem totalmente racional, nem totalmente irracional, está a meio caminho um do outro. E o mesmo mundo, de certa forma, é o que estamos na modernidade, entre cientistas e religiosos. E, entre ambos, a impotência verificável de todos eles, que têm de explicar o mundo de forma plenamente confiável. A deliberação, exigência da *phrónesis*, da prudência, adere muito bem a essa ambiguidade, a meio caminho entre a ciência e a adivinhação incerta (EN VI 9,1142^A 34-B 6) – a boa deliberação não é ciência (pois não se delibera sobre o que se sabe), nem adivinhação imediata (pois a deliberação é calculativa e procede lentamente). A deliberação é um saber, pois, aproximativo, como o é seu objeto. Ela trata do que é possível (AUBENQUE, 2003, p. 184).

Interessante ponto é o de que muitas vezes há um meio apenas para atingirmos determinado fim. Nesse caso, trata-se de uma questão de ciência, de saber. A deliberação não é outra coisa senão a medida de nossa ignorância, mas quando a solução não é única, nem os meios, nem os fins, neste exato momento é que nasce a deliberação mais humana, a que trata

de prever avaliando, trata de opinião, e não de ciência. Daí a necessidade de *experiência* (AUBENQUE, 2003, p. 179). Mesmo que a tradição tenha optado por examinar a moral de Aristóteles num sentido intelectualista, o mais original dele se encontra no valor da intuição (AUBENQUE, 2003, p. 227), tão estranha à Platão e à tradição, havendo uma dissonância possível entre fins e meios e uma deliberação consistente na escolha, o que dá luz ao homem, sua hesitação (Chan diferencia robô de homem pela hesitação – morte e alteridade) e sua capacidade de ser estável pela experiência e pela educação comum¹⁰.

A política, para Aristóteles será um equilíbrio entre a ciência e a familiaridade com os negócios (AUBENQUE, 2003, p. 97). E o equilíbrio é assegurado pela experiência. Aubenque (2003, p. 98) afirmará que a experiência já é conhecimento, ela supõe a soma do particular e está, pois, na rota do universal. É diferente do que chamaria Aristóteles de empiria, pois esta seria uma ação sem princípios e sem perspectivas, que morre e renasce ao sabor das circunstâncias. E aqui é empregada em sentido totalmente diverso do empirismo dos modernos. É um saber, mesmo que não se transmita, pois é um saber de cada um, da experiência vivida e própria de cada pessoa (AUBENQUE, 2003, p. 99).

Em *Antígona*, na história de Creonte, há algumas passagens curiosas que nos servem. O coro, em diversos momentos, dirá: “a prudência é de longe a primeira condição da felicidade. Nunca se deve cometer impiedade contra os deuses. Os orgulhosos veem suas grandes palavras pagas pelos grandes golpes da sorte, e é apenas com os anos que aprendem a prudência”. Aubenque, que é quem nos expõe esse fato, acrescentará que tudo o que se aprende senão com a idade e a experiência, a tragédia já chamava à época de *phrónein* (AUBENQUE, 2003, pp. 260-261).

Perine (2006, p. 41) questiona como seria possível a *phrónesis* ter em si algo irracional, ao que ele responde ser o desejo responsável por essa parte, sem o desejo, que é uma parte não racional, não haverá a decisão. Desejo é causa eficiente e não final da ação.

¹⁰ “Não é difícil saber que é preciso ser corajoso, nem decidir que o que foi reconhecido como corajoso deve ser cumprido. Mas onde está a coragem *hic et nunc*? É na bravata ou no sangue-frio? Na aventura ou na abstenção? No combate sem esperança ou na fuga que garante o futuro? É infinita a distância entre os princípios demasiado gerais e a variedade inacessível ao pensamento racional” (AUBENQUE, 2003, pp. 227-228).

Nesse sentido se estará unindo na *phrónesis* também a experiência, que não é irracional, pois é a somatória do que se vivenciou, é conhecimento, uma memória de casos semelhantes concretos e particulares, mas é também certa captação do universal implícita na vivência. O desejo assim se torna um desejo refletido, diz Perine (2006, p.42), racionalizando o universal e o conhecimento empírico da experiência: “A *phrónesis* capta o particular à luz do universal”.

Há ainda um ponto, como transmitir a experiência, dada sua relevância para a *phrónesis*. A experiência não é objeto de ciência, para Aristóteles, pois está a meio caminho entre a sensação e a ciência. Mas isso não quer dizer que não possa ser ensinada e aprendida. Daí a relevância das leis, observa Perine (2006, p.48), por elas é que a experiência poderá ser ensinada. A educação não é do homem, mas da cidade e para a cidade, daí o fato de que as leis têm em uma cultura um caráter educador fundante.

Diz Bittar (2001, p.19) que o ponto de partida de qualquer debate é Sócrates, pois foi ele quem deslocou a discussão para o campo ético. A passagem da filosofia antiga do período cosmológico, que já não especulava sobre a natureza, mas sobre as questões da cidade-estado, se deu a partir dessa guinada socrática. Daí, foi um passo para que as questões de justiça, que aqui particularmente nos interessam, passassem a ser também uma discussão sobre as leis, pois estas regiam as cidades-estado (BITTAR, 2001, p. 24). As primeiras leis foram obtidas no governo de Drácon (VII AC), mas com Sólon, entre o final do século VII e início do século VI a.C., quando se buscou a realização do ideal personificado na *diké*, consagrado na literatura hesiódica como símbolo de justiça (BITTAR, 2001, p. 89). E, nesse sentido, da relevância socrática, nos dirá o autor:

Sócrates, o mestre de Platão, demonstrou ser o Direito instrumento humano de coesão social, dotado de um fim bem definido, o Bem comum, objetivo comum a todos, consistente no desenvolvimento integral de todas as potencialidades humanas, alcançável por meio do cultivo das virtudes (BITTAR, 2001, p. 96).

E nos completarão os ensinamentos de De Cicco (1991):

[...] temos em Sócrates o exemplo clássico do conflito entre a ordem objetiva e legal, por ele considerada como expressão da justiça, e o seu sentimento subjetivo de que estava sendo injustiçado ao ser condenado à morte.

Sônia Malta (2016) bem observa que da leitura aristotélica de Marcelo Perine¹¹ é possível deduzir que a operacionalidade da *phrónesis* se dá em três níveis: inicialmente, a verificação de que o homem é um composto de desejo razoável e de razão desejanter. Nesse sentido, o corpo não seria um obstáculo, mas um instrumento para a razão. Não se busca a razão senão pelo desejo que habita o corpo, mas um corpo adestrado pela moral (MALTA, p. 69). Aubenque (2003, pp.23-24) já reconhecia isso ao dizer que a *phrónesis* habita apenas os homens ordenados para a busca de bens humanos:

¹¹ “Aristóteles mostra que na ação moral há três elementos determinantes: a sensação, o intelecto e o desejo. Contudo, a sensação não é princípio, e o intelecto sozinho não move à ação. O princípio ou causa da ação é a decisão (*proiáresis*), que inclui desejo de um fim e cálculo de meios para alcançá-lo. Dito de outro modo, o princípio ou causa de decisão é obra de um intelecto desejanter unido a um desejo refletido, e essa complexidade é, justamente, o homem. Se a decisão do homem deve ser boa, isto é, presidida pela virtude, é preciso que o cálculo seja verdadeiro e que o desejo seja reto, de modo a coincidirem no mesmo objeto. Sendo a verdade a obra da alma racional, ela o será também da parte calculadora, estabelecendo com a retidão do desejo uma verdadeira homologia quando pensamento e desejo têm os mesmos objetos, isto é, as (boas) ações: a verdade [do intelecto prático] sendo homóloga à retidão do desejo. Justifica-se, assim, a definição geral de virtude intelectual: ela será um estado habitual segundo o qual a alma racional realiza a sua obra, que consiste em dizer a verdade [...]. A virtude é um estado habitual em conformidade com a reta regra. Mas é preciso dar um passo a mais, pois a virtude não é só o que é conforme com a reta regra, mas o que está unido à reta regra. Ora, para Aristóteles, isso é *phrónesis*. As virtudes não são regras, como queria Sócrates ao fazer de todas elas conhecimento, mas estão unidas a uma regra que, na realidade, é o sábio ou o virtuoso. O segundo corolário afirma que não se pode ser genuinamente bom sem *phrónesis*, nem sábio sem a virtude moral. Isso prova que, embora as virtudes naturais possam existir separadamente umas das outras, as virtudes morais não podem, pois enquanto estiver presente a *phrónesis*, todas estarão presentes”. [...] a decisão (*proiáresis*) não será reta sem o concurso de *phrónesis* e da virtude, pois a virtude nos leva a realizar o fim e a *phrónesis* nos faz realizar os meios para o fim. [...] Que é, pois, a decisão racional para Aristóteles? Para dizer de maneira simples e direta, a decisão racional é o homem. Isso significa que o homem se define pela decisão racional. [...] Paul Ricoeur chamou de “primeira fenomenologia da vontade” a ser escrita no Ocidente, a saber, o livro III da *Ética a Nicômaco*. Ao concluir o estudo sobre a decisão racional, Aristóteles diz que o objeto da deliberação e o da decisão coincidem, pois o objeto da decisão é o que se julgou dever fazer no processo de deliberação. Tal processo, que é a busca de como agir, cessa no momento em que o homem remete a si próprio o princípio da ação, e o remete àquela parte de si próprio que comanda, isto é, o intelecto, pois é esta que decide. Ora, como a deliberação só pode se dar sobre os meios nas coisas que são objeto da ação, e como as ações são feitas pelo desejo de um fim, então a decisão racional pode ser definida como ‘um desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder’. Essa definição está em sintonia com a definição positiva do homem formulada por Aristóteles pouco antes, a saber: ‘o homem é o princípio das suas ações’. A decisão racional, portanto, é obra do intelecto, porém posto em movimento e animado pelo desejo do fim. O intelecto aqui é, pois, o intelecto prático, isto é, o intelecto penetrado pelo desejo. Propriamente falando, a decisão não é um ato distinto do desejo que aspira a algum fim e do pensamento que o julga, mas é [como dirá Gauthier] ‘o ponto de junção ou fusão do desejo que é aspiração e do pensamento que é o julgamento’. [...] Portanto, toda decisão racional impõe necessariamente uma passagem da potência ao ato. É nesse ponto que a ética se enxerta na metafísica, e esse cruzamento é decisivo para a compreensão da antropologia de Aristóteles, porque é na sua metafísica que se encontra a chave da sua antropologia. A decisão racional é o ponto de junção entre a faculdade do discernimento, que inclui a imaginação, a sensação e o intelecto, e a faculdade apetitiva, que inclui o querer, a paixão e o desejo. Todo o problema da antropologia de Aristóteles se resume no problema das relações da parte pensante do homem com o apetite. A decisão racional, ao estabelecer o equilíbrio ou a justa medida entre as partes da alma, cria as condições para que o homem seja exatamente aquilo que o define como homem, a saber, o fato de ser o princípio das suas ações. Ser o princípio de suas ações significa fazer passar da potência ao ato o objeto da faculdade apetitiva e o objeto da faculdade do discernimento [...]. As potências racionais, enquanto princípios de mudança que dependem da alma racional, são potências adquiridas pelo hábito, pelo ensinamento e com raciocínio. Ora, o próprio homem não é produzir, mas agir, ou seja, ser o princípio das ações cujo fim não está fora da ação, mas é imanente à própria ação” (PERINE, 2006, p. 23-69).

Enquanto a sabedoria é apresentada, em outro lugar, como uma forma de saber que ultrapassa a condição humana, a *phrónesis*, graças ao seu caráter humano, demasiado humano, agora desce ao primeiro nível.

A segunda característica observada por Perine é a *eudaimonia*, como um dever, de ser feliz na realização do fim moral para o qual existe e por meio do exercício da razão. E, por fim, a excelência como um estado habitual de decisão consistente no justo meio relativo a nós, que tem como norma a regra moral.

O apanhado de Perine aproximará a *phrónesis* de uma espécie de discernimento do correto e do conveniente, para se achar a ação oportuna. É disso que estamos falando quando chegamos ao conceito de sabedoria prática. Ainda a esse respeito, curiosa a observação de que a sabedoria prática mora exatamente na subjetividade, no íntimo, no particular do sujeito que decide, sem esse íntimo, sem o desejo moral, a subjetividade educada pela finalidade moral, pelo hábito, pela experiência, a razão será nada, será conhecimento desumano, que serve para se aproximar dos deuses, na visão platônica, mas não serve para lidar com os vivos, nem para decidir sobre eles. Verginières (1998, p.122) trará um ponto relevante a esse respeito ao tratar da impulsividade, ou seja, da ausência desse discernimento.

A impulsividade não é definida como ausência de raciocínio, e sim como raciocínio apressado, que chega muito depressa à conclusão. O impulsivo crê ter reconhecido o que a razão deseja [...]. O impulsivo perde o momento da particularidade, não leva em conta nem o grau de injustiça (a qual, afinal, pode ser imaginária), nem a adaptação da sanção ao delito. Parte, pois, da boa regra geral, mas falta-lhe discernimento na maneira de aplicá-la. Ele “silogiza”, escuta o *logos*, mas o faz distorcidamente. Não se pode, pois, falar a respeito dele na ausência total de inteligência prática, mas, antes, de mau uso desta última.

A subjetividade, o particular, o lugar íntimo que apavora a modernidade com sua sede de racionalidade, em receio à arbitrariedade do ato decisório, é, portanto, a essência da *phrónesis*. Por isso, observar os gregos é um ato de aprendizado se conseguirmos entender seus conceitos dentro de uma visão contextual profunda. Se apenas lhes emprestarmos os conceitos como se os buscássemos de uma prateleira de supermercado, os violaremos, os gregos e sua história, bem como seus conceitos, pois serão transformados em outra coisa, sem suas razões de origem, sem seu fundo contextual.

Marcelo Perine (2006), estudando a antropologia de Aristóteles, refere-se à famosa divisão das partes da alma elaborada por esse autor. Uma das partes seria dotada de *logos* e a

outra não. Na parte com *logos*, há uma porção que permite contemplar e a outra se relaciona com a contingência. A primeira é a parte científica; a segunda, a parte calculadora. Na alma humana, continua Perine sobre Aristóteles (PERINE, 2006, p. 84), existem três realidades determinantes para a ação, entendidas como realidades determinantes para a verdade, a sensação, o intelecto e o desejo. Dessas três, a primeira é comum ao homem e aos animais, e evidentemente, por essa razão, não pode ser o princípio da ação humana. Restando o intelecto e o desejo, e tendo por base que a ação humana brota de uma decisão, e que o princípio da decisão é sempre o desejo e o cálculo, e dado que o pensamento não move nada, mas é vital para determinar os meios para que sejam alcançados os fins desejados, parece claro que a decisão será o resultado da união do intelecto com o desejo. Perine (2006, p. 84) aponta:

Por conseguinte, surge uma nova definição do homem, com a qual Aristóteles conclui seu raciocínio: “A decisão é o intelecto desejante ou desejo pensado, e esse princípio complexo é o homem”.

Sendo o homem princípio de suas ações, para Aristóteles, a decisão razoável é a união do intelecto com o desejo, e o problema da ação virtuosa está em relacionar de forma adequada e correta as duas partes da alma. Dito de outra forma, o problema está resumido ao hábito de evitar o mais e o menos e de encontrar o justo meio na parte da alma em que o excesso e a falta são possíveis (PERINE, 2006, p. 85). A virtude não está em nós por natureza, diz Perine sobre a visão aristotélica, e por isso o hábito se torna vital para a empreitada da ação virtuosa. O hábito, segue Perine, se adquire pelo treinamento, ou seja, pela educação. E a essência dessa busca, ser razoável, ser justa, dá-se, sentencia o autor, em razão de ser a justiça o fundamento da cidade, da coletividade, da civilidade.

Para agir bem, ou seja, para ser virtuoso, o homem não necessita da ciência, como queria Sócrates, porque a ciência tem a ver com o universal e a ação tem a ver com as circunstâncias particulares. A ação virtuosa depende em grande parte da avaliação correta das circunstâncias, e isso não é obra de uma ciência, mas de um saber prático que julga a partir da experiência. Resta uma questão: se adquirimos experiência pelo contato com outros homens experientes, esses homens experientes assim se fizeram de que forma? Há que haver alguém que não foi ensinado e mesmo assim se tornou experiente, ou não se pode depender apenas desses homens para o bom funcionamento de uma cidade, têm de haver modelos de comportamento concretos que deem alguma base concreta para a experiência, e a isso se poderá chamar a lei. Na qual a experiência dos homens virtuosos e dedicados à cidade é

depositada, sendo a lei, portanto, um instrumento modelar educacional dos mais importantes dentro da cidade. Ou seja, quem educa, em última análise, segue Perine (2006, pp. 85-86), é a cidade, habituando o educando a relacionar seu bem individual com o comum, formulado modelarmente nas leis da cidade, exercendo a *phrónesis*, enfim:

Educar o cidadão é torna-lo capaz de realizar as habilidades que acabamos de enumerar, que permitem ao agente racional ter evidência sobre o fim de sua ação e sobre o bem que deve ser realizado numa circunstância particular.

Da prudência ao prudente: o *phrónimos*

Nesse sentido, é impossível tratarmos da educação do cidadão sem explicarmos a função essencial do *phrónimos* nessa equação. Aubenque traduz o *phrónimos* como um herdeiro do rei filósofo esvaziado de seu conteúdo (AUBENQUE, 2003, p. 72). Chega a dizer que quando não há mais Ideias, o *phrónimos* se encontra reduzido apenas às suas forças e unicamente à sua experiência (PA 73). Pois é justo nesse lugar que lhe reside a potência. Diz Aubenque (2003, p.85):

...o homem medida é invocado, não pela excelência de seu exemplo, mas pela retidão de seu julgamento. Diferentemente da palavra *spoudaios*, que se refere originalmente a uma qualidade física, a palavra *phrónimos*, tomada em sentido seja popular, seja erudito, designa uma qualidade intelectual. Que Aristóteles faça da *phrónesis*, além disso, uma virtude, não impede que esta virtude seja ética: ela é uma virtude da inteligência, e não do *ethos*.

A ideia, portanto, é a de que somente se julga bem aquilo que se conhece e é nisso que se é bom juiz. Desse modo, não é a prudência mas o prudente a reta e a medida da reta, a *recta ratio*, e sabemos bem que o *phrónimos*, nesse sentido, será aquele que tem experiência, em uma palavra, tem conhecimento, não o conhecimento transcendente do rei filósofo, mas o conhecimento da prática (AUBENQUE, 2003, p.86).

Aristóteles já não opõe a virtude à não virtude, a ciência à ignorância, mas a virtude mais que humana do filósofo à virtude mediana – mas que, à sua maneira, é uma excelência – de um homem qualquer (AUBENQUE, 2003, pp. 88-89).

Phrónimos terá então conhecimento, saber, mas não o saber contemplativo, e sim o que o faz capaz de “considerar o que é bom para eles mesmos e para os homens”, dirá Aubenque (2003, p. 94). Essa capacidade de considerar é a deliberação. É o homem que tem a capacidade de ver, sem que essa visão seja necessariamente do tipo contemplativo. E isso porque a vida feliz, seja na cidade, em casa, ou no indivíduo, é a totalidade que transcende os fins particulares (AUBENQUE, 2003, p. 95).

O prudente não é, então, o puro empírico que vive o dia a dia sem princípios e sem perspectivas, mas é o homem de visão de conjunto (AUBENQUE, 2003, pp.95-96).

Podemos dizer, aquele capaz de extrair da vida o interesse comum, coletivo, público, o que compreende a civilidade como uma forma de amor. E Aubenque (2003, p. 105) complementar:

O *phrónimos* de Aristóteles reúne traços que desaprendemos [na modernidade] a associar: o saber e a incomunicabilidade, o bom senso e a singularidade, o bem natural e a experiência adquirida, o senso teórico e a habilidade prática, a habilidade e a retidão, a eficácia e o rigor, a lucidez providente e o heroísmo, a inspiração e o trabalho.

Desaprendemos algo que era característico de um homem qualquer na antiguidade, porque nos perdemos dessa visão de coletivo como civilidade e de civilidade como ato de amor. Cuidar do mundo como um ato de amor, como um ato de cuidar do outro.

A virtude consiste em uma disposição de caráter que não é, segundo Bittar (2001, p. 116), inata ao ser, é necessária a participação do processo educativo, ou seja, a *paideia*, para a formação do indivíduo, desde a mais tenra idade, no que concerne à ação, a medidas diante de uma ação. Com a educação, a razão se impõe em relação às paixões e apetites, tanto quanto se impõem as leis sobre o arbítrio dos homens no governo das cidades. A educação, a *paideia*, nesse sentido, harmoniza as partes da alma para fazer valer o governo da razão, habituando os cidadãos ao exercício da virtude da *phrónesis*. Bittar (2001, p. 116) ainda apontará, muito baseado na visão de Perine, que a *phrónesis*

é o ato decidir, nas circunstâncias concretas, a partir de modelos do bom e do melhor que estão acima de sua individualidade, porque são os modelos estabelecidos pelas leis. A partir daí, a ação humana poderá ser a expressão de um meio-termo entre extremos, enquanto exercício da sensatez ou prudência (*phrónesis*). E isto, pois, a prudência nada mais é do que a disposição racional direcionada para a ação, no sentido da atualização e realização de um bem. Os meios devem estar acessoriamente ligados aos fins, sabendo-se que a eleição dos meios adequados para a realização de fins legítimos e bons é o que distingue o homem dotado de sabedoria prática, ou seja, o *phrónimos*.

O *phrónimos*, segundo Perine (2006, p. 77) deve ter cinco habilidades: (i) deve ser capaz de apreender os aspectos relevantes da situação concreta para sua ação, (ii) deve relacionar o que é bem para ele com um conceito do que é o bem em geral, (iii) deve saber reconhecer seus bens dentro de um conjunto de ações adequadas para alguém como ele naquela situação específica, (iv) deve saber escolher o bem melhor e mais realizável a ser aplicado à situação concreta e (v) ser capaz de realizar as quatro outras ao mesmo tempo.

Na verdade, o que está em jogo para Perine é a capacidade de relacionar as virtudes morais com as virtudes intelectuais, esse é o cerne da sabedoria prática, ser capaz de produzir

ação por um raciocínio dedutivo que seja correto, mas correto do ponto de vista moral e também prático.

Sendo que o bem geral será ensinado pelas leis, e as leis serão objeto de ensino e aprendizado, e este agir correto será aprimorado com a experiência e com o hábito, o que diferenciara a ação justa ocorrida em uma situação isolada do agir correto e virtuoso do homem *phrónimos*. Por isso Perine dirá que educar o cidadão é, em primeiro lugar, habituá-lo a discernir os aspectos relevantes das circunstâncias particulares para a realização do que é o melhor naquela circunstância. É ainda, segundo Perine, habituá-lo a relacionar seus bens com o conceito geral de bem, formulado nos costumes e nas leis da cidade, é também fazer com que reconheça seus bens na cidade, é fazer com que escolha corretamente o bem a ser aplicado ao caso particular e, por fim,

educar o cidadão é habituá-lo ao exercício da virtude da *phrónesis*, que consiste no ato de decidir, nas circunstâncias concretas, a partir de modelos do bom e do melhor que estão acima de sua individualidade, porque são os modelos que lhe dão sabedoria, por um lado e, por outro, porque são os modelos estabelecidos pelas leis. Em poucas palavras, educar o cidadão é torná-lo capaz de realizar as habilidades que acabamos de enumerar, que permitem ao agente racional ter evidência sobre o fim de sua ação e sobre o bem que deve ser realizado numa circunstância particular (PERINE, 2006, p. 86).

Claro, como diz Aubenque, há limites a que se ensine a virtude e a prudência, “porque seria preciso já ser virtuoso para vir a sê-lo pela prudência, e já ser prudente para vir a sê-lo pela virtude”, a educação moral tem como limite a imprevisibilidade dos destinos humanos individuais, algo que não escapa a Aubenque como uma posição aristocrática, pois, decerto, muitos viverão sob a reta regra, mas apenas poucos eleitos serão a reta regra. Ainda parece estarmos sob essa mesma condição. A justiça continua imperando a muitos, mas sendo produzida por poucos (AUBENQUE, 2003, p. 104). Aristóteles mesmo, observa Aubenque, fala que para julgar não é preciso ser sábio, mas é preciso ser “cultivado” (AUBENQUE, 2004, p. 186).

Ou seja, em outras palavras, Perine (2006) nos está dizendo que educar o cidadão é habituá-lo a ter experiência de estar em contato com o correto e a usá-lo de forma deduzida ao caso concreto e particular, pela recorrência.

Dar a que ele se eduque por meio da sua relação com a cidade e com os ensinamentos da lei, pelos costumes morais, escritos e não escritos, portanto. Um homem *phrónimos*, enfim, é um homem experimentado e habituado na moral comum, capaz de usá-la na prática concreta, pela educação da cidade.

Desse modo, não há como deixarmos de observar que a base comum da cidade que inspira o *phrónimos* e mantém como uma possibilidade concreta a *phrónesis* é o sentimento geral advindo da educação. Como temos dito, é a educação que estabiliza a subjetividade, o apetite, a possível arbitrariedade de que tanto temos receio em uma modernidade esfacelada pela ausência de um sentimento coletivo e/ou público.

Quando é possível ensinar e aprender isso, a finalidade moral dos atos domestica a subjetividade dos apetites e torna possível que o homem seja a medida de justiça, e não seu mero instrumento, seja sujeito da decisão justa, e não seu maior obstáculo, como vemos hoje em dia, na angústia e receio modernos de que a decisão judicial precise ser controlada a todo custo por modelos e sistemas jurídicos, por todos os meios de certeza e segurança, de modo que se apaguem dela todos os rastros possíveis de subjetividade, ou seja, de humanidade.

O BEM E A *EUDAIMONIA*

Esse bem, segundo Aristóteles, tem nome – ele se chama contentamento (*eudaimonia*) (PERINE, 2006, p.70).

A ideia de bem, para os gregos, confunde-se com a ideia de natureza, que se confunde com o progresso das experiências médicas, que passaram de ideias supersticiosas sobre curar a pesquisas, com o progresso dos estudos humanistas. O conceito de natureza humana encontrado nos sofistas e em seus contemporâneos nasce, portanto, da medicina científica. Da ideia de que o Homem está submetido a certas regras físicas da natureza de seu corpo, de seu organismo, cujo conhecimento permite que, ao viver corretamente, tenha boa saúde. Há a expansão a uma ideia de que assim também deve ser com o cosmo. Jaeger localiza em Tucídides essa guinada, ao afirmar que foi o que definiu a natureza moral e social do Homem. E verifica que os sofistas identificarão na natureza humana uma propensão natural para o bem (JAEGER, 2013, p. 357).

O cuidado da alma, a partir da educação socrática, também será um capítulo relevante na busca do bem¹². Será fundamental para a filosofia, para a educação, que implicava em saber escolher o bom, que é comparável àquilo que hoje chamaríamos de bem, ou seja, aquilo que se faz para si em interação com o outro, na busca ética da felicidade.

Na base dessa convicção aparece-nos a promessa evidente de que a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. Esta distingue-se radicalmente da existência animal pelos dotes racionais do Homem, que são os que tornam o *éthos* possível. E a formação da alma neste *éthos* é precisamente o caminho natural do Homem, o caminho pelo qual este pode chegar a uma venturosa harmonia com a natureza do universo ou, para dizer em grego, à *eudaimonia*.

Perine diferencia a ação humana da ação animal justamente na sua relação com a cidade, chama o ser humano cidadão de animal de cidade, pois consegue discernir por meio do discurso o útil do inútil, o justo do injusto, e, observa Perine, para Aristóteles, é a comunidade desses sentimentos que produz a família e a cidade (PERINE, 2006, p. 83). A virtude das leis e da *phrónesis*, nesse contexto, é a de que é justamente nas brechas que separam as leis gerais da sua realização no particular que a ação humana alcança a sua

¹² Da educação como combustível moral para a busca da justiça trataremos adiante, em capítulo específico desta dissertação.

perfeição, observa o autor, não ser no domínio do estático, mas do movimento ou da passagem da potência ao ato, não é o domínio do informe, mas da matéria sempre informada (PERINE, 2006, p. 89).

Para tanto, basta que o animal de cidade seja educado para o exercício habitual de sua racionalidade segundo os modelos do bem e do belo formulados nas leis belas-e-boas que dão existência e estabilidade à cidade (PERINE, 2006, p. 90).

Nesse sentido, a educação é totalmente diferente do adestramento, pois dotada dessa capacidade de comunicação que vai além da simples sensação dos animais gregários (PERINE, 2006, p. 106).

Neste sentido, a educação para as virtudes, tal como Aristóteles a concebe, é uma educação emocional, porque o que está em questão não é só o manejo ou a administração da quantidade exata de paixão/emoção que deve entrar na ação, mas é a adequação qualitativa dessas paixões/emoções ao momento certo, ao lugar certo, às pessoas certas e aos objetos certos, o que é obra de um intelecto desejante e de um desejo raciocinante, capaz de transformar as paixões/emoções em disposições morais. Ora, isso se aprende pelo exercício no interior de uma comunidade constituída, na qual as leis, os costumes, a arte, os saberes e os sábios são expressões realizadas do que essa mesma comunidade considera a vida boa para o ser humano (PERINE, 2006, pp. 107-108).

Nesse sentido, de uma concepção de alma que implica um conhecimento interior, interessante a passagem em Xenofonte (JAEGER, 2013, p. 536) que Sócrates discute com um artista plástico, sobre a possibilidade de que, sendo o rosto um espelho do interior, não fossem retratados pelo artista apenas os traços exteriores corpóreos, mas também a expressividade que nos revela por dentro. Claro, Sócrates localizará na filosofia, e não nas artes plásticas, a melhor forma de se retratar e de ensinar o conhecimento do interior, mas a passagem mostra como esse conhecimento da alma estava sendo descoberto de forma plena pelo filósofo. Obviamente que isso implicará o investimento maciço que encontraremos nessa investigação da alma, do conhecimento e da educação, na época de Platão e de Aristóteles.

Para a felicidade da alma e seu diálogo com a comunidade, há ainda um paralelo interessante que Jaeger faz entre o desenvolvimento da ideia de amizade em Platão e em especialmente em Aristóteles (que aborda essa noção em *Ética a Nicômaco*). O paralelo se baseia no conceito de *philia* para os gregos. A partir de *Lísis*, surge o conceito de “primeiro amado” (JAEGER, 2013, p. 724), que Platão pressupõe como fonte e origem da amizade entre os homens. É, assim, o princípio da amizade que gerará a ideia de comunidade, para o

filósofo. E essa amizade entre particulares, ou essa comunidade, entre pessoas, tem a ideia de um bem comum.

Em *Górgias*, Platão afirma que não pode existir uma verdadeira comunidade entre homens que vivam do roubo, pois a comunidade no verdadeiro sentido só para o bem pode existir (JAEGER, 2013, p. 725). Jaeger ainda pondera que a orientação para a ideia do Bem constitui a pauta última e absoluta da investigação sobre a amizade. Em *Lísis*, esse Bem impresso na alma mantém unido o mundo dos homens no cosmo inteiro, o que ainda reforça a ideia presente de universalidade no sentimento da amizade.

A comunidade e a amizade, em *Górgias*, mantêm a coesão do cosmo. Essa ideia, que também será trabalhada na *Ética a Nicômaco* aristotélica, é a de algum traço de união, um mínimo sentimento comum, que aqui se chamará amizade e que na cristandade se chamará *amor caritas*, é o que enreda a humanidade em alguma possibilidade de busca comum, que os gregos chamarão de *areté* (virtude), e discutirão se está presente em uma essência apenas ou em várias, se é ensinável ou não, conduzida por um bem supremo religioso ou universal, natural. Inegavelmente, essas noções convergem para o fato de que precisa existir entre os seres alguma comunidade de sentimento íntimo que os guie a algum tipo de ética e moral compartilhadas.

O homem que possui o verdadeiro amor de si mesmo é apresentado em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, IX, 8) como extremo oposto do egoísta. É o que assimila em si tudo o que é bom e nobre e adota para com seu próprio eu a mesma atitude que para com o seu melhor amigo. E o melhor amigo é aquele a quem se deseja todo o bem. A especulação em torno da *philautia* é um dos elementos puramente platônicos na ética aristotélica (JAEGER, 2013, p. 744).

A ideia de ética, aquilo que atualmente denominamos como “ético”, como se fosse um mundo à parte de nossas vidas, como se fosse algo exterior a nós, estava para o grego de então ligado ao mundo político (JAEGER, 2013, p. 541). Como veremos adiante, não há como falarmos em ética sem política, e, obviamente falarmos de ambas sem educação. A ideia de uma ética ligada à política e desta à educação tem clara relação com a necessidade da época de se educarem os governantes. Jaeger (2013, p. 547) constata que se havia de educar o Homem para uma de duas coisas: para governar ou para ser governado¹³.

¹³ Nesse sentido, vale abriremos um relevante parêntese de que ser governado não significa, como no mundo moderno, ser oprimido pelo governo, mas – ao menos para os considerados cidadãos – fazer parte da vida

A ideia de ética, portanto, é indissociável da ideia de política, e estas da ideia de pólis. Jaeger (2013, p. 560), ao tratar da ética, afirmava:

Essa expressão [ética] expõe-se a fácil equívoco para nós, modernos, pois não consideramos o ético, sem mais, a expressão parcial da existência da comunidade – o que será para Aristóteles era ainda evidente por si mesmo – mas muitas vezes reputamos essencial precisamente a separação entre o ético e o político.

De igual forma, a ideia de Estado não pode ser confundida com a ideia de pólis, pois esta representava um conceito de sentido concreto que simbolizava o conjunto da existência da vida coletiva na qual estava inserida a vida individual para o grego, enquanto aquela representa uma abstração, apartada do indivíduo, e muitas vezes até mesmo a ele oposta.

A própria ideia de *areté* está imersa nesse contexto em que o conhecimento interior imprime ao indivíduo seu caráter heroico (JAEGER, 2013, p. 581). A concepção de conhecimento enraizada na relação com as virtudes e com a prática política é um tema tão avesso ao nosso mundo moderno que, muito bem observa Pierre Aubenque (2003, p. 149), baseado na Metafísica aristotélica, para o mundo grego de então o acaso e a liberdade eram vistos como pertencentes aos que ignoravam o conhecimento, aos animais e aos escravizados, por exemplo. O escravo era um livre por não estar guiado pelo conhecimento, por estar abandonado ao acaso.

Os escravos, pois, é que são livres no sentido moderno do termo, porque não sabem o que fazem, enquanto a liberdade do homem grego e sua perfeição se medem pela maior ou menor determinação de suas ações. Nesse sentido, é permitido pensar que Deus não é livre, visto que tal liberdade implicaria hesitação e seria o sinal da ausência de conhecimento (AUBENQUE, 2003, p. 149).

O ponto do “cuidado com a alma” socrático, que tanto temos marcado como essencial às filosofias platônicas e aristotélicas, se alia à nossa dissertação quando esse cuidado com a alma, voltado ao bem, dialoga frontalmente com a prudência.¹⁴

política de mesma e igual forma que o governantes, porém em funções distintas, em virtude da ideia coletiva que os guiava.

¹⁴ Merece nossa observação o fato de que em Jaeger (2013, p. 566) a *phrónesis* (prudência) é vista como um saber, podendo ser confundida com a *sophia*, ou seja, não se faz a separação crítica entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático, não se identificará no autor a *phrónesis* com a sabedoria prática, dissociando-a da meramente teórica, como será feito pela crítica moderna: “O conceito platônico do saber, da *phrónesis*, que significa o conhecimento do bem e o domínio sobre a alma, pretende ajustar-se ao postulado socrático da virtude como saber. Não a encontramos apenas em Platão, que a emprega precisamente em passagens de evidente colorido socrático, mas também nos demais socráticos, em Xenofonte e em Ésquines”.

Por outro lado, ao mesmo tempo que a prudência se relaciona com o cuidado com a alma e tem para os antigos gregos exatamente nisso seu maior valor, o valor humano, para a modernidade, é justamente a condição humana e subjetiva do conceito da prudência o que mais a angustia, o que mais faz a modernidade ver a prudência com desvalor, ou com desconfiança, tentando extrair da sabedoria prática aquilo que possui de imutável, sendo que sua existência é resultado do mutável, do transitório, do mundo inacabado.

Sônia Malta (2016, p.49) traz um apanhado de visões acerca do conceito de *eudaimonia* em Aristóteles. Para ela, claro está que *eudaimonia* pode ser traduzida por felicidade, mas lembra e cita, para tanto, Henrique Vaz, para quem a concepção passou, com o tempo, a denotar um sentimento de bem-estar ou autossatisfação do agente, o que realça seu caráter transitório.

No sentido original, porém, *eudaimonia*, literalmente, [significa] proteção de um *daimon* [deus, deusa, poder divino], significa excelência ou perfeição resultante no agente da posse do bem ou bens que nele realizam melhor sua capacidade de ser bom (VAZ apud MALTA, 2016, p.49).

Vaz ainda afirma que para Aristóteles o conceito corresponde sempre à posse do bem melhor para o agente, capaz de lhe proporcionar o bem viver (*eu zen*) e o bem agir (*eu prattein*). Para Aristóteles, felicidade é sempre o fim último de todas as coisas, de todas as atividades humanas, fim que procura por si mesmo, e não em vista de outro bem, diferente assim de outras virtudes, como a honra ou qualquer outra que, embora buscada, só é completa se destinada justamente ao encontro da felicidade.

Como dirá Vernant, muito mais tarde

Quando age bem, não é porque [o homem] se conformou a uma obrigação que lhe seria imposta, uma regra de dever decretada por Deus ou pelo imperativo categórico de uma razão universal. É porque cedeu à atração de valores, ao mesmo tempo estéticos e morais, o Belo e o Bem. A ética não é obediência a uma obrigação, mas acordo íntimo do indivíduo com a ordem e a beleza do mundo (VERNANT apud MALTA, 2016, p.15).

Daí ser a *phrónesis*, a prudência, um conceito pouco valorizado, pois, como diz Aubenque (2003, pp. 13-14), a prudência fosse talvez uma virtude tola para um século que não acredita mais poder cumprir a vocação humana senão ultrapassando seus limites, e desejando o reino de Deus na Terra.

E o que se obteve até hoje com tal ambição senão grandes infelicidades a partir de grandes palavras, a busca do sobre-humano é o que há de mais inumano no homem. O bem pode ser inimigo do melhor, o racional não sempre é razoável, e a tentação do absoluto é a fonte de infelicidade do homem.

Aubenque observa que a *phrónesis*, a prudência, não é uma virtude heroica, sobre-humana, nem nada assim, não é uma virtude pirotécnica, de segurança plena de quem com ela se relaciona, mas é o que temos, o que nos é facultado enquanto seres mutáveis e educáveis. E é preciso coragem para observar dessa forma, e aceitar a nossa condição para aceitarmos essa virtude como relevante:

Talvez, enfim, essa virtude ainda tenha suas possibilidades num tempo que, cansado dos prestígios contrários, mas cúmplices do herói e da bela alma, procura uma nova arte de viver de onde sejam banidas todas as formas, mesmo as mais sutis, de desmesura e de desprezo.

A EDUCAÇÃO MORAL

Quando falamos em educação ou mesmo em cultura, para os gregos, é preciso guardar o necessário distanciamento quanto ao que atualmente se entende por esses conceitos. Para os gregos antigos, e aqui se considera a época de Sófocles, educação quer dizer (JAEGER, 2013, p. 322) “a criação original e a experiência originária de uma formação consciente do Homem”. Jaeger voltará a nomear a educação pelo conceito de *paideia*, como “uma ideia e uma teoria consciente da educação” (JAEGER, 2013, p. 348). Ou seja, é necessário o entendimento de que havia uma consciência, uma preparação lúcida e deliberada do que era humanizante¹⁵, de que o humanizante era fruto da medida harmônica e deveria ter alcance universal¹⁶, bem como de quem deveria ser humanizado, de que maneira e por qual razão.

No entanto, não era a *phrónesis* aristotélica o resultado de um mundo não problemático. A ideia de universalização, de cidade, de comunidade, sobreviveu a todos os contextos políticos e sociais tremendamente problemáticos e até mesmo contrários. Não é correto pensarmos que a unidade da Grécia antiga propiciou a universalização de seus valores, ao contrário, a universalização de seus valores sobreviveu aos contextos histórico-sociais mais diversos e tensos.

Um ponto interessante a esse respeito é que havia os que nasciam malvados, os que resistiam a se educar, sendo a obtenção do justo uma busca dependente de um esforço, dependente do hábito, de ações repetidas. Deste modo, mesmo que alguém que faça o mal, ele pode ser educado à realização contrária, pois não será avaliado por uma ação apenas, mas pelo seu conjunto. Sendo por essa razão que no livro X da *Ética* a Nicômaco constatamos que também a maioria das pessoas adultas necessita de educação constante por meio das leis e da justiça para continuar tendo ou para adquirir um bom caráter

O conceito de educação, podemos notar, não estava restrito aos adolescentes, mas também atingia os adultos, e não se destinava apenas a aspectos culturais, mas da vida toda do cidadão, aspecto educacional que surge com a nova *paideia*, com a academia platônica, decorrente do inconformismo com a educação dos sofistas.

¹⁵ Jaeger (2013, p.351) reconhece que o humanismo é uma criação essencialmente grega.

¹⁶ Em *Protágoras*, Platão dirá que a educação política é verdadeiramente universal, e que o homem é a medida de todas as coisas (Jaeger, 2013, p. 351).

“A educação filosófica anterior [dada pelos sofistas] não podia alcançar o seu objetivo supremo de ser uma cultura “política”, porque sempre se limitava a uma idade imprópria. Era apenas uma “paideia” e uma filosofia para “adolescentes”. Com isso Platão envolve-se outra vez na luta contra o estudo filosófico “orientado só para a cultura”, e característica da prática dos sofistas. E anuncia o seu programa próprio, o qual infunde ao conceito de cultura um sentido muito mais amplo, pois a concebe como um processo que abarca a vida inteira” (Jaeger, 2013, p. 867-868)

Na visão educacional de Platão havia uma orientação moral, que chegava a ser teológica, até mesmo, e, sem dúvida, essa visão moral da educação, da paideia de Platão foi também o que serviu de sustentáculo para as visões de virtude, de educação e de justiça em Aristóteles, seu discípulo. O que havia, portanto entre os gregos não era um mundo não problemático e necessariamente harmônico, mas uma educação, uma função educadora que a todos unia, mesmo em momentos de desunião. Os gregos eram formados e educados para, diante de todas as desigualdades, tensões e controvérsias, possuírem uma ligação comunitária muito forte e universalizante.

O próprio Aristóteles em sua Política compreende que a educação sem uma finalidade comum não tem qualquer significado para a cidade:

“O que importa que a educação seja uma e a mesma para todos, se inspirar ou fomentar o desejo de riquezas e de honras, ou até mesmo dos dois ao mesmo tempo?” (ARISTÓTELES, P.276)

E essa ligação, essa finalidade comum promovida pela educação, não era fruto de uma imposição, de um braço forte governamental¹⁷:

É certo que em nenhum outro lado tiveram todos, mesmo os mais simples cidadãos, tantas possibilidades de adquirir os fundamentos de uma cultura elementar, como em Atenas, embora o Estado não tivesse a escola na mão (JAEGER, 2013, p. 339).

Nesse sentido, vale pontuar que os juízes, entre os gregos, não eram cidadãos concursados ou técnicos em leis; ao menos em Atenas, permitia-se que qualquer cidadão, por sorteio, ocupasse as funções de magistrado. Com isso, reforçada está a posição aristotélica de que a educação pública e a formação doméstica eram o preciso meio de fortalecimento do

¹⁷ Nesse sentido, curioso é que os sofistas faziam um ensino privado. Por isso, ter um estudo educacional mais amplo ou não dependia, claro, da capacidade financeira de cada um, embora fosse oferecido a todos (Jaeger, 2013, p. 366). Jaeger (2013, p. 373) confirmará que a educação sofística não surge de uma necessidade política e prática do Estado. Ao contrário, foi o Estado tomado pela educação sofística. Tomado a ponto de isso arrebatara a concepção de suas leis e instituições.

convívio moral nas cidades. A deliberação e a decisão estando nas mãos dos cidadãos, e sabendo-se que eram eles os que legislavam, julgavam e decidiam, a educação, a paideia, fazia do exercício democrático uma realidade palpável, concreta. (BITTAR, 2001, p.169).

Claro está que a educação de que aqui tratamos, portanto, não era dominada pelo Estado, essa ideia de Estado dominante como sinônimo de opressor, como muitos dos modernos possuem, é um conceito estranho ao contexto de então. De mesma forma, relevante dizermos que tampouco, ao nos referirmos à educação, estamos tratando da mera educação formal¹⁸, a educação era uma formação para a política, para que o cidadão se tornasse dirigente do Estado, ou ao menos com ele interagisse e se integrasse politicamente.

Não deviam limitar-se a cumprir, mas tinham de criar as leis do Estado e, além da experiência que se adquire na prática da vida política, era-lhes indispensável uma inteligência universal da essência das coisas humanas (JAEGER, 2013, p. 339).

Um ponto, portanto, importante para Aristóteles é o de que a *phrónesis* estivesse presente nos governantes, e que, para tanto, eles fossem educados pela paideia. Os governantes deveriam ser os primeiros educadores por serem os responsáveis pela distribuição da justiça entre seus governados, ao menos no que importa à justiça distributiva, capaz de ordenar o justo reparte de méritos e de honrarias. A dependência da capacidade do governante encontrar a justa medida, o justo meio dependeria, sem dúvida, de sua capacidade de ser educado para o melhor convívio na cidade.

“A paideia do monarca culmina na exigência do domínio de si próprio. A essência do poder real não suporta que o seu titular seja escravo dos seus próprios apetites. Tem de ser esse o ponto de partida do governo sobre os restantes homens. Tudo quanto se diz sobre a maneira como o rei deve escolher os que o rodeiam depende em última análise da importância que as relações com os outros têm para a sua própria formação” (JAEGER, 2013, p. 1.147).

¹⁸ Embora formação seja, para a modernidade, uma ideia menos abrangente de educação, apenas aquela institucional, advinda dos estabelecimentos formais de educação, para os gregos, a ideia de formação tinha como equivalente o conceito de cultura, e abrangia justamente a amplitude do que consideravam a ideia consciente e multifacetada da educação, que se perfazia, segundo Plutarco (*de liberis educandis*, 2 A ss apud JAEGER, 2013, p. 363), pela trindade pedagógica de “natureza”, “ensino” e “hábito” e, inclusive, não apenas limitada à infância, mas também ofertada ao homem adulto, corporificando o que conheciam como *paideia*. Aliás, a expressão “formar”, segundo Jaeger (2013, p. 366), foi utilizada pela primeira vez por Platão, e está relacionada ao ritmo e à harmonia musicais.

O pensamento aristotélico é claro no sentido de que a moral e não o apetite deveria ser a finalidade da educação política dos governantes. Inclusive em sua obra “A Política”, Aristóteles demonstra perfeitamente essa visão:

“O que importa que a educação seja uma e a mesma para todos, se inspirar ou fomentar o desejo de riquezas e de honras, ou até mesmo dos dois ao mesmo tempo?”
(ARISTÓTELES, P. 277)

Portanto, as escolhas do soberano são baseadas na capacidade de se controlar, de fazer escolhas prudentes para si e para os seus, o que resultado de seus aprendizados obtidos pela paidéia, e tendo como efeito a capacidade de distribuir justiça, uma de suas funções.

Um ponto interessante a esse respeito é que para a distribuição de justiça pelo soberano, não deverá, de acordo com a visão aristotélica, meramente utilizar-se da reciprocidade matemática, concepção próxima do que alguns povos tomarão como “olho por olho, dente por dente”. A justiça, nesses casos, é uma engrenagem quase automática, meramente retributiva, algo que, para os gregos estará próximo dos pitagóricos, e ao que Aristóteles rejeita logo de saída.

A justiça para Aristóteles não se encontra na mera retribuição. Não necessariamente uma agressão deve ser retribuída com uma agressão, daí a relevância do importante conceito da proporcionalidade, que balanceará desigualdades em busca da igualdade.

E é nesse instante a virada de chave para a justiça aristotélica, pois a medida da justiça passa a estar no homem, no phronimos, e em sua experiência. Por isso reafirmamos que a estrutura da justiça para Aristóteles está na ideia central da phrónesis, que coloca explicitamente o homem como medida do justo.

Por estas razões, ao tratarmos de educação não estamos falando de mero conhecimento, sabedoria, estamos falando de vida prática – o que será essencial para compreendermos o diálogo desse contexto educacional com a teoria aristotélica da *phrónesis*¹⁹ –, estamos tratando de uma concepção prática e concreta da educação²⁰, o que fica

¹⁹ Relevante mostrarmos que o termo também aparece relacionado à Sócrates. Jaeger dirá que Sócrates claramente foi alguém que iniciou o cuidado da alma como um cuidado do interior humano, e não algo meramente religioso, pertencente ao culto grego (JAEGER, 2013, p. 533), ou ainda de forma dissociada do

claro na visão que se tem a respeito da relação e da interação do cidadão com a política, não com a política apenas, no sentido abstrato, mas com a vida política prática e cotidiana da pólis.

Distingue-se (a educação) da formal e da enciclopédia, porque não considera o homem abstratamente, mas como membro da sociedade. É dessa maneira que coloca a educação em sólida ligação com o mundo dos valores e insere a formação espiritual na totalidade da *areté* humana (JAEGER, 2013, p. 342).

A cidade reproduz, na escala social, a composição do ser humano. A ordem política e a desordem social decorrem da harmonia ou desarmonia individuais de seus cidadãos. Assim como o contrário também é verdadeiro, o macrocosmo político e social é capaz de desestabilizar o microcosmo individual. Nesse contexto, não há virtude individual que não se projete no meio social, que não sirva a ele, que não se sirva dele.

A educação prática não prescinde dos valores abstratos, ao contrário, os torna passíveis de sentido, medida e consciência. Portanto, passa longe de tornar a relação educacional simples ou simplificada, mas vasta, racional e humana.

Ao lado da formação meramente formal do entendimento, existiu igualmente nos sofistas uma educação formal no mais alto sentido da palavra, a qual não consistia já numa estruturação do entendimento e da linguagem, mas partia da totalidade das forças espirituais (JAEGER, 2013, p. 342).

E era exatamente essa vastidão educacional que florescia na cultura grega da época:

Essa consciência, que enche a época inteira, é uma expressão tão natural da essência mais profunda do povo grego, fundada na *sophrosyne* metafísica, que a exaltação da medida em Sófocles parece reboar, em mil ecos concordantes, por toda a vastidão do mundo grego (JAEGER, 2013, p. 325).

corpo, que, para o autor, em relação à alma é indissociável, e são dois aspectos distintos de uma mesma natureza humana, o que distinguirá sua concepção de alma totalmente da concepção posterior cristã (JAEGER, 2013, p. 534). O cuidado da alma, para Sócrates, é um cuidado obtido pelo conhecimento do valor e da verdade, e, para tal, utiliza tanto o termo *alétheia*, como, antes mesmo de Aristóteles, *phrónesis*.

²⁰ Jaeger (2013, p. 346) afirma, citando Platão, na *República*, que “Homero é para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até a estratégia, e uma mina de regras prudentes para a vida. Afirmará ainda Jaeger (2013, p. 356) que a educação heroica da epopeia e da tragédia é interpretada de um ponto de vista francamente utilitário”. “...o seu intento [dos sofistas] era exercer influência no presente. No dizer de Tucídides, a sua *epideixis* retórica não era coisa estável e permanente, mas sim fragmentos brilhantes para auditórios circunstanciais. Como era natural, os seus esforços visavam a exercer uma ação sobre os homens, e não a atividade literária. Nisso, Sócrates ainda teve vantagem sobre todos, pois nada escreveu”.

Interessante como a ideia de medida²¹ como construção formativa da unidade, da comunidade, da harmonia e também do justo, já está presente na formação educativa. Jaeger relaciona a medida com a *areté* e esta, com a educação:

Pois bem, essa consciência das normas ideais do Homem é peculiar à época em que a sofística se inicia. O problema da *areté* humana é agora estudado com extraordinária intensidade do ponto de vista da educação. O homem “tal como deve ser” é o grande tema da época e a meta de todos os esforços dos sofistas. [...] Nele²² se manifesta o novo ideal de *areté*, que pela primeira vez e de modo consciente faz da *psykhé*, o ponto de partida de toda a educação humana. Essa palavra ganha no século V uma nova ressonância, um mais alto significado, que só com Sócrates alcança o seu sentido pleno. A “alma” é objetivamente reconhecida como o centro do Homem (JAEGER, 2013, p. 327).

Naturalmente, a alma também tem ritmo e harmonia, também possui sua estrutura, e isso será desenvolvido pelos poetas de então, e, adiante, pelos filósofos, dentre os quais Aristóteles, tendo por mote uma inequívoca tendência antropocêntrica do espírito ático (JAEGER, 2013, p. 328), em busca da forma humana essencial, ou da essência da forma humana.

No tempo de Sófocles inicia-se, portanto, um movimento espiritual que origina o sentido estrito da educação: a *paideia*. Com os sofistas²³, no século IV a.C., e durante o helenismo e o império, a importância da *paideia* só fez aumentar, tanto em relevância quanto em significado, chegando a ser referida como a mais alta *areté* humana. Ésquilo a chamava de “criação de meninos”, mas englobava o conjunto de “todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathía*, no sentido de uma formação espiritual consciente”. E arremata que no tempo de Platão está perfeitamente estabelecida essa nova e ampla acepção da ideia de educação, vinculada, naturalmente, à *areté*. A observação de Jaeger (2013, pp. 334-335) a respeito da importância do fato para o Estado grego antigo é fulcral:

A fundamental clareza com que se coloca essa questão, e sem a qual seria inconcebível o nascimento da ideia grega unitária da formação humana, pressupõe a gradual evolução que viemos seguindo desde a mais antiga concepção aristocrática da *areté*, até o ideal político do homem vinculado a um Estado jurídico.

²¹ Jaeger (2013, p.325) observa bem que o coro de Sófocles, nas suas tragédias, repete incessantemente que a fonte de todo mal é a ausência de medida.

²² E aqui o autor se refere ao homem na obra de Sófocles, que, diferentemente de Homero ou de Ésquilo, coloca o humano como centro da existência, o que, aliás, provavelmente faz de Sófocles um autor tão encenado ainda hoje, afinal, segundo Jaeger, boa parte da crítica aceita o fato de que Sófocles humanizou a tragédia.

²³ “Os sofistas foram considerados os fundadores da ciência da educação. Com efeito, estabeleceram os fundamentos da pedagogia” (JAEGER, 2013, pp. 348-349).

Portanto, o ideal de *areté*, formado pela educação, rasga seu berço de nascença e avança pelos fundamentos do homem grego, rasga sua ideia comunitária de pessoas unidas pelo sangue identitário e ganha a relação e a interação havida entre os gregos, e destes com o Estado.

Se excetuarmos Esparta, onde desde Tirteu se tinha estruturado uma forma peculiar de educação cívica, a *agoge* (que não tem nada de semelhante no resta da Grécia), não havia nem podia haver nenhuma forma de educação estatal comparável (JAEGER, 2013, p. 336).

Jaeger explica que para satisfazer o ideal de Homem da pólis, o Estado imita a antiga nobreza e institui uma nova *areté*, “encarando como descendentes da estirpe ática todos os cidadãos livres do Estado ateniense e tornando-os membros conscientes da sociedade estatal e obrigados a se colocarem a serviço do bem da comunidade”.

A passagem não deixa dúvidas. A ideia de união entre o Homem e a pólis era sempre o ideal máximo de harmonia e medida de todas as coisas. Servir a pólis e não dela se servir era a razão máxima de todo o esforço, e a educação era ato consciente dos educandos e educados, desde que fossem livres e cidadãos, o que exclui, naturalmente, muitas pessoas, como mulheres, crianças, escravizados e estrangeiros.

Era uma ampliação do conceito de comunidade de sangue, substituindo o conceito aristocrático de Estado patriarcal. Assim, por mais que houvesse sentimento de individualidade, não afetava a pólis, pois a educação à pólis era voltada e devotada. Esse ponto, aliás, é vital para mostrar a todos nós como é possível a individualidade não excluir o sentimento comunitário, que individualidade e comunidade não são conceitos e valores excludentes, e que, postos lado a lado, pendem a balança inevitavelmente a um ou a outro valor.

Relevante pontuarmos que a ideia da alma, tão cara a Platão, espelhando uma pólis maximizada é também de alguma forma retratada em Aristóteles. Richard Bodéüs (2007, p. 82) apontará que o filósofo entendia as partes constituintes da cidade como órgãos constituintes de um ser vivo: “O devir constitucional é pensado pelo filósofo como o de uma evolução orgânica”.

Por mais forte que fosse o sentimento da individualidade, era impossível conceber que a educação se fundamentasse em outra coisa que não a comunidade da estirpe e do Estado. O nascimento da *paideia* grega é o exemplo e o modelo deste axioma capital de toda a educação humana (JAEGER, 2013, p. 336).

O século V a.C., neste sentido, dá o tom histórico do movimento educacional que vigorará nesse período, originando a conhecida cultura grega político-pedagógica. Obviamente que a nova educação, encampada pelos sofistas, sofrerá no percurso dos séculos críticas, sobretudo por possuir uma educação tão ampla e destinada a tão ambiciosos méritos. Uma das críticas será a de que, ao atacar problemas relacionados à moralidade do Estado, sucumbirá à parcialidade indesejável, que não poderia ocorrer sob um fundamento filosófico rigoroso, que buscasse a verdade.

É justamente nesse ponto, aliás, que Platão²⁴ e (posteriormente) Aristóteles tornarão tão relevantes suas teorias, dentre as quais, a que interessa a esta dissertação, a da *phrónesis* aristotélica, pois a busca pela justiça não excluirá a subjetividade ou o exercício da individualidade humana do julgador – pensamento que abre espaço cada vez mais para uma justiça desumana –, a prudência, a sabedoria prática, objeto do estudo da justiça para Aristóteles, é calcada no exercício de uma individualidade subjetiva, mas com finalidade moral. O problema da justiça, portanto, para eles, seria a ausência de moralidade compartilhada no exercício da subjetividade e individualidade humanas.

É claro que, em contrapartida, a nova educação, precisamente porque ultrapassava o meramente formal e material e atacava os problemas mais profundos da moralidade e do Estado, se arriscava a cair nas maiores parcialidades, caso não se fundamentasse, numa investigação séria e num pensamento filosófico rigoroso, que buscassem a verdade por si mesma. Foi a partir desse ponto de vista que Platão e Aristóteles impugnaram mais tarde o sistema total da educação sofística e o abalaram em seus próprios fundamentos (JAEGER, 2013, p. 342).

Evidentemente, a história não acaba nesse ponto, essa ideia de que o Estado era a fonte das normas morais e das normas privadas ou desconectadas do Estado passará também pela história grega, como pela de qualquer país. Mesmo a concepção de igualdade será

²⁴ Jaeger (2013, p. 353) fará a observação de que, do ponto de vista histórico, é difícil afirmar se Platão destruiu ou complementou o humanismo dos sofistas, pois é essencialmente retomada, em sua obra, a antiga educação helênica e seu espírito religioso, que funda sua nova filosofia, e ultrapassa a educação dos sofistas. Platão, aliás, na carta sétima (JAEGER, 2013, p. 358) chegará a defender a educação mais exclusiva, ou seja, mais aristocrática, relativizando que a educação chegue às massas, razão que ele invoca para “se dirigir antes a um círculo restrito, e não à multidão inumerável, como portador de uma mensagem de salvação” (JAEGER, 2013, p. 358).

pleiteada na Grécia para além dos cidadãos livres, como será podido encontrar no sofista e teórico Hípias ou em Antifonte (JAEGER, 2013, pp. 380-381).

As guerras, como narrará Tucídides, e o individualismo excessivo do humanismo crescente, com acentos tónicos em uma burguesia ascendente também ocasionarão seu preço (JAEGER, 2013, p. 391). Mesmo os sofistas sofrerão com a retórica utilizada como instrumento jurídico persuasivo, críticas por sofismarem, como é podido notar de forma muito potente nos textos de Eurípedes (p. 402). O ideal educativo será o mote da filosofia, dos sofistas e, sem dúvida, de instrumentos como a poesia ou mesmo a comédia, em especial no último terço do século V a.C. (JAEGER, 2013, p. 414).

A linguagem utilizada pela comédia de Aristófanes é a mesma utilizada pela tragédia antiga, pois à época do texto a tragédia já se refugiara, com Eurípedes, por exemplo, na intimidade dos sentimentos subjetivos humanos (JAEGER, 2013, p. 438). Vê-se que mesmo a comédia, em tempos renovados, em um conceito estético e de conteúdo novos, mostra-se conectada à vida pública e à ideia educacional.

Foi quando mais uma vez mostrou, nesse momento, a íntima conexão da pólis com o destino espiritual e a responsabilidade do espírito criador perante a totalidade do povo, que a comédia atingiu o ponto culminante de sua missão educacional (JAEGER, 2013, p. 438).

Vale ainda firmar posição de que a comédia era a grande “censora” da época (JAEGER, 2013, p. 422) ao dar chicotadas em personalidades famosas e autoridades, boas ou más, criando caricaturas terríveis, e censurando-lhes os atos. A tudo isso o Estado acolhia, mesmo que houvesse um ou outro que, pessoalmente, desgostasse de ser objeto da comédia. Mas a força imposta pelos textos dos comediantes sem dúvida foi uma das forças educacionais da época.

Em especial do povo ático, e nisso há que diferenciá-lo do que comumente se nomeia como povo grego, ou seja, o povo de Atenas, sobretudo o da segunda metade do século V e o do IV a.C., viverá um fenómeno talvez único na história, “em que o espírito e a vida pública chegaram a uma interpenetração perfeita” (JAEGER, 2013, p. 392). Porém, será justamente

os desse período, e mesmo os de decadência posteriores, os que iluminarão de forma sobrepujante o espírito de filósofos como Platão²⁵ e posteriormente de Aristóteles.

Curioso que, ao tratar do *Górgias*, de Platão, Jaeger trace um paralelo entre o poder e a *paideia*. A relação está no fato de que Platão vê em ambos uma visão, embora antagônica, de busca pela felicidade humana. A filosofia do poder seria uma doutrina baseada na violência e que teria por objetivo a fruição de prazeres e apetites. A filosofia da educação aponta para outro objetivo humano, o da *kalokagathía*. Essa definição leva Platão a opor a filosofia da educação à injustiça e à maldade, concebendo-a em um sentido essencialmente ético (JAEGER, 2013, p. 664). Não seria, pois, para a conclusão platônica, a violência, mas sim a *paideia* a que constitui o verdadeiro sentido da natureza humana.

Dentro da visão praticamente médica que Platão emprega, podemos dizer que a injustiça seria a patologia da alma, merecendo a pena do curativo, não da expiação, como já era a prática de sua época (JAEGER, 2013, p. 666). A ideia de cura está centrada na educação, na *paideia*. A ideia de cura, oposta à de injustiça, também está ligada à justiça. Inevitável, portanto, deixarmos de perceber a íntima relação que a ideia de educação tinha com a de justiça, ou com a de possibilidade de justiça, a partir da cura pela educação.

Curioso ainda traçar um paralelo entre *paideia* e *areté* e, no entanto, é absolutamente essencial que o façamos. Sobretudo em Platão, são lançadas muito frequentemente questões como “como surge no homem a *areté*”²⁶. A questão ainda é formulada com a observação de que nem sempre a *areté* dos grandes estadistas é passada de pai para filho, o que levaria o observador à conclusão de que *areté* não surge, ou não pode surgir, em decorrência do ensino, pondo em xeque a ideia central da *paideia*.

Acontece que não se estava tratando apenas do ensino direto, do caráter metódico do saber (JAEGER, 2013, p. 720), de uma passagem de conteúdo, como a água de um jarro se passa a um copo. Nessa perspectiva, de fato, Platão nega a possibilidade de educar um homem simplesmente instruindo-o (JAEGER, 2013, p. 718). A construção é feita no caminho

²⁵ “Não devemos nos esquecer que a democracia ateniense daquela época e das seguintes serviu a Platão de modelo para sua crítica da constituição democrática, por ele considerada uma anarquia intelectual e moral” (JAEGER, 2013, p. 393).

²⁶ Tanto em Mênon como em Protágoras (JAEGER, 2013, p. 720).

percorrido pelo saber, em busca do bem, por isso a educação não é um ato desvinculado do ambiente social da cidade.

Com efeito, a nova *paideia* não é suscetível de “ensino”, tal como os sofistas o concebiam, e desse ponto de vista Sócrates tinha razão ao negar a possibilidade de educar os homens pelo simples fato de instruí-los. Porém, ao assentar o princípio de que a virtude tinha necessariamente de consistir num saber, e ao encetar a caminhada para esse saber, parecia como o único verdadeiro educador, em vez dos pseudopropetas da sabedoria popular (JAEGER, 2013, p. 719).

Vale lembrarmos que Aristóteles não enxergará, como insinua Platão, a *phrónesis* como um mero saber, mas como um saber prático. Porém, sem dúvida, o caminho para essa visão prática do saber estava aberto a partir da visão a respeito do ensino que se faz pela caminhada, e não pelo caminho.

Um ponto interessante, que mostra nitidamente o caráter moral e cívico da educação grega, é a censura platônica à poesia. É relevante que os olhos da modernidade se dispam da visão que temos atualmente da arte, e que, sobretudo após o século das luzes (JAEGER, 2013, p. 778), pudemos ter, quando a arte passou a ser dissociada da moral.

Platão não foi o único a condenar a arte poética por seus exageros ao tratar dos mitos ou da história, ou seja, por fazer ficção de forma a deturpar o objeto narrado. Na *República*, Platão compara o poeta que conta coisas más dos deuses ao pintor que faz retratos irreais, que não se parecem com a realidade. A ideia de censura à poesia, portanto, está ligada ao exagero para além da imitação da natureza e a seu caráter moralizante, em razão de ser a arte e a poesia fontes privilegiadas de autoridade educacional para a época.

Os oradores áticos citavam as leis do Estado perante os tribunais, sempre que o direito escrito havia, e quando não havia, em seu lugar invocavam as máximas dos poetas. A poesia, pois, tinha a força de ser fonte das leis não escritas, a lei não escrita se encontra edificada na poesia (JAEGER, 2013, p. 778). Com isso, a censura platônica pretende mesmo alterar obras, mudar trechos, editar poesias, de forma a fazer com que seu objeto moral estivesse a salvo, e tivesse enfim a obra a finalidade moralizante e educacional para a qual entendia dever servir.

Mutila igualmente em Homero, com mão implacável, todas as lamentações em torno dos homens famosos, bem como dos deuses olímpicos, pois induzem o ouvinte a excessiva indulgência perante a sua própria inclinação ao riso. São extirpadas como funestas as narrações de desobediência e insubordinação, ânsia de prazeres, cobiça

de dinheiro e venalidade. E igual crítica se exerce sobre os caracteres da epopeia (JAEGER, 2013, p. 787).

Não havia na intenção platônica a ideia de censura estatal, até porque a educação empreendida era particular, não estava nas mãos do Estado, essa ideia será apenas digna da modernidade. Portanto, a censura seria afeita aos círculos educacionais pretendidos por Platão, o que ressaltaria a possibilidade de que as obras editadas não fossem substitutas das obras originais, que permaneceriam existentes.

A cultura ática do século V a.C. trata do desenvolvimento da tragédia grega a partir de Ésquilo, de Sócrates, de Eurípedes, mas não deixa de ser uma recorrência o sentimento de ligação entre a cidade e o indivíduo, seja qual for a corrente e o momento histórico, e até mesmo os sentimentos de harmonia, unidade, tratados sempre de forma a serem vistos universalizados. Na própria tragédia grega, é interessante a observação de que não podemos dizer que se trata meramente de uma obra de arte, havia uma relação íntima entre o que se fazia e a cidade, entre o poeta e a educação do cidadão, entre a política e os textos. A tragédia grega era o espelho da consciência pública.

Os contemporâneos (aqui se refere aos contemporâneos da tragédia grega, e não à contemporaneidade) não consideravam nunca a natureza e a influência da tragédia de um ponto de vista exclusivamente artístico [...] só a partir desse ponto de vista é que se pode compreender a intervenção do Estado platônico na liberdade da criação poética, tão inexplicável e insustentável para o pensamento liberal (JAEGER, 2013, p. 293).

É assim, a partir do lugar político e social, de unidade comunitária universal e harmônica ocasionada pela criação poética, que Platão, como dissemos, condenará a arte e a ela destinará sua censura, entendendo-a como corruptora da verdade. Não é em desfavor da arte, ou da criação, portanto, que o filósofo faz sua crítica, mas em razão de ela possuir esse papel político e social tão relevante à união da cidade.

Richard Bodéüs (2007) é uma importante voz que se contrapõe às leituras modernas com interpretações disparatadas do sentido original e aponta, a respeito da prudência aristotélica, que

O essencial está em uma concepção do saber prático político que consiste em decidir soberanamente o que é justo e bom para determinada cidade. Esse tipo de decisão, que se torna lei, não pode, segundo Aristóteles, ser arbitrário nem proceder, por isso, do cálculo dos interesses daquele que a toma (BODÉÜS, 2007, p. 118).

Ou seja, o saber prático, ou prudência, ou *phrónesis* é aquele que se amolda à cidade, e à possibilidade de cidades, justamente porque ele estará vinculado à alma de cada cidadão, à sua cultura, à sua especificidade, à sua moral. E é isso que compartilhará com os demais e poderá chamar de justiça.

[Aristóteles tem uma perspectiva, a que] conduz da realidade diversa e frequentemente injusta, por meio de um progressivo aperfeiçoamento, para a justiça sem reservas e para a perfeição, perspectiva na qual a moral não é um princípio, uma obrigação que se impõe a partir do exterior, mas um fim, uma excelência à qual a política aspira por si mesma, de dentro (BODÉÜS, 2007, p. 119).

Na *República*, Platão deixa claro que a visão de mundo filosófica pós-socrática trata a educação como algo que atravessa a vida inteira do cidadão. Ele inicia com a formação dialética, dos 15 aos 35 anos, e com isso torna-se possível a pretendida educação para os governantes, que seriam, na visão platônica, preferencialmente os filósofos. A educação do filósofo seria a formação do governante, e a deste, a formação para atuar como supremo educador (JAEGER, 2013, p. 933).

Também é nesse período que seria cunhado o caráter do cidadão para que tal educação tivesse como finalidade o conhecimento da ideia de Bem (JAEGER, 2013, p. 927). Após tal período, Platão ainda idealiza uma formação que seria a da obtenção (ou do polimento) da experiência, que iria dos 35 aos 50 anos, portanto. Pensando nas condições de vida da época, seria uma educação que atingiria toda a vida, ao menos a adulta, dos cidadãos, com o polimento da filosofia e a formação do caráter para o conhecimento do Bem, o que seria, para Platão, também a essência do valor da justiça e, portanto, a participação do cidadão na felicidade pública (JAEGER, 2013, p. 933).

A meta visada é aquela educação ética de toda a população, que atrás, ao finalizar a primeira fase de sua trajetória cultural, Platão descrevera como a educação para a justiça, isto é, para aquela *hexis* da alma que repousa sobre a harmonia perfeita das suas partes. É justo todo ato que contribui para conservar ou para formar essa *hexis*: assim rezava a sua definição, e a sabedoria é a ciência (*epistème*) capaz de dirigir uma conduta desse tipo (JAEGER, 2013, p. 932).

Ou seja, a educação era comum a todos os cidadãos livres (BODÉÜS, 2007, p. 45) e também comum era a educação doméstica da educação cívica, pois tudo era como uma coisa só, que corroborava para um mesmo fim, a felicidade na e da cidade (BODÉÜS, 2007, p. 57).

Do legislador, Aristóteles espera que favoreça a educação desde antes do nascimento, por meio de uma política sobre os casamentos, a gravidez, o aborto, e que ele prescreva a alimentação dos bebês e os exercícios da primeira infância. A questão da educação comum, acima dos sete anos, é posta no começo do livro VIII e resolvida com uma resposta afirmativa, pois essa forma comum de educação é a que assegura da melhor maneira a sobrevivência de um regime constitucional (BODÉÜS, 2007, p. 31).

Bodéüs (2007, p. 113) observa que não se trata de mera escolha entre educação pública ou privada. Para Aristóteles, a questão era que a cidade exigia uma educação comum, que todos se beneficiassem de uma mesma educação fundamental, voltada para os princípios políticos do regime ao qual o jovem pertence. A prioridade seria dada à disciplina do corpo, que se deseja submisso aos imperativos da alma, e à disciplina do caráter, que se deseja dócil às injunções da razão (BODÉÜS, 2007, p. 114).

A existência de uma comunidade política, para Aristóteles, é a condição sem a qual esse tipo de prosperidade não pode ser assegurado, e o papel atribuído à comunidade política é o de permitir que a prosperidade garanta o fim último para o qual esta pode servir em cada um de seus membros (BODÉÜS, 2007, p. 59).

O excerto é interessante, pois não apenas reforça a importância moral da educação para a cidade como também o de que a justiça seria a soma da justiça interiorizada em cada um, doutrinada pela educação voltada para o saber comum. É muito importante dizermos que a visão educacional relacionada ao bem, à felicidade e, enfim, à justiça é também cara a Aristóteles.

Tanto Platão quanto Aristóteles enxergarão no indivíduo a fonte do que se espelhará na cidade. Embora Platão não desenvolva de igual forma a ideia aristotélica da sabedoria prática, Platão também localiza o saber na prática, o que decerto proporcionou a Aristóteles o desenvolvimento de seu conceito de justiça ligado à *phrónesis*.

O contrário de um Estado normal é a variedade das formas anômalas do Estado. A sua investigação requer outro método, um método meio racional meio empírico, que mais tarde servirá a Aristóteles de ponto de apoio para prosseguir na elaboração dos elementos empíricos contidos no platonismo. O fato de ser precisamente essa parte da política platônica que Aristóteles desenvolve demonstra suficientemente até que ponto é fecunda essa mescla de ideia e de realidade com que Platão opera (JAEGER, 2013, pp. 936-937).

Jaeger, nesse específico caso, refere-se à política aristotélica e sua ideia de Estado e, sobretudo, a seus aspectos degenerativos. No entanto, ainda assim, o platonismo de que Aristóteles beberá, parece claro, irá muito além de sua política, e estará bastante enredado em sua visão educacional, de justiça, de cidade e de sua relação com o indivíduo.

Nesse contexto, a educação, não como formação técnica e escolar, como a vemos hoje em dia, mas como uma formação contínua e do espírito, está extremamente ligada à ideia de cidade e, conseqüentemente, de justiça, pois a relação entre educação e leis era total. Jaeger, tratando da obra *As Leis*, de Platão, dirá da relação entre a educação antiga grega, também chamada de *paideia*, e os governantes:

Quem não for capaz de coincidir inteiramente com o espírito dessas Leis não estará apto para educar nem poderá ocupar nenhum cargo no Estado Platônico (JAEGER, 2013, p. 1382).

A Lei era o resultado da educação, a educação era o espírito da Lei. Era pela educação que a ideia comum a todos de Estado era construída. Educava-se para o Estado, era a educação o fio íntimo que atravessava e unia todos os cidadãos da cidade. Assim, quando as Leis eram concebidas, eram entendidas como o resultado de todo esse contexto.

Quando se pensava, como fazia Platão, na Lei como a régua do justo e do injusto, não estava exatamente na Lei essa régua, ela era apenas a ponta do *iceberg*, digamos assim, pois abaixo do pico estava todo esse trabalho que contextualizava a lei e a ela lhe dava espírito. O justo e o injusto não estavam na excelência da lei, o justo e o injusto estavam em todos compartilharem do sentimento de que a Lei era de todos, o justo estava nesse sentimento que a todos atravessava pela educação e que resultava na forma e face externa da lei.

Quando nas lacunas da lei, ou na aplicação prática dos casos concretos, surgia a necessidade da *phrónesis*, da prudência, da avaliação de um caso concreto por alguém, o julgamento da pessoa era guiado pela educação que tivera, por sua experiência e hábito. Tudo que havia experimentado da vida, aplicado recorrentemente, e resultado da educação para o Estado, para o bem comum, dava segurança de que a pessoa que julgasse o caso o faria de forma a obter um resultado que a todos soasse comum, compartilhado e, portanto, justo.

Para os antigos gregos, não havia receio ou angústia a respeito de decisões subjetivas poderem ser arbitrárias. E não havia esse receio porque as decisões individuais eram voltadas para o bem comum, resultante do hábito e da experiência ativados pela educação moral para a cidade.

Não se temia a subjetividade, pois ela estava moldada para a finalidade virtuosa, para a finalidade ética, do bem comum, da vida feliz.

É possível, nesse contexto, que cheguemos a pensar que o justo poderia ser encontrado até mesmo em uma lei ruim, pois o que alimentava o sentimento de justo era o compartilhamento do sentimento de justo, construído pela educação. Por essa razão é que não podemos emprestar dos gregos as suas leis para que encontremos na modernidade o justo, não podemos emprestar seus princípios, tentando encontrar o justo, não podemos aplicar seus princípios de razoabilidade e proporcionalidade como meras técnicas, despidas de sentimento e espírito, de alma, porque de nada servem para esse fim. Se desejamos de alguma forma utilizar algo dos gregos clássicos, decerto, é a educação, é esse fio compartilhado, que faz com que qualquer coisa, ou quase, possa ser compreendida em uma ambiência coletiva como justa.

Por derradeiro, importante ponto temos a debater a partir do ponto de vista de Bittar (2001) de que a relação de unidade entre pólis, cidadão e justiça ou lei são indissociáveis na Grécia, de modo a comporem todos uma cosmologia, mesmo que sob aspectos e teorias absolutamente díspares.

...quando falam de justiça ou injustiça, o fazem na medida e na proporção de suas próprias cosmologias, não importa se defendam a divisão das coisas num dualismo entre matéria e números (Pitágoras), a luta de todos os elementos entre si (Heráclito), unidade dos contrários (Anaximandro), a fluidez e a permanência harmonizadas no movimento contínuo de todas as coisas (Heráclito) ou a indivisão unitária do ser na ideia de átomo (Demócrito). É nesta medida que se pode dizer que não há uma ordem da parte (pólis) separada de uma lei geral do *kósmos*. Quando a *diké* aparece nos fragmentos desses autores, não quer dizer nada além daquilo que figura ser, como ordem que se deve atribuir para que as partes estejam de acordo com o todo (BITTAR, 2001, p. 88).

Do excerto podemos extrair que a pólis sempre será indissociável das teorias cosmológicas, e a ideia de justiça será justamente a responsável por reestabelecer desvios a essa estabelecida ordem unitária das coisas.

O justo, portanto, parece-nos estar próximo da unidade entre cidade e suas coisas. O direito, e assim o reconhece Bittar (2001, p. 96), é para os gregos de então – na visão socrática, que alimentará a platônica e a aristotélica –, indubitavelmente, o gerador de coesão social, dotado de uma finalidade que é o bem comum, consistente no desenvolvimento do cultivo máximo das potencialidades humanas, alcançável pelo cultivo das virtudes, pelo “cuidado da alma”, como dirá Platão.

Interessante essa definição de Bittar, da qual discordamos apenas quando diz ser o direito “instrumento humano de coesão social”. Não cremos que o direito moral, virtuoso, cultivador da alma individual que, projetando suas virtudes, gera a pólis e sua coesão social, pode ser chamado de um instrumento, como se fosse um método, uma técnica. Ao contrário, Aristóteles, em sua abordagem a respeito da *phrónesis*, rechaçará toda a possibilidade de que seu conceito de sabedoria prática possa ser visto, aplicado ou utilizado como uma técnica, justamente porque todo o seu recheio, e mesmo o seu invólucro, só faz sentido se moral. Por isso a relevância da igualdade obtida pela educação moral, pela *paideia*.

A lei, por ser causa e finalidade da virtude, encontra guarida no interior de cada ser, igualado pela educação moral, não era enfrentada, mas chegava mesmo a poder ser, algumas vezes, contestada ou vista como injustiça, o que não lhe fazia perder o brilho, a relevância, ou a compreensão de que a visão subjetiva deveria quedar submetida à percepção abundante de que a sua preservação era essencial, pois sua preservação era a daquela coletividade de iguais e igualados pela educação, era a preservação da própria pólis, da própria virtude, da própria alma de cada ser.

Exemplo curioso nos traz o professor Cláudio de Cicco (1991, p.147), ao lembrar que Sócrates, na *Apologia*, mesmo submetido por vontade própria à lei imposta, em amor ao Estado e às suas leis, revela sentir-se injustiçado.

...temos em Sócrates o exemplo clássico do conflito entre ordem objetiva e legal, por ele considerada como expressão da justiça, e o seu sentimento subjetivo de que estava sendo injustiçado ao ser condenado à morte.

Nesse sentido, interessante a observação de Bittar (2001, p. 99), que afirma que a lei iguala os homens como cidadãos, apesar de lhes preservar as diferenças, de modo a transparecer um todo harmônico.

A lei estende seu manto igualando os homens como cidadãos, apesar de preservar a diferença entre eles, de tal modo que, na igualdade e na diferença, possa transparecer um todo harmônico, logo justo, porque pleno de limites necessários à convivência.

De fato, o todo harmônico é objetivo da lei, e sua consequência é o justo. Mesmo que a lei não os iguale, não sendo, como já dissemos, nem instrumento, nem objeto causador da igualdade. Caso fosse, o problema da justiça seria facilmente resolvido, bastaria que a boa lei se aplicasse a todo o mundo.

A lei é, na verdade, a consequência da igualdade obtida pela educação moral. Ela é um passo, uma etapa da virtude individual galgando o espaço maior da pólis, ela não é a causadora, mas reflexo das virtudes individuais igualadas e compartilhadas pela educação moral. Esse ponto é vital se acreditarmos que o justo, ao menos para os antigos gregos, esteve fundado na educação. Sem ela, a lei é esvaziada. A lei, em si, portanto, não é capaz de nada realizar sozinha.

CONCLUSÃO

Quando afirmamos a relevância da cidade grega para a *phrónesis*, afinal ela somente poderia ser um critério de justiça se a prática virtuosa, a ser obtida não pelo desejo individual, mas pela finalidade coletiva, fosse, por meio da educação, compartilhada, parece claro que esse compartilhamento exigia uma visão de mundo mais ou menos unificada em um mundo mais ou menos de iguais. Afirmamos ao longo dessa dissertação que essa visão compartilhada existia nas cidades gregas, pela igualdade entre os que poderiam ser considerados cidadãos, ainda que entre eles houvesse algumas desigualdades menos significativas, o que tornava útil, por exemplo, a justiça distributiva de méritos e honrarias, defendida por Aristóteles, e exercida pelos governantes.

Para tanto, a propensão que os gregos antigos encontravam para o bem no Homem vinha acompanhada, sem dúvida, de uma vinculação à educação para a virtude, para a *areté*.

O homem, em sociedade, caminha para o bem, para a justiça, e nada de mal pode com ele – e com a sociedade – acontecer, se não se desviar dessa estreita ligação entre bem e justiça, determinada pela educação para a vida comum em sociedade.

As faltas dos homens, castigadas pela lei, poderiam –e deveriam– sempre ser evitadas pela educação, caso contrário insustentável seriam as premissas nas quais aquela sociedade estava baseada. Para tanto, os antigos gregos, aderiram a uma visão pedagógica da pena, em contraposição à antiga concepção causal, que a imagina como uma retribuição à falta. A pena passa a ser, para os gregos, o meio para conseguir aperfeiçoar o faltoso e intimidar os demais. Essa concepção pedagógica da pena está umbilicalmente enraizada no pressuposto de que é possível educar o homem. A virtude cívica é o fundamento do Estado (JAEGER, 2013, pp. 359-360).

O lema era educar o homem para a justiça, e a justiça ter como finalidade moral servir a comunidade. E, para tanto, pressuposta está uma clara influência da educação dos cidadãos. A educação sofística, que aparece em Protágoras, toma o Estado todo, concentra todas as energias e impregna nesse espírito educador as leis e instituições da cidade (JAEGER, 2013, p. 374). Mas isso, como já afirmamos, não significa um estado totalitário, que gira em torno

de uma cúpula, a menos que chamemos de cúpula os cidadãos, pois a vida individual consagrada ao Estado pressupunha uma concordância com isso. O Estado estava dedicado ao bem-estar de todos os cidadãos, o bem-estar de todos era o mote educacional sofisticado, era o propulsor daquela cultura, era o sentimento íntimo por todos compartilhado. (JAEGER, 2013, p. 374).

E esse bem, para não descambar em desarmonia, tinha de ser medido objetivamente, daí a importância da *dike*, das leis que o direito propiciava. Nelas se fundava a *eudaimonia* da pólis. A educação para o Estado significava, pois, a educação para a justiça e, portanto, para o bem. A educação não acabava com a escola. Ao contrário, após a escola se iniciava. Era natural relacionar a *areté* política, a educação para as leis, com o próprio ensino elementar da escrita, afinal, ensinar as leis era o mesmo que ensinar a criança a escrever nas linhas, e delas não sair. (JAEGER, 2013, p. 362).

As leis são as linhas criadas pelos antigos e destacados legisladores, educadores de então. A lei era a escola, não era uma criação de circunstâncias, como hoje em dia. Que o diga Sócrates que, quando as portas da prisão se abriram diante dele e lhe foi possibilitada a fuga para a liberdade, manteve-se fiel às leis, pois foram elas que o educaram e protegeram por toda a vida, e constituem o fundamento e o solo materno da sua existência.

Nesse contexto, a educação é essencial, e a costura social entre a educação e o bem comum é obtida, senão exclusivamente, certamente também pela justiça, enquanto instituto que provê o justo enquanto valor moral compartilhado entre os indivíduos. E decerto a justiça, nesse caso, como ponte moral aplicada ao dia a dia da cidade, tem relação direta com aquilo que Aristóteles trabalhou conceitualmente como *phrónesis*, como prudência, como sabedoria prática.

Como dissemos, quando nas lacunas da lei, ou na aplicação prática dos casos concretos, surgia a necessidade da *phrónesis*, da prudência, da avaliação de um caso concreto por alguém, o julgamento da pessoa era guiado pela educação que teve, por sua experiência e hábito. Tudo que experimentou da vida, aplicado recorrentemente, e resultado da educação para o Estado, para o bem comum, dava segurança de que a pessoa que julgasse o caso o faria de forma a obter um resultado que a todos soasse comum, compartilhado e, portanto, justo.

Não se temia a subjetividade e a individualidade, pois elas estavam moldadas para a finalidade virtuosa, para a finalidade ética, do bem coletivo e comum, da vida feliz.

É possível, nesse contexto, que cheguemos a pensar que o sentimento de justo poderia sobreviver até mesmo a uma lei ruim, pois o justo era sentido a partir do compartilhamento comum construído pela educação. Era mais relevante ao antigo grego a eficácia dos meios do que sua qualidade. (AUBENQUE, 2003, p. 199).

Essa localização do saber no indivíduo, promovida pelos filósofos da nova *paideia*, sabidamente por Platão e Aristóteles, e, de especial maneira, esse entendimento de que a sabedoria estava no racional e também no empírico, ao ser vista no indivíduo concreto, e não no abstrato teórico, proporcionaram à Platão, na *República*, uma curiosa expressão, que Jaeger (2013, p. 943) traduzirá como “forças racional e musical devidamente misturadas”.

Mas isso não melindra os gregos, não os assusta a individualidade ou a subjetividade. Afinal, o que os une é possui uma resposta fácil: a moral compartilhada pela educação. A resposta estava introjetada no seio das cidades, na alma de cada indivíduo, no sentimento de justo.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores vol II. Trad. Leonel Vallandro & Greg Bornheim da versão inglesa de W.D.Ross. São Paulo. Abril Cultural, 1979.
- _____, *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução e comentários de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1997.
- _____, *Política*. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BODÉÜS, R. *Aristóteles e a justiça na cidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- DEFOURNY, M. *Aristote Études sur la "Politique"*. Paris, Beauchesne, 1932.
- CICCO, Cláudio de. "A Justiça e o Direito Moderno". Em: *Revista Brasileira de Filosofia*, 1991, p.147.
- CICCO, Cláudio de. *A História do Pensamento Jurídico e da Filosofia do Direito*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- GÜNTHER, Klaus. *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: Justificação e Aplicação*. Tradução de Cláudio Molz. Introdução à edição brasileira de Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004, p. 295.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1993.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. Ed - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, introdução e notas por Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarola, 2009. (Coleção *philosophia*)
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica da razão prática* (edição bilíngue). São Paulo: Martins Fontes, 2003b.
- LIPPMANN, Walter. *Opinião Pública*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- MALTA, Sônia. *A Phronesis Aristotélica e a Jurisdição no Estado Democrático de Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.
- OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. Revisão técnica de Carlos Aurélio de Souza. Bauru: EDUSC, 2005.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo Martins Fontes, 2008. (Coleção justiça e direito)
- REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2019.
- VERGINIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Trad. Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômano de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.