



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
CURSO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PROJETO FILOSÓFICO DE ISÓCRATES NO DISCURSO *CONTRA OS
SOFISTAS***

ROBSON RÉGIS SILVA COSTA

**Fortaleza
Dezembro-2010**

ROBSON RÉGIS SILVA COSTA

**O PROJETO FILOSÓFICO DE ISÓCRATES NO DISCURSO *CONTRA OS
SOFISTAS***

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Fortaleza
Dezembro-2010**

Robson Régis Silva Costa

O projeto filosófico de Isócrates no discurso *Contra os sofistas*

Dissertação submetida à Coordenação da Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

Prof. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará

*A Deus,
pelo dom da vida, renovada a cada provação
que se apresenta e nos sonhos que se
concretizam, como este que agora se torna
realidade.*

AGRADECIMENTOS

À Aline por seu amor, paciência e compreensão.

Aos meus pais, meus irmãos e amigos pelo apoio, alegria e amizade.

À Cida, minha orientadora e amiga, sem a qual este trabalho não teria se realizado.

Ao corpo docente da Universidade Federal do Ceará, meus colegas de turma, pelas trocas de experiências.

A todos que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho.

***“Para o homem que pretende atingir o belo,
belo será, por conseguinte, ter de enfrentar os
obstáculos que a conquista da beleza exige!”***

***Platão
(Fedro, 274b)***

RESUMO

Este trabalho examinou como Isócrates (436-338 a.C.) compreendeu e elaborou sua proposta de filosofia a partir das críticas feitas aos sofistas no discurso *Contra os sofistas* (aprox. 390 a.C.). Para alcançar seu intento, o presente estudo inicialmente dedicou uma seção aos sofistas, buscando compreender como estes homens tão diferentes contribuíram para o desenvolvimento do pensamento antigo e por que seriam alvo de críticas tão duras de Isócrates, o que possibilitou a articulação entre diversos elementos textuais durante a leitura do aludido discurso de forma a oferecer relevantes noções para a tentativa de compreensão do pensamento isocrático. Apesar do reconhecido esforço em se destacar dos sofistas, pode-se constatar em seus textos que Isócrates não abria mão da importância da retórica para a edificação de uma paidéia. De forma semelhante, Platão reconhece, no *Fedro*, a participação da retórica – enquanto análise da natureza da alma – no desenvolvimento da filosofia. Dadas tais constatações, tornou-se necessário investigar como retórica e filosofia poderiam ser articuladas de forma a possibilitar um meio que permita um acesso mais seguro ao pensamento isocrático, para que seja identificada com mais nitidez sua ideia de filosofia, assim como a função que lhe é destinada. Posteriormente, fez-se mão do recurso comparativo e procurou-se na análise do sentido de retórica no *Fedro* aspectos relevantes que possam apontar para uma relação entre Platão e Isócrates caracterizada por semelhanças e diferenças específicas, visando atender ao intento desta pesquisa, qual seja, oferecer elementos que nos aproximem da ideia isocrática de filosofia. Finalmente, foram oferecidas tradução e análise do discurso *Contra os sofistas*, pois o estudo do texto original é item obrigatório para quem procura se aproximar de uma ideia preeminente e constante no trabalho de Isócrates – que é sua concepção de filosofia – mas que em nenhum de seus textos que nos restaram foi exposta de maneira específica e localizada.

Palavras-chave: Isócrates – sofistas – filosofia - retórica

RESUMÉ

Cette étude a examiné comment Isocrate (436-338 av. J.-C.) a compris et a élaboré sa proposition de la philosophie à partir de les critiques des sophistes dans le discours *Contre les sophistes* (env. 390 av. J.-C.). Pour atteindre son but, la présente étude d'abord consacré une section aux sophistes, essayer de comprendre comment ces hommes très différents ont contribué au développement de la pensée antique et pourquoi ont-ils été si durement critiqué par Isocrate, qui a permis à la relation entre les divers éléments textuels pendant la lecture du discours à offrir des notions pertinentes pour la tentative de comprendre la pensée isocratique. Malgré les efforts reconnus de se démarquer des sophistes, il peut être vu dans ses écrits que Isocrate n'a pas renoncé à l'idée de l'importance de la rhétorique à la construction d'une paideia. De même, Platon reconnaît, dans le *Phèdre*, la participation de la rhétorique – comme analyse de la nature de l'âme – dans le développement de la philosophie. Compte tenu de ces constatations, il est devenu nécessaire d'étudier comment la rhétorique et la philosophie peuvent être combinés pour permettre un moyen pour un accès plus sûr à la pensée isocratique, afin de trouver une idée plus claire de sa philosophie, ainsi que la fonction il est destiné. Plus tard, il a utilisé une comparaison et recherche sur l'analyse du sens de la rhétorique dans le *Phèdre* aspects pertinents qui peuvent pointer vers une relation entre Platon et Isocrate caractérisé par des similitudes et des différences spécifiques pour répondre à l'objectif de cette étude, à savoir, fournir éléments qui nous rapprocher de l'idée isocratique de la philosophie. Enfin, ils ont été offerts une traduction et l'analyse des discours *Contre les sophistes*, parce que depuis l'étude du texte original est un must pour ceux qui cherchent à approcher une idée contenue et d'éminente dans les travaux d'Isocrate – qui est sa conception de la philosophie – mais dans aucun des ses textes qui nous restait elle a été exposé d'une manière spécifique et localisée.

Mots-clés: Isocrate - sophiste - philosophie - rhétorique

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
2 OS SOFISTAS E A “SOFÍSTICA”.....	14
3 A RETÓRICA COMO FILOSOFIA: A PROPOSTA MORALIZADORA DA POLÍTICA EM ISÓCRATES.....	22
4 A ESPERANÇA DA REFORMA PLATÔNICA DA RETÓRICA NO FEDRO: O CASO ISÓCRATES.....	34
5 O DISCURSO CONTRA OS SOFISTAS.....	42
6 TRADUÇÃO COMENTADA.....	44
7 CONCLUSÃO.....	86
REFERÊNCIAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

É conhecida, dentre os estudiosos, a polêmica que gira em torno da referência a Isócrates que encontramos no final do diálogo *Fedro*, de Platão.¹ Para além da discussão sobre a correta interpretação do significado desta menção – talvez, nunca o saibamos! –, a sua existência foi suficiente para chamar atenção sobre a complexa relação entre filosofia e retórica já naquela época. Tal relação, aqui personalizada em Platão e Isócrates, proporcionou à presente investigação a oportunidade de discernir e destacar os pontos essenciais que marcam as divergências entre os conteúdos educacionais destes dois pensadores, denominados por ambos de *filosofia*.

A história da filosofia nos mostrou que os textos de Platão ficaram para a posteridade como caracterizadamente filosóficos, ao passo que os discursos de Isócrates, em geral, limitaram-se a oferecer uma boa fonte de estudos e pesquisas dentro da área da pedagogia e da – então distinta – disciplina da retórica. A pretensão deste estudo será interrogar sobre esse resultado, no sentido de averiguar por que Isócrates denomina seu pensamento de **filosofia**, pontuando a presente investigação no texto do discurso *Contra os Sofistas*, onde expõe com mais clareza os elementos norteadores de seu projeto pedagógico. Em que consistiria o “significado filosófico” das ideias de Isócrates? Nosso intuito é chamar atenção ao fato de que

¹ *Fedro*, 278e-279b. **ΦΑΙ.** Τί δὲ σύ; πῶς ποιήσεις; οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸν σὸν ἑταῖρον δεῖ παρελθεῖν.

ΣΩ. Τίνα τοῦτον;

ΦΑΙ. Ἴσοκράτη τὸν καλόν· ᾧ τί ἀπαγγελεῖς, ᾧ Σώκρατες; τίνα αὐτὸν φήσομεν εἶναι;

ΣΩ. Νέος ἔτι, ᾧ Φαίδρε, Ἴσοκράτης· ὃ μέντοι μαντεύομαι κατ' αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω.

ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δὴ;

ΣΩ. Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἦθει γεννικωτέρῳ κεκράσθαι· ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προζούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πάποτε ἀψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δὲ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμὴ θειοτέρα· φύσει γάρ, ᾧ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. ταῦτα δὴ οἶν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἴσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ' ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσία.

(“Fedro – E tu o que farás ? Não podes esquecer o teu próprio amigo!

Sócrates – A quem te referes?

F – Ao belo Isócrates! Que mensagem lhe levarás, Sócrates? Que nome lhe haveremos de dar?

S – Isócrates é ainda muito jovem, Fedro! Por conseguinte, o mais que posso fazer é tentar adivinhar e dizer-te o que prevejo para ele!

F – Diz então o que auguras!

S – Auguro que, em virtude dos seus dons naturais, será capaz de vir a fazer melhor do que discursos à maneira de Lísias. Por outro lado, o seu caráter é muito mais nobre. Por isso, não será de admirar que Isócrates, à medida que se tornar maduro, venha a distinguir-se na arte da eloquência em que agora se exercita, de tal maneira que todos os que se dedicam à retórica pareçam aprendizes ao pé dele. Mas pode acontecer que não se sinta satisfeito com isso e venha a dedicar-se, por inspiração divina, a assuntos mais elevados, pois o seu espírito é notavelmente propenso à filosofia! Em nome dos deuses que regem este lugar, será esta a mensagem que transmitirei ao bem amado Isócrates, assim como tu dirás a Lísias o que há pouco te expus!”) Tradução de Pinharanda Gomes (1989).

o estudo do pensamento de Isócrates põe o pesquisador diante das possibilidades da filosofia, o que envolveria sua definição, seus objetivos e seu método.

A imbricação dos conhecimentos na Grécia Clássica, assim como as constantes modificações que os termos “filosofia” e “retórica” sofreram com o decorrer dos séculos, justificam a necessidade do pesquisador na área de estudos clássicos desnudar-se de possíveis (pré) conceitos que apontem para uma dicotomia radical existente entre estas duas disciplinas do conhecimento, para aproximar-se o quanto puder daquilo que revelam os próprios textos dos respectivos pensadores. A experiência relatada em inúmeros trabalhos de respeitáveis estudiosos e filósofos, desde Antigüidade até os nossos dias, mostra que adentrar no universo conceitual da filosofia antiga não é uma das tarefas mais fáceis, principalmente nos séculos V e IV a.C., a partir do desenvolvimento da sofística e com a mudança do olhar filosófico oferecida por Sócrates.

Neste recorte histórico que se situa entre os séculos V e IV a.C., a retórica,² que participava juntamente com a filosofia da construção do conhecimento grego tem seu campo

² Segundo Olivier Reboul (2000), há duas maneiras de abordar sobre o conceito de retórica: primeiro, como prática social, inerente à comunicação humana, em que a retórica é anterior à sua história, por ser inconcebível que os homens não tenham utilizado a linguagem para persuadir. A segunda, como uma “invenção grega”, abordada aqui como “técnica retórica”, como ensinamento distinto que possibilitava defender ou atacar qualquer tese.

Quanto ao nascimento da retórica como *téchne*, pode-se deparar com origens polêmicas. Vejam-se dois exemplos: o primeiro cita aponta para a origem judiciária da retórica, através de certo Córax, de Siracusa, que seria discípulo de Empédocles e mestre de Tísias. Segundo este relato, depois da queda dos tiranos na Sicília (provavelmente em Siracusa em 467 a.C.), os cidadãos repentinamente precisaram aprender a falar em assembleias e/ou tribunais (para recuperar propriedades que haviam sido apropriadas pelos tiranos). Córax, juntamente com Tísias, teriam respondido a essa necessidade inventando a retórica como arte do discurso persuasivo, e ensinando-a em troca de pagamento. Córax e Tísias teriam publicado uma obra (que se perdeu) chamada “arte oratória” (*téchne rhetoriké*), coletânea de preceitos práticos que tratava das divisões dos discursos, de argumentos de probabilidade e talvez de outros assuntos. Convergem sobre esta possibilidade, estudiosos como Roland Barthes, Chainet, O. Navarre, Reboul, Massaud Moisés e Jebb.

Uma segunda linha de pesquisa é representada por Edward Schiappa. Ele afirma, na obra *Protágoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*, que a “invenção” da retórica deve ser repensada. Schiappa aponta que as duas origens mais populares da retórica estão na estória de Córax/Tísias e na menção de Aristóteles que Empédocles foi o inventor da retórica (menção feita no diálogo perdido *Sofista*, segundo Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, I. 6). Schiappa cita que Aristóteles nas *Refutações Sofísticas* (183b2) cita Tísias como vindo após os não-identificados “primeiros fundadores” da retórica. Ele afirma que estudiosos como Guthrie, Kennedy, Bryant e James Murphy não têm visto a estória de Córax/Tísias senão como uma lenda. O termo *rhetoriké*, só aparecerá, segundo Schiappa, a partir dos textos de Platão. Diz Schiappa (2003, p. 44): “Em particular, é relevante que Platão foi um prolífico inventor [prolific coiner] de palavras com final em ‘-iké’, denotando ‘arte de’.” Mais adiante, ele enumera algumas palavras que não se encontram antes dos textos de Platão, tais como *eristiké*, *dialektiké*, *antilogiké*. Para Schiappa, Platão seria motivado a estabelecer limites e distinguir entre a arte do *lógos* destinada aos assuntos tratados nas cortes e assembleias do tratamento filosófico do *lógos* dado pela dialética, mesmo que se seja, para Schiappa, evidente o tratamento diferente dado por Platão à retórica nos diálogos *Górgias* e *Fedro*. Neste último, ela seria vista como “aquela que ensina a ‘arte do discurso’ – *logôn techné* (266d-274c).” (Schiappa, 2003, p. 46) Concordando com Guthrie, Schiappa indica que a preocupação no *Fedro* seria diversa: a escolha entre a boa e a má retórica, onde a primeira era coextensiva com a filosofia.

de atuação ampliado através do reconhecimento de seu estatuto de *téchne*,³ segundo o qual lhe é conferido o poder de exercer influência sobre a audiência em toda espécie de reuniões e sobre todos os tipos de assuntos.

Com o passar do tempo, ainda na Grécia Clássica, verificou-se que a influência da retórica trespassou os limites da execução do mais belo discurso – por exemplo, em forma, conveniência e estilo – para levar consigo também a preocupação com responsabilidades ético-morais daquilo que está sendo dito, dada a crescente participação do discurso (oral e escrito) nos rumos da política e da sociedade grega desta época. Isócrates foi um bom exemplo deste tipo de retórica. Segundo Olivier Reboul (2000, p. 11), ele se destacou “principalmente porque moraliza a retórica ao afirmar em alto e bom som que ela só é aceitável se estiver a serviço de uma causa honesta e nobre, e que não pode ser censurada, tanto quanto outra técnica, pelo mau uso que dela fazem alguns.”

Para melhor ser compreendido este e outros aspectos do pensamento de Isócrates, sentiu-se a necessidade de ter como parâmetro uma sutil contraposição com as ideias de uma referência – e também um de seus adversários – de sua época: escolheu-se a figura de Platão. Portanto, verificar a relação existente entre as incursões reflexivas propostas por Platão e os ensinamentos de Isócrates, em busca de melhor compreender as diferenças principais de suas filosofias, significa adentrar corajosamente no ambiente instável da relação entre retórica e filosofia nesse período, dado o fato de que para ambos os pensadores, como será verificado, estas duas disciplinas acabam por ter divergências mais pelo mau uso que delas fazem do que pela suas respectivas naturezas, suas funcionalidades, porque possivelmente estariam mais próximas do que se imagina.

Como será observado, esta má utilização do conhecimento será alvo de críticas tecidas tanto por Platão como por Isócrates, pois para ambos ela possui conseqüências desastrosas para a edificação do homem e da cultura grega em geral. Isso justificou as inúmeras denúncias e alertas que ambos os pensadores registraram em suas obras. Mesmo sendo tratados tradicionalmente como grandes adversários entre si,⁴ Platão e Isócrates também visavam um

³ Para as transliterações do grego, seguem-se em geral as normas estabelecidas pela SBEC (Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos), todavia não será feita a notação diferencial das vogais longas e breves. Reforçamos que no caso de citações diretas, respeitar-se-á a regra de transliteração adotada pelo autor original. Todas as traduções das passagens em língua estrangeira são nossas, exceto aquelas que estarão devidamente identificadas. Acrescentaremos a expressão “Tradução nossa” em alguns momentos para dirimir quaisquer dúvidas sobre a responsabilidade da tradução.

⁴ W. H. Thompson acreditava tanto na existência desta contenda entre os dois pensadores, como na clara superioridade intelectual de Platão com relação a Isócrates. Para isto, apontou inúmeras passagens nos textos de ambos em que haveria uma possível referência (negativa) de um em relação ao outro, destacando o “ciúme” de Isócrates para com o trabalho de Platão, mesmo que este sentimento não fosse recíproco por parte do filósofo da

grupo de adversários em comum, como sendo, segundo suas críticas, quem mais colaborou para a artificialidade, a inutilidade e a efetivação da hipocrisia, dispondo o discurso a serviço do interesse particular e não da verdade: esses homens ficaram denominados pelo termo geral de “sofistas”.⁵

No caso de Isócrates, o discurso *Contra os sofistas* nos oferece não apenas a identificação dos sofistas como um agente degradante para o desenvolvimento da cultura grega, como neste texto encontramos os principais elementos que o autor sugere compor sua filosofia. Através das informações obtidas por meio da análise comparativa com algumas obras de Platão, e com o apoio de outros textos do próprio Isócrates, principalmente do discurso *Antidosis*, torna-se possível reunir informações que levem o estudioso a extrair aspectos relevantes da “filosofia” isocrática, sem a interferência de uma visão pré-formatada oferecida por uma parcela da tradição filosófica que corre o risco de inconfessadamente haver escolhido, por exemplo, a reflexão platônica como essencialmente filosófica e destinando o pensamento de Isócrates aos interesses da história da retórica.

O presente estudo inicialmente dedicou uma seção aos sofistas, buscando compreender como estes homens tão diferentes contribuíram para o desenvolvimento do pensamento antigo e porque seriam alvo de críticas tão duras de Isócrates. Isto porque se acredita que tais críticas oferecem importantes elementos para a tentativa de compreensão do pensamento isocrático.

Apesar do reconhecido esforço em se destacar dos sofistas, pode-se constatar em seus textos que Isócrates não abria mão da importância da retórica para a edificação de uma paidéia. De forma semelhante, Platão reconhece no *Fedro* (270b) a participação da retórica –

Academia: “(...) seria entediante apontar todas as passagens em que Isócrates dá vazão a sentimentos de ciúmes em seu pensamento. Isto já foi suficientemente mostrado para ilustrar a oposição entre sua escola e a de Platão, e mostrar que dos dois rivais, se é que se pode chamá-los assim, um pelo menos estava desfavoravelmente disposto com relação ao outro.” (THOMPSON, 1858, p. 178).

Mesmo assim, Thompson reconhece que os antigos (tais como Cícero, Dionísio de Halicarnasso e Quintiliano) não reconheceram esta “inimizade”, mas o contrário. Segundo Thompson (1858, p. 178), “(...) Cícero, que lembra em mais de uma obra o conflito entre Isócrates e Aristóteles, acreditava que Isócrates e Platão eram grandes amigos.” Outro indicativo seria a conhecida passagem em Diógenes Laércio, na obra *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres* (III, 9) (LAÉRCIO, 1988), em que relata que “o filósofo [Platão] era amigo de Isócrates, e Praxífanos escreveu um diálogo em que eles apareciam conversando περὶ ποιητῶν na casa-de-campo de Platão, onde Isócrates foi como um convidado.”

Dentre os estudiosos contemporâneos, pode-se citar a opinião de Werner Jaeger (2003, p. 1060) que diz “Isócrates, como mais destacado representante da retórica, personifica a antítese clássica do que Platão e sua escola representam.” E, mais adiante, ele afirma: “Já no seu discurso programático *Contra os sofistas*, Isócrates tinha diante dos olhos as obras proselitistas de Platão – o *Górgias* e o *Protágoras* – e procurava manter-se afastado do seu ideal de paidéia.” (JAEGER, 2003, p. 1073-1074)

⁵ Como se poderá constatar no próximo capítulo, é preciso muita cautela na utilização deste termo para designar homens e ideias que se destacaram pela variedade de práticas e usos do **discurso** (*lógos*) como meio de atuação social.

enquanto análise da natureza da alma⁶ – no desenvolvimento da filosofia. Dadas tais constatações, tornou-se necessário investigar como retórica e filosofia poderiam ser articuladas de forma a possibilitar um meio que permita um acesso mais seguro aos fundamentos do pensamento isocrático, para que seja identificada com mais nitidez sua ideia de filosofia, assim como a função que lhe é destinada. Posteriormente, fez-se mão do recurso comparativo, e procurou-se no *Fedro* de Platão, aspectos relevantes que possam apontar para uma relação entre estes dois pensadores, caracterizada por semelhanças e diferenças específicas que busquem atender ao intento desta pesquisa, qual seja, oferecer elementos que nos aproximem da ideia isocrática de filosofia.

Finalmente, foi oferecida uma tradução do discurso *Contra os sofistas*, com notas explicativas, pois o estudo do texto original é item obrigatório para quem procura se aproximar de uma ideia preeminente e constante no trabalho de Isócrates – que é sua concepção de filosofia – mas que em nenhum de seus textos que nos restaram foi exposta de maneira específica e localizada.

Longe de alcançar uma definição conclusiva acerca de uma pretensa filosofia de Isócrates, esta pesquisa se conformará com seu esforço de aproximar-se desta ideia para tentar mostrar que o estudo filosófico do pensamento antigo nos abre inúmeros outros caminhos que inicialmente não havíamos sido pensados. No caso em questão, o interesse filosófico do texto de Isócrates poderá revelar-nos a necessidade de pensarmos nossas próprias concepções sobre a filosofia, como as adquirimos, como as desenvolvemos e a que fim estamos destinando-as.

⁶ Num momento desta obra, ao comparar a arte retórica com a medicina, Sócrates mostra a Fedro que tanto numa como na outra cumpre efetuar uma análise da natureza destas artes: a primeira consiste na análise da alma e a segunda, do corpo. (Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρῃ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρῃ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία ἀλλὰ τέχνη, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφήν).

2 OS SOFISTAS E A “SOFÍSTICA”

Conforme ensina a tradição, a palavra sofista encontra-se relacionada com as palavras gregas *sophós* e *sophía*, tradicionalmente traduzidas como “sábio” e “sabedoria”, respectivamente. Estas palavras já eram utilizadas em tempos mais antigos, significando uma determinada qualidade intelectual ou espiritual, seja em questões abstratas (“ciências” teóricas), como em ações práticas (habilidades técnicas/artísticas), religiosas (poder “visionário”) e até morais (prudência e a honra). O termo *sophistés* é literalmente um nome do agente do verbo, e já fora sinônimo de *sophós* antes de adquirir seu sentido pejorativo por volta do século V a.C.⁷ Um *sophistés* escreve e ensina porque tem um conhecimento especial para comunicar, seja no terreno da conduta política e moral, seja nas artes técnicas. Portanto, o termo sofista tinha, pois, um sentido abrangente e complexo, respeitável até, antes de adquirir necessariamente uma significância de insulto.⁸

De fato, podem-se identificar alguns fatores que poderiam responder – ao menos em boa parte – como esta palavra foi ganhando um significado menos nobre, principalmente, a partir da segunda metade do século V a.C., em que a presença de certos “mestres profissionais”, oriundos de proveniências diversas, impõe-se na vida da *pólis*. Mas que fatores são estes? O profissionalismo, os métodos de ensino, os objetivos e interesses das escolas e de seus “mestres”, o fato de muitos deles serem estrangeiros, são algumas das características que possibilitaram aos estudiosos da cultura clássica apontam o advento da sofística como um momento histórico determinante e marcante da Grécia antiga.

Chama-se atenção, porém, sobre a dúvida que se coloca em ser legítimo falar de uma Sofística ou de um “movimento sofístico”, ou se devemos nos ater somente aos sofistas, considerados em si mesmos nas suas concepções individuais. Pois que já é imediata a dificuldade ao se propor caracterizar estes homens seguindo o critério intrínseco das respectivas “doutrinas”, e isto se deve principalmente a dois fatores: em primeiro lugar, a patente multiplicidade dos seus pontos de vista, várias vezes discordantes entre si; em segundo lugar, as dificuldades de reconstituição de suas posições teóricas e práticas, devido à

⁷ Vide Diógenes Laércio em sua obra *Vida e obras dos filósofos ilustres* (1, 12).

⁸ O duplo – e até mesmo contraditório – aspecto do significado da palavra já é algo constante e aceito dentre os estudiosos e já consta até mesmo em bibliografias menos especializadas, mais generalizadas, conforme se verifica em LALANDE (1996) dá ao termo “sofista” duas definições distintas: primeiro, “sem intenção pejorativa”, onde define como “aquele que tem como profissão ensinar a sabedoria e a habilidade (*sophia*)”; e uma segunda definição, onde diz “a partir da época de Platão e sobretudo da de Aristóteles, num sentido nitidamente desfavorável”.

escassez das fontes que nos restaram e aos riscos que nos apresenta qualquer transmissão doxográfica.

A atividade profissional nos permite estabelecer certa unidade na caracterização dos sofistas como promotores de um novo tipo de educação. Porém, a polêmica que gira em torno desse assunto não se resume apenas ao fato de os sofistas cobrarem uma retribuição financeira como pagamento por seus ensinamentos,⁹ mas ao fato de venderem suas instruções sob a forma de sabedoria e virtude, pois estas não eram da espécie de coisas a serem trocadas ou comercializadas. Some-se a isto o fato de, em geral, os sofistas prometerem ensinar assuntos tão nobres a qualquer um que pudesse pagar pelo serviço. Os temas abordados pelos sofistas tais como assuntos morais ou inerentes à administração da cidade, pretendiam contribuir para gerar novos homens capazes de se tornarem verdadeiras forças nos negócios da cidade, seja no meio político, seja como hábeis oradores, o que ameaçaria o poder constituído, já que a força e a beleza do discurso e da palavra eram algo extremamente respeitado e valorizado na época.

O fato de também serem estrangeiros, oriundos de outras localidades que não Atenas, também contribuiu para que os sofistas não gozassem de simpatia na cidade, seja pelos filósofos, seja pelos próprios cidadãos atenienses. Atenas, no século V a.C., já era o maior centro artístico-cultural de toda a Grécia, referência de estudiosos, pensadores e artistas. Imagina-se a dificuldade de se apresentar como “mestre” em pleno centro da cultura helenística no pico de sua fama e poder, sem ser nenhum líder ateniense, nem mesmo cidadão. Como assinala GUTHRIE (1995, p. 41), em Atenas “não tiveram [os sofistas] nenhuma possibilidade de se tornarem figuras políticas por si mesmos, e, sendo assim, usaram talentos para ensinar os outros”. Esse hábito itinerante torna-se uma desvantagem quando se abordam assuntos de guerra e de negociação de interesses entre cidades, pois como tomar partido de uma ou outra quando se é um “cidadão do mundo”, sem estar fixo em determinada pátria?

Quanto aos locais onde davam sua instrução, os sofistas, em geral, não tinham preferência. Seja ministrando cursos a grupos particulares (escolas e casas de patronos), seja em conferências públicas (em praças, ginásios, instituições, festivais), a exibição poderia seguir um conteúdo programático ou simplesmente centrava-se sobre determinado assunto.

Quanto aos métodos de ensino, os sofistas eram muito diversificados. O ensino era inovador precisamente no fato da educação que pretendiam transmitir ser acessível a todos,

⁹ Segundo Kerferd (2003), em Atenas não se reprovava a venda de bens por dinheiro. Poetas e artistas recebiam honorários pelos seus serviços.

desde que se pudesse pagar por ela. Conforme Kerferd, uma forma bem distinta de apresentação era a *epídeixis* ou exposição pública, que primava pela exposição do assunto, e não incentivava primariamente o debate em torno do tema, como era então difundido por aqueles que praticavam a dialética socrática. Segundo ele, “uma *epídeixis* era normalmente uma única preleção” (KERFERD, 2003, p. 53).

Os sofistas eram, em geral, individualistas e até mesmo rivais entre si, competindo entre si em favor do público. Dessa forma, fica difícil imaginar que pretendiam formar uma “escola” em comum ou fundar um “movimento sofístico” consciente, o que poderia autorizar um historiador a identificá-los segundo um forma comum de pensamento. Segundo GUTHRIE (1995), apesar de não se poder falar deles como uma “escola”, pode-se dizer que partilhavam de uma “perspectiva filosófica geral”, que se caracterizaria pelo empirismo, pelo ceticismo comum sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro, na antítese entre natureza e convenção etc. Isto, segundo o mencionado estudioso, tornaria justificável falar sobre uma “mentalidade sofista ou movimento sofista de pensamento” (GUTHRIE, 1995, p. 50). Entretanto, é importante ressaltar que não dispomos de nenhum documento que comprove que de fato existiu, na época, alguma iniciativa de reunir tais posturas e idéias sob o prisma de uma pretensa e organizada filosofia. Conforme ensina CASSIN (2005, p.65),

Desde Grote, que estigmatizou o artefato platônico perpetuado por seus colegas alemães, não se fala de ‘sofística’ sem remorsos, sobretudo no que se refere à política: os sofistas, considerados caso a caso, tiveram, levando-se em conta todos os testemunhos, atitudes bem contraditórias.

Foram homens que participaram ativamente e contribuíram para a história do conhecimento, pois eram reflexo de uma preocupação bastante em voga no início e meados do século V a.C na Grécia, e em especial em Atenas, que se faz ultrapassar os limites do conhecimento mítico e das prerrogativas dos valores nobres decorrentes apenas segundo uma determinada e afortunada ascendência parental, para fomentar um ideal de educação baseado na conquista individual e comunitária do saber.

Como, então, compreender o lugar dos sofistas na história da filosofia? Como se sabe, trata-se de um assunto que até hoje desperta muita polêmica.¹⁰ Apesar de todas as críticas que têm sido dirigidas aos sofistas, não se pode negar a intensa participação que estes “mestres”

¹⁰ Podem-se indicar inúmeros estudiosos respeitáveis que se posicionam tanto contra como a favor do papel dos sofistas no desenvolvimento do pensamento filosófico antigo. Segundo nos indica Kerferd, em seu *Movimento Sofista*, dentre os primeiros, temos Grote, Gomperz, Zeller, Nestle e a uma parte significativa da escola tradicional alemã que, em termos gerais, corroboram uma interpretação tradicional – mas, não única – de Platão, e de Aristóteles. Já dentre o segundo grupo de estudiosos, desta feita favoráveis, encontramos nomes como os de Sexto Empírico, Bárbara Cassin, o próprio Kerferd, Guthrie e Jaeger, por exemplo.

tiveram – basta a análise dos fragmentos de suas obras – em vários aspectos da teoria da linguagem, da política, da moral, da lógica e da educação. Talvez, o ponto de partida para averiguar a validade de seus ensinamentos poderia ser a intenção e a finalidade com que desenvolveram seus trabalhos pergunta, talvez, que nunca encontrará uma resposta conclusiva. Mas, a provável impossibilidade de responder definitivamente algo tão subjetivo, invalidaria o que estes homens deixaram à posteridade?

Muito se fala que a possível contribuição dos sofistas estende-se por todo o campo da argumentação e da retórica, muito comum nos debates jurídicos em que as partes pretendem, por meio de seus argumentos e discursos, alcançar a aceitação de suas teses. Também se faz essa relação com o desenvolvimento da Lógica. Segundo COELHO (1997), em seu estudo sobre Górgias, para uma história da filosofia que, seguindo a tradição platônico-aristotélica, exclui os sofistas como não filósofos, torna-se problemática a classificação de Sexto Empírico (160-210 d.C.)¹¹ que, contrariando as expectativas da tradição, não coloca Górgias, por exemplo, dentre os retores, mas como **lógico**, discutindo, inclusive, na apresentação de Górgias, conceitos como **filosofia**, e sobre a existência ou não de um **critério de verdade** e seus significados. Ainda segundo COELHO (1997), Sexto Empírico apresentará, dentre os filósofos que investigaram a verdade, Xenófanes, Protágoras e Górgias.

Em Górgias, especificamente, a referida comentadora entende que é possível pensar uma concepção de verdade como construção discursiva, decorrente de seu anti-realismo; afirma que “se estivermos atentos à obra de Sexto, Górgias é, primeiramente, descrito como um lógico (vale lembrar, no sentido de alguém que investiga os critérios de aquisição da verdade e uma teoria da prova), portanto um filósofo e não um retor.” (COELHO, 1997, p. 13).

Outro ponto de vista acerca do teor filosófico dos textos dos sofistas é defendido por Bárbara Cassin (2005) que, diante da tendência da tradição na interpretação da retórica, “que a faz passar irresistivelmente do filosófico ao literário”, ela afirma que para evitar contrasensos e mal-entendidos, pode-se substituir o termo “retórica” por “lógica” e constatar que a crítica que Górgias, no seu *Tratado do não-ser*, faz de Parmênides, no seu entender, só pode ser apreendida adequadamente do **ponto de vista filosófico**. Segundo CASSIN (2005, p. 16), “ao invés de assim cairmos na não-filosofia, creio que, pelo contrário, somos confrontados

¹¹ Um dos principais responsáveis pela transmissão da história e da doutrina da escola cética, que começou com Pirro de Élis (360-275 a.C.). Dedicou-se, numa obra chamada *Adversus Mathematicus*, à crítica aos professores de diversas disciplinas específicas, dentre os quais gramáticos, retores, geômetras e aritméticos. Uma parte desta obra é dedicada aos lógicos (*Sexti Empirici ex duobus de philosophia liber primus, Adversus logicos*).

com uma tomada de posição tão forte acerca da ontologia e da metafísica em geral, que ela bem poderia revelar-se filosoficamente não superável.”

Analisando o uso do diálogo pela filosofia e pela sofística, MARQUES (2006) mostra que o complexo meio de produção da representação das coisas é um artifício de que o homem se vale para conhecer, o que se poderia obter importantes implicações para compreendermos com maior profundidade a atuação dos sofistas na construção do pensamento antigo. Segundo o estudioso, a pretensão de diálogo posta pela filosofia “só pode ser posta em prática através das representações das coisas e através de argumentos” (MARQUES, 2006, p. 35). Ora, se a técnica do sofista se revela como uma técnica mimética, tal como a dos poetas e dos atores, também a técnica dos filósofos os tornam produtores de discursos ou de imagens verbais, o que implica o problema do conhecimento das coisas representadas através dos argumentos, que perpassa tanto a filosofia como o estudo dos sofistas.

O cerne desta problemática da construção do conhecimento através das estruturas representativas dos argumentos reside na diferença crucial das abordagens filosófica (personificada em Platão) e os sofistas. Conforme afirma MARQUES (2006, p. 36):

Segundo Platão, os homens produzem as representações das coisas, não como elas são, mas como elas lhes parecem ser; eles produzem opinião e discursos falsos que não são reconhecidos como tais. O sofista é aquele que acredita que esta representação das aparências, do que é aceito como sendo verdadeiro (*dóxa*), é tudo o que é capaz de produzir o discurso humano, o que ameaça radicalmente a possibilidade de discursos verdadeiros e, conseqüentemente, de toda filosofia (*epistéme*).

Outra abordagem filosófica dos sofistas gira em torno do aspecto lógico e na análise da linguagem podem ser observados no interesse de alguns sofistas sobre a antilogia ou anti-lógica. O aspecto essencial do uso da anti-lógica é o estabelecimento dos *logoi* ou argumentos opostos acerca da questão em debate. Em outras palavras, a anti-lógica consiste em opor um *lógos* a outro *lógos*, em descobrir ou em chamar atenção para a *presença de oposição* no outro argumento, caracterizando esta oposição por contrariedade ou contradição. Analisando o uso da antilogia por Platão, afirma KERFERD (2003, p.110) que o filósofo ateniense,

(...) ao contrário da erística, estabelece que a palavra quando usada numa argumentação, constitui uma técnica específica e bem definida, a saber, a de partir de um dado *logos*, digamos, a posição adotada pelo oponente, e passar a estabelecer um *logos* contrário, ou contraditório, de maneira tal que o oponente terá de aceitar ambos os *logoi*, ou pelo menos abandonar sua primeira posição.

Como exemplo desta técnica, Kerferd indica o *Lisis* (216a), no diálogo entre Sócrates e Lisis, no qual a argumentação chega a um ponto de se propor que o inimigo é mais propício

ao amigo e que o amigo é mais propício ao inimigo. Segundo Kerferd, Platão quer mostrar que sem a dialética, a prática da anti-lógica torna-se muito perigosa, pois poderia ser usada para propósitos meramente frívolos. Mas, segundo Kerferd, Platão não estaria condenando inteiramente a anti-lógica como tal. O procedimento da refutação lógica, tão desenvolvido por Protágoras, Zenão e utilizado por inúmeros sofistas, alerta para uma análise mais detalhada não apenas do conteúdo, mas principalmente, do ponto de vista lógico da construção do discurso. Buscando oferecer exemplos, Kerferd afirma que o processo de *élenchos* (refutação lógica) seria, para Platão, uma parte fundamental no desenvolvimento da dialética.¹² Neste sentido, Platão estaria condenando o abuso do *élenchos* quando usado para propósitos frívolos, mas, ele poderia aprová-lo, se destinado aos propósitos da dialética. Conclui Kerferd (2003, p. 112-113) sobre isto:

Ora, o processo do *elenchus*, nos diálogos platônicos, toma diversas formas. Mas uma das formas mais comuns é a de argumentar que uma dada afirmação leva a uma contração; em outras palavras, a duas afirmações mutuamente contraditórias. Mas duas afirmações mutuamente contraditórias, são características essenciais da anti-lógica.

Além de utilizar a antilogia como método de aferição de validade ou verdade de um discurso, também a atividade dos sofistas gerou elementos que serviram de temas para a análise do contraste existente entre a lei e a natureza, *nómos* e *phýsis*, conceitos tão fundamentais para o desenvolvimento de uma filosofia ou teoria política. Segundo Guthrie, é possível apresentar os sofistas segundo suas “posturas” com relação a esta dicotomia. Como defensores do *nómos* ele cita Protágoras, Demócrito e, de certa forma, Isócrates. Como defensores de um realismo amoral, cita Tucídides, Trasímaco, Glaucon e Adimanto. Finalmente, como defensores da *phýsis*, são citados Cálicles, Antífon e Antístenes.

Werner Jaeger, analisando a participação dos sofistas Cálicles¹³ e Hípias na discussão desta dicotomia *nómos-phýsis*, afirma que,

Partem, ambos [Cálicles e Hípias] da mesma destruição do conceito dominante de igualdade, que é a síntese de todas as concepções tradicionais sobre a justiça. Cálicles, porém, opõe ao ideal igualitário da democracia o fato da desigualdade natural dos homens, ao passo que o sofista e teórico Hípias, pelo contrário, acha

¹² Fedon, 85c-d; República, 534 b-c.

¹³ Cálicles, que também é uma personagem do diálogo platônico *Górgias*, é uma figura um tanto misteriosa já que não há registros históricos sobre sua existência. Guthrie (1995) sustenta que são três as hipóteses mais tradicionais sobre a existência de Cálicles: que ele é pura ficção; que é uma máscara para outra personagem mais conhecida como Crítias ou Alcebiades; e que é uma figura histórica. Para o estudioso, este último é o mais provável, e indica Dodds (*Górgias*, 12s) e Untersteiner (*Sophists*, 344, n. 40) para sustentar sua opinião.

excessivamente limitado o conceito democrático de igualdade, uma vez que este ideal só é válido para os cidadãos livres e iguais, em direito e em estirpe, de um mesmo Estado.

No que se refere à lei, é preciso salientar que alguns sofistas foram requisitados para estabelecerem e/ou orientarem a elaboração de constituições em várias regiões.¹⁴ Eles prestavam auxílio, quer na redação das leis, quer como conselheiros. Por vezes também apareciam como sendo advogados, defendendo determinadas causas. Graças às suas digressões, estavam muito bem informados sobre os sistemas jurídicos das diferentes civilizações. Isto terá contribuído, também, para que eles conhecessem os variados sistemas políticos, formas de expressão e linguagem, hábitos, usos e costumes dos diversos povos com os quais haviam mantido contatos. Esta vasta experiência foi determinante para a ideologia que desenvolveram.

Diante de tudo isto, os sofistas também desenvolveram o profissionalismo do ensino, sendo, talvez, os primeiros a aperceberem-se de que o sistema educativo era insuficiente na preparação dos jovens, pelo que se proclamaram “mestres”.¹⁵ Mais do que propaganda pessoal, a pretensão de ensinar a *areté*, sobretudo aos jovens, e que tipo de ensino era este, foram conhecidos alvos das ferrenhas críticas de Isócrates e Platão. Mas, por que isso interessava tanto a estes pensadores? Seria somente porque eles também tinham suas escolas e seus programas de ensino?

Este debate refletia o choque entre ideais aristocráticos mais antigos e as novas classes que surgiam e predominavam sob o sistema democrático de Atenas. Sobre o impacto desta postura pedagógica nos ensina Guthrie (1995, p. 233) que,

A idéia de que a *aretê* podia ser ministrada por mestres ambulantes que cobravam taxas pelo seu ensino, ao invés de ser gratuitamente transmitidas pelo preceito e exemplo da família e dos amigos e por associação com “pessoas certas”, ligados às qualidades de caráter inato de qualquer jovem de bom nascimento, era completamente chocante para os ideais conservadores.

Mas, será o impacto **filosófico** dessa empresa que instiga o presente estudo. Longe de encontrar respostas definitivas para descrever satisfatoriamente sobre a amplitude desse impacto, este trabalho encontra, neste momento, a motivação necessária para tentar

¹⁴ Kerferd (2003) menciona a escolha de Protágoras, por Péricles, para elaborar a constituição da nova colônia de Turói, por volta da primeira metade do século V a.C.

¹⁵ Importante frisar que no *Protágoras* (313c), Sócrates descreve o sofista como “o vendedor de bens pelos quais a mente (*ψυχή*) é nutrida”. Ἐὰρ' οὖν, ὦ Ἰππόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὄν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχή τρέφεται; φαίνεται γὰρ μοιγε τοιοῦτός τις.

compreender com mais profundidade a iniciativa de Isócrates, bem como da má fama de que ele goza entre os estudiosos, uma vez que ele parecia imbuído de também dar sua contribuição para a construção da *areté* grega no final do século V e início do IV a.C.

Como Platão, Isócrates também afirma ensinar a filosofia e, também como aquele, esforça-se demasiado em colocar a filosofia a serviço do homem e da comunidade. Quase que ironicamente esses homens, de propósitos tão aparentemente semelhantes e, todavia com visões tão diferentes, tomaram rumos intelectuais distintos, deixando para os estudiosos um vivo questionamento sobre o papel da filosofia.

Uma das maneiras de averiguar como Isócrates desenvolveu seu projeto será através da crítica aos sofistas e suas idéias, resumidamente apresentadas acima. A partir da análise de seu discurso *Contra os sofistas*, com o auxílio de outros textos seus, tentar-se-á encontrar na letra de Isócrates o modo como ele julgava sua *philosophía* a única capaz de dotar a juventude grega da verdadeira *areté*, renovando as esperanças de uma Grécia esfacelada por guerras, e encontrando as respostas para o desenvolvimento espiritual grego através da corajosa aproximação entre filosofia e política.

3 A RETÓRICA COMO FILOSOFIA: A PROPOSTA MORALIZADORA DA POLÍTICA EM ISÓCRATES.

A história da filosofia contemporânea registra que o interesse pelo pensamento dos antigos sofistas gregos e da teoria retórica desfrutou um renascimento no século XX, especialmente na década de 90.¹⁶ No caso de Isócrates, constata-se que a tradição não o tenha inserido como uma parte da história da filosofia tanto quanto tem sido feito com relação à história da retórica.

Com o passar dos séculos, as disciplinas de filosofia e retórica têm sido abordadas, em geral, como disciplinas vizinhas, mas hostis entre si. A história do pensamento ocidental registrou alguns esforços individuais¹⁷ no sentido de se admitir uma “filosofia da retórica” ou mesmo uma teoria retórica dedicada à filosofia, porém ir além destes primeiros contatos poderia significar uma renúncia de todo um passado para declarar lealdade a um novo conteúdo, uma nova visão de mundo.

Com relação aos famosos sofistas da Grécia antiga, uma considerável parte da tradição filosófica se caracterizou por entender a relação filosofia-retórica, seguindo, sobretudo, os aspectos críticos desenvolvidos em obras como o diálogo platônico *Górgias* (465c), segundo o qual “sofistas e retóricos se misturam e passam a ocupar-se com as mesmas coisas, sem que eles próprios saibam qual seja, ao certo, seu fim, e muito menos os homens”.¹⁸ Segundo esta corrente interpretativa, quando os sofistas se engajaram numa espécie de “passatempo” intelectual, em que surge a tentação para chamar isso de filosofia, tratava-se, entretanto, do

¹⁶ Em seu artigo, o estudioso Terry Papillon cita os numerosos estudos que surgiram no início da década de 1990, acerca de autores gregos específicos, tais como Apolodoro (Trevett), Andocides (Missiou), Alcidas (O’Sullivan), Ésquines (Harris), Antifon (Gagarin), Protágoras (Schiappa) e Demóstenes (Carlier). Editoras como Aris & Phillips, University of Texas e MacDowell têm publicado regularmente edições de discursos e traduções de oradores e pensadores gregos. Além disso, Papillon ainda cita um rol de outros respeitáveis estudiosos da antiguidade que não se dedicaram a apenas um pensador, mas que oferecem inúmeros estudos sobre temas da época tais como Michael Cole, Nightingale, Enos, Rorty, Worthington, Johnstone, T. Poulakos, Sealey e Susan Jarret.

¹⁷ Pode-se citar os estudos de Ernesto Grassi (*Rhetoric as philosophy: the humanistic tradition*), I. A. Richards (*The philosophy of rhetoric*), Kenneth Burke (*A rhetoric of motives*). Ernesto Grassi, por exemplo, mostra que há uma complicação fundamental na separação inicial da filosofia com a retórica, que surge com o reconhecimento de que a persuasão é um modo de existência humana. Segundo Grassi, uma vez que a persuasão é reconhecida como um “fato ontológico” torna-se mais difícil de circunscrever a retórica como um mero objeto de investigação filosófica, já que a persuasão interrompe em todas as investigações, seja as de cunho retórico, seja filosófico. A história da filosofia da retórica, desta feita, pode ser lida como uma tentativa de controlar a tensão entre a necessidade de uma fundamentação filosófica da retórica e do reconhecimento de que a persuasão é uma característica fundamental da existência humana. Grassi defende um duplo ponto de vista que englobaria a retórica: como técnica de persuasão e como um discurso teórico que envolve intimamente a filosofia e sua expressão pelo uso (sentimental) da palavra racional.

¹⁸ καὶ περὶ ταῦτὰ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρῆσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις.

empreendimento de esforços no sentido de cativar o público, de conquistar mais alunos. Em suma, não se tratava da filosofia “real”, em seus termos gerais, mas apenas de um embuste diante das almas mais confiantes, ou, ocasionalmente, um simples e acidental subproduto da brincadeira retórica. O que nos faz lembrar a passagem final do *Elogio de Helena* (21), de Górgias, em que o autor mostra que redigiu um discurso dentro daquilo a que se propôs no início, e que tal exercício foi um divertimento.¹⁹

Contudo, a partir dos últimos séculos, esta relação filosofia-retórica começou a se estreitar. E tão logo, como já citado anteriormente, despontaram corajosas iniciativas que buscaram transpor o muro que separava radicalmente filosofia e retórica.²⁰ Diante do aprofundamento interpretativo e do crescente interesse pelo pensamento dos chamados “sofistas”, um crescente número de historiadores da filosofia começou vagarosamente, talvez até a contragosto, a incluir capítulos ou volumes sobre os sofistas. Este trabalho de aproximar os sofistas da filosofia deixa inúmeros aspectos teóricos indefinidos, até mesmo a visão acerca dos sofistas que agora exigia uma confirmação ou redefinição, como foi abordado no capítulo anterior. Aspectos teóricos da filosofia e da retórica ainda hoje exercem uma forte influência sobre como os sofistas são compreendidos por seus simpatizantes e seus mais ferrenhos críticos.

A tradicional opinião concernente a Isócrates é uma nítida expressão deste caso. Isócrates habitualmente é descrito como um representante da retórica sofística dos séculos V e IV a.C. Iniciando como λογογράφος (escritor de discursos), ele abandonou esta primeira vocação, e por volta de 392 a.C. inaugurou sua escola para jovens alunos interessados em participar da vida cívica.²¹ Segundo KENNEDY (1999), sua prática de ensino foi mais admirável que a de seus predecessores sofistas, porque ele não ficava a viajar pelo mundo grego, o que possibilitou que desenvolvesse um interesse pessoal por seus alunos, bem como

¹⁹ (Fragmento 11, 21) ἀφείλον τῶι λόγῳι δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῶι νόμῳι ὄν ἐθέμην ἐν ἀρχῆι τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλύσαι μῶμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον. “Fiz desaparecer, com este discurso, a má reputação de uma mulher, mantive-me nos limites da lei que havia me fixado no início deste discurso, tentei dissipar a injustiça da reprimenda e a ignorância da opinião, pretendi redigir o discurso para que fosse, de Helena, um elogio; para mim, um divertimento.” (Tradução de Bárbara Cassin, 2005, p. 301)

²⁰ É necessário ressaltar que a radicalidade que caracteriza esta postura dicotômica acerca da relação filosofia-retórica não corresponde necessariamente à de Platão, mas de alguns de seus intérpretes.

²¹ Todos os dados biográficos de Isócrates encontrarão como fonte principal R. C. Jebb, por ser esta uma referência quase unânime para estudiosos como Norlin, Yun Lee Too, Poulakos, Schiappa, Nightingale, Thompson, dentre outros. Caso seja localizada uma variante biográfica significativa, será devidamente registrada. No mais, como afirma George Norlin na introdução de seu volume inicial das obras de Isócrates, acerca da imprecisão sobre sua biografia, “Much of the tradition regarding his life must be received with caution. The formal biographies of him which have come down to us are late compilations in which gossip is so confused with fact that we can safely credit them only when their statements are confirmed by his contemporaries or by Isocrates himself”. (1991, p. xi)

sua escola se caracterizasse por um conteúdo programático estável, já que é sabido que a grande maioria dos chamados sofistas tinha por hábito proferir seus ensinamentos de cidade em cidade, além de muitos deles não se preocuparem em estabelecer um programa de ensino em decorrência da exigência de atender as necessidades específicas de cada público que contratava seus serviços.

Por toda sua longa carreira de mestre, Isócrates descreve seu ensinamento como “filosofia” e explicitamente recusa ser considerado um *rhétor*.²² Para SCHIAPPA (1995, p. 35-36), existem duas reações comuns a esta autodenominação isocrática como “filósofo”. A primeira consiste em simplesmente ignorá-la. Não se encontrará isto discutido em muitos historiadores da filosofia porque muitos simplesmente criam que Isócrates realmente não fazia filosofia. Para o estudioso, alguns comentadores posteriores, incluindo George Norlin e LaRue Van Hook, tendem a ignorar o conteúdo filosófico dos ensinamentos de Isócrates – muitas vezes a ponto de seletivamente traduzirem a palavra grega para filosofia (*philosophía*) como retórica.²³

Pode-se pensar que tal visão de Isócrates como simples retórico seja condizente com uma leitura do pensamento desse ateniense, a partir do pressuposto de que Filosofia e Retórica são disciplinas completamente distintas, algo que vigora ainda com força dentre os estudiosos modernos. Werner Jaeger (2003, p. 1060) ilustra bem este ponto de vista quando afirma que “teve para nós um significado decisivo a antítese entre Platão e Isócrates, a qual precede e desencadeia o duelo entre filosofia e retórica nos séculos futuros.” Portanto, diante de constatações como esta, o que não fazer senão olhar para o trabalho de Isócrates no sentido de

²² *A Felipe*, 81. Καὶ μὴ θαυμάσης, ἄπερ ἐπέστειλα καὶ πρὸς Διονύσιον τὴν τυραννίδα κτησάμενον, εἰ μήτε στρατηγὸς ὢν μήτε ῥήτωρ μήτ' ἄλλως δυνάστης θρασύτερόν σοι διείλεγμαί τῶν ἄλλων. (“E não fique surpreso – como eu disse em minha carta a Dionísio depois que ele se tornou um tirano – que eu, que não sou nem general, nem orador público [*rhétor*] e não ocupo nenhuma outra posição de autoridade, tenho me expressado a você mais corajosamente que qualquer outro”). Já NORLIN (1991) afirma que Isócrates não renunciou o título de sofista, mas parecia preferir o de “filósofo” como aquele que mais representa seu trabalho. E acrescenta que “the appropriation of this term [philosopher] has been imputed to him for arrogance, as if he wished to set himself up as a Plato or an Aristotle.” (NORLIN, 1991, p. xxvi)

Ressalte-se que o demagogo, entendido como orador público, seria o equivalente para ῥήτωρ (cf. pode-se constatar em *Areopagítico*, 4; *Paz*, 129; *Antidosis*, 30; *Panatenáico*, 15, para usos típicos da palavra). Segundo Allan Bloom (1955), nas únicas vezes que Isócrates usa o termo ῥητορικὸς, significa um homem que pode falar assim diante de uma multidão (*Nicocles*, 8; *Antidosis*, 253).

²³ Uma opinião comumente aceita é a de que Isócrates era um orador, um aluno de Górgias. E ele sempre foi compreendido a partir deste ponto de vista. Esta seria certamente uma categoria razoável, a partir do momento em que se saiba o que a retórica significaria para Isócrates. Entretanto, talvez nem o discurso político como tal, nem a literatura, fossem do maior interesse para ele. Se sua profissão era de retórico ou de professor de retórica, deve-se entender a retórica em suas obscuras e complicadas origens quando ela estava de alguma forma aliada à filosofia e tinha pretensões de ser o estudo filosófico da política. Isócrates diz que ele é um filósofo e tenta demonstrar isso, sobretudo, para si mesmo.

refletir sobre o que ele estava fazendo, já que tudo leva a crer que ele estaria realmente engajado na retórica e não na filosofia?

Contudo, continuando o raciocínio de Schiappa, a outra hipótese para a compreensão de Isócrates como um mestre de filosofia é considerá-lo como um intelectual simplório. Ele menciona que,

Platão descreve Isócrates (sem mencioná-lo pelo nome) no diálogo *Eutidemo* como aquele que “se estende sobre a fronteira entre o filósofo e o político” e denigre a imagem de Isócrates ao caracterizar sua irresolução ao evitar todo o risco e toda a luta. (SCHIAPPA, 1995, p. 36)

Certamente que passagens do *Eutidemo*²⁴ – assim como várias outras da obra de Platão – são alvo de dedicados estudos que buscam verificar a quem realmente Platão se dirigia, mesmo porque era **boa conduta** aceita dentre os escritores da época, que não se fizesse nenhuma alusão pejorativa ou crítica de um trabalho acompanhada do nome de seu autor, se ainda ele estivesse vivo.²⁵

Esta segunda hipótese mencionada por Schiappa encontra reflexos na posição de Allan Bloom, para quem Isócrates surge como que em uma balança precária entre retórica e filosofia, não cumprindo a verdadeira função de nenhuma delas.²⁶ Na visão de Bloom, quando

²⁴ Nos momentos finais do diálogo (a partir de 304b), a personagem de Sócrates convida Criton (seu interlocutor) a refletir sobre as lições dos erísticos. Mas Criton, no passo 304d, refere-se a uma pessoa (sem citar o nome) que o alerta para que não se entretenha com pessoas que se empenham com assuntos triviais e sem importância. E quando Criton pensou que tratava com um defensor da filosofia, eis que o mesmo personagem também lamentou a filosofia como um conhecimento nulo, que não serve para nada, uma perda de tempo com pessoas que se agarram a qualquer palavra. Criton disse que não se tratava de um orador público, mas, pelo que dizem, entende muito do assunto, é muito sábio e compõe hábeis discursos. Sócrates afirma que se trata daqueles que Pródico denominava como meio-termo entre o filósofo e o político, que se crêem mais sábios, até convencendo as pessoas disso, querendo gozar do mesmo renome daqueles que se ocupam realmente da filosofia. Todas estas referências levam os críticos a acharem de que Platão se refere a Isócrates. Nas palavras de Sócrates (305c), “o fato é que estas pessoas, participando de ambos os lados, são inferiores a ambos, com relação aos fins respectivos que conferem importância à filosofia e à política, de modo que, estando em realidade em terceiro lugar, buscam a nos fazer crer que estão em primeiro.” (ἀλλὰ τῷ ὄντι οὗτοι ἀμφοτέρων μετέχοντες ἀμφοτέρων ἤττους εἰσὶν πρὸς ἑκάτερον πρὸς ὃ ἢ τε πολιτικὴ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀξίω λόγου ἐστὸν, καὶ τρίτοι ὄντες τῇ ἀληθείᾳ ζητοῦσι πρῶτοι δοκεῖν εἶναι.) Tradução nossa.

²⁵ Segundo a professora Jovelina Maria Ramos de Souza (2000, p. 99): “Platão, por exemplo, com todo o requinte de sua prosa literária, não cita Isócrates nominalmente senão uma vez, ao final do *Fedro* (278e-279b). Antes dessa alusão direta ao retórico, iremos encontrar uma representação satírica deste no final do *Eutidemo* (304c-307c). Já Isócrates, não vai referir-se ao nome de Platão uma única vez em toda sua obra. Mas o que à primeira vista parece revelar um grau menor de refinamento em Isócrates, provavelmente faz parte das regras que compõem as convenções literárias do século IV, e que tinha como prescrição básica não citar o nome de adversários ainda vivos.”

²⁶ Conforme Bloom (1955, p. 3-4): “Such a view would be a condemnation for mediocrity. Isocrates appears in this view to be holding a precarious balance between rhetoric and philosophy, fulfilling the true function of neither. At this point interest in him degenerates into antiquarian curiosity – curiosity about his role as a teacher, a man who exercised considerable influence in the fourth century, a representative of the ordinary opinion of the time, a foggy idealist. So we find Isocrates in a no man’s land between rhetoric and philosophy – too philosophic for the politician, and too aware of the immediate and the changing for the philosopher.” (“Tal ponto de vista seria uma condenação para a mediocridade. Isócrates aparece neste fim de estabelecer um equilíbrio precário

comparado com Platão, Isócrates parece ser trivial, porém bastante profundo quando comparado com um orador jurídico. Daí porque, em suas palavras, Isócrates se caracteriza por sua “anomalous position” (1955, p. 4).

Seguindo a mesma linha acerca da dificuldade de “definição” do ramo do conhecimento em que se enquadraria Isócrates, o professor Yun Lee Too relaciona esta indefinição didática com a facilidade dos estudiosos modernos em classificá-lo como “figure of inadequacy”. Comparando Isócrates com personalidades de sua mesma época (séculos V e IV a.c), Yun Lee (1995, p. 1) ressalta o quanto o legado desse ateniense sempre encontrou um concorrente superior que se tornou, tragicamente, uma espécie de “referência” naquele determinado ramo de conhecimento:

Isocrates loses out on several counts. He is relegated to the margins of a particular Athens. This Athens features Demosthenes and Lysias as its preferred orators, Thucydides and Xenophon as its historians, and Plato as its privileged philosopher, as perhaps *the* Athenian intellectual of the fourth century.²⁷

É importante ressaltar que as mencionadas críticas platônicas da retórica e dos sofistas – principalmente nos diálogos *Sofista*, *Górgias* e *Fedro* – supõem possuir a filosofia um significado claro e uma credibilidade auto-suficiente, enquanto que a retórica teria um *status* indefinido e até controverso. Se esta suspeita se confirmar, o uso de Isócrates do termo φιλοσοφία para descrever seu pensamento, poderia ser interpretado como uma prova de que ele precisou legitimar seu treinamento retórico de forma a alinhá-lo com um melhor conhecimento, ou seja, com a respeitável disciplina da filosofia.

Porém, um estudo recente²⁸ sobre filosofia e retórica poderia servir como encorajamento para uma tentativa de reconsiderar os textos de Isócrates, através de diferentes lentes conceituais. Trata-se especificamente de um belo trabalho filológico indicando que a palavra grega para retórica – ῥητορικὴ – é um termo encontrado mais raramente nos séculos V e IV a.C. do que é comumente assumido. O termo não seria encontrado em nenhum texto

entre a retórica e a filosofia, não cumprindo a verdadeira função de nenhuma delas. Neste ponto o interesse nele degenera numa curiosidade de antiquário – a curiosidade sobre seu papel como um professor, um homem que exerceu considerável influência no século IV, um representante da opinião comum de seu tempo, um idealista obscuro. Então, nós encontramos Isócrates numa terra de ninguém entre a retórica e a filosofia – tão filosófico para o político, e demasiado consciente do imediato e da mudança para o filósofo.”)

²⁷ “Isócrates fracassa em vários aspectos. Ele é relegado para as margens de uma Atenas particular. Esta Atenas apresenta Demóstenes e Lisias como seus oradores preferidos, Tucídides e Xenofonte como seus historiadores, e Platão como seu filósofo privilegiado, talvez como o intelectual ateniense do século IV.” Tradução nossa.

²⁸ Edward Schiappa (2003), no capítulo 3 “The ‘invention’ of Rhetoric”, há um sub-capítulo “Did Plato coin rhêtorikê?” que afirma que este termo não existia antes de aparecer no *Górgias*, de Platão. Segundo o autor, é plenamente defensável a hipótese de que Platão cunhou o termo “retórica” juntamente com um número de outros termos denotando as artes verbais, tal com a dialética, a erística, gramática e antilógica.

anterior a Platão. E *lógos* era um dos termos teóricos mais diversamente discutidos pelos sofistas do século V a.C.

Neste estudo, Schiappa (2003) afirma que antes do surgimento do termo *rhetoriké*, as artes verbais eram compreendidas como menos diferenciadas e com um alcance mais “holístico” que quando foram abordadas por volta do século IV a.C., e o ensino associado ao *lógos* mostrava consideravelmente **menos tensão** entre os meios de alcançar sucesso e buscar a verdade do que o momento posterior, em que retórica e filosofia foram definidas como disciplinas distintas. Afirma o estudioso, que durante todo o século IV a.C., o uso do termo “retórica” foi feito para designar uma técnica específica ou uma arte é excessivamente raro fora dos escritos de Platão e Aristóteles. Tão relevante para o nosso estudo, porém, é o fato de que a palavra “retórica” não é encontrada nos trabalhos de Isócrates – principalmente, nos textos nos quais Isócrates mais explicitamente descreve e defende seu pensamento (*Contra os sofistas* e *Antidosis*). A ausência da palavra *rhetoriké* nos textos de Isócrates pode servir de motivação à tentativa de reconsiderar precisamente como ele descreveu seu próprio ensinamento.²⁹

Além disso, entender a retórica como comumente apresentada perante a filosofia, ou seja, como uma linguagem “inautêntica” pela carência de fundamentação, ou como sendo “antítese” da filosofia, sendo esta entendida como a linguagem do que é real e verdadeiro, pode significar uma perigosa “satisfação” com uma visão superficial e caricaturada não apenas de retórica, como também da filosofia e da relação entre elas. Atribuir, ainda mais, este entendimento caricaturado a Platão torna o processo ainda mais complicado, e mostra que a própria leitura de Platão precisa ser revista.³⁰

²⁹ Segundo Schiappa, o primeiro uso documentado da palavra *rhetoreía*, traduzida como “oratória”, é no *Contra os sofistas* (21), de Isócrates. Como este discurso, que apresenta programaticamente seus ensinamentos, termina em poucas páginas, é impossível saber como consistentemente Isócrates usou este termo, já que ele aparece somente mais duas vezes em todo o seu vasto trabalho. (*A Felipe*, 26; *Panatenáico*, 2). *Rhetorikous* aparece em *Nicocles*, 8, e em *Antidosis*, 256 e *rhetoreuesthai* aparece numa carta, *A Felipe*, 25. Para o estudioso, a escassez destes termos comprova a novidade da preferência do uso de *lógos* e *legein* para descrever o que ele ensinava. E como se sabe, Isócrates, em vários trabalhos, refere-se ao seu ensino como *logôn paideía*. Schiappa conclui que “There certainly is no doubt that Isocrates taught oratory as it is now understood. However, the dominance of the term *logos* in his writings, the rarity of *rhêtoeria*, and the absence of *rhêtorikê* suggest that Isocrates did not professionalize the word *rhêtorikê*. His art, like that of the fifth-century Sophists, was that of *logos*.” (2003, p. 43) (Certamente há nenhuma dúvida de que Isócrates ensinou oratória como é agora conhecido. No entanto, o domínio do termo *logos* em seus escritos, a raridade da *rhêtoeria*, e a ausência de *rhêtorikê* sugerem que Isócrates não ensinou a palavra *rhêtorikê*. Sua arte, como a dos sofistas do século V a.C., foi a do *logos*.) Tradução minha.

³⁰ Não é nenhuma novidade a existência do esforço de inúmeros estudiosos platonistas que investigam os propósitos de Platão através da apresentação de concepções *diferentes* e *complementares* de retórica nos diálogos *Górgias* e *Fedro*, onde, de um lado, o primeiro diálogo revelaria a distância que Platão mantém com relação à retórica *sofística*, que possivelmente preponderava em sua época; de outro lado, tornaria visível a novidade da filosofia platônica que pretenderá, no segundo diálogo, conjugar-se com a retórica, pois Platão mostra que a

A reflexão advinda dos enfoques apresentados sobre como se tem interpretado a participação de Isócrates na história da retórica e da filosofia, leva à oportuna pergunta sobre quem é “realmente” um filósofo e quem não o é? Além disso, o que filosofia pode significar para nós hoje é o que tem significado para outros pensadores em outros lugares e em outras épocas?

A hermenêutica³¹ deu uma importante contribuição ao mostrar que há necessidades e interesses de que se servem os filósofos contemporâneos, diante da história do pensamento ocidental, ao selecionarem como relevantes alguns personagens e negligenciarem outros, apesar de como estes “outros” vêm a si mesmos. A estudiosa Susan Jarratt (1991, p. 64) pontua que as estratégias de marginalizar pessoas que nós vemos como radicalmente “outros”, isto é, pessoas muito diferentes de nossos “eu-mesmos”, é similar às usadas para

filosofia se faz através do discurso e que deve ser persuasiva, ao passo que estabeleceria uma vertente ética para a verdadeira retórica, que deve se concentrar não apenas em desenvolver técnicas para elaborar um bom discurso, mas também de discursos que correspondam à verdade. Segundo Franco Trabattoni, no seu estudo do *Fedro*, a visão completa da verdade permite que você crie *lógos* puramente racional cuja capacidade de se comunicar é inacessível aos homens, pelo menos na sua dimensão mundana. Por esta razão, diz Trabattoni, que a filosofia nos é trazida sob a forma de *psychagogía*, de educação da alma para o alto, através do **amor** que é, neste sentido, a via principal em que o filósofo deve percorrer, utilizando-se do discurso, para persuadir seus ouvintes, fazendo prevalecer a *verdadeira retórica* no âmbito particular da comunicação a dois. Segundo Trabattoni (1996, p. 173), “Il filosofo è colui che segue le tracce di questo amore, risalendo faticosamente verso una verità che abita sempre nell'anima e mai nei discorsi; e che, forte di questa esperienza, vorrebbe provocare lo stesso impulso negli altri uomini. Perciò il discorso buono, il discorso filosofico, non è già il discorso vero in senso assoluto e impersonale, bensì il discorso che, modellandosi a contatto di una singola anima, è in grado di condurla verso il bene. È, in altre parole, il discorso a due, fondato sull'intima persuasione, che costituisce il nerbo della dialettica socratico-platonica.” (O filósofo é aquele que segue os traços deste amor, que remonta a uma verdade que habita sempre na alma e nunca nos discursos; e que, graças a esta experiência, causaria o mesmo impulso nos outros homens. Assim, o bom discurso, o discurso filosófico, não é já o discurso verdadeiro em um sentido absoluto e impessoal, mas o discurso que, moldando-se no contato com uma alma singular, é capaz de conduzi-la ao bem. É, em outras palavras, o discurso a dois, fundado na íntima persuasão, que se constitui na espinha dorsal da dialética socrático-platônica.) Tradução nossa. Em outro estudo de Platão (2009), Trabattoni reforça esta importante participação da persuasão e da crença no processo filosófico platônico. Diz ele: “Perciò, nella nozione platonica di filosofia, anche se un posto centrale è occupato da quella verità che si desidera scoprirebbe, assumono una parte di rilievo anche la condizione dell'anima, la qualità dei suoi desideri e l'orientamento delle sue convinzioni.” (TRABATTONI, 2009, p. 108) (“Portanto, a noção platônica de filosofia, mesmo um lugar central é ocupado pela verdade que você quer descobrir, assumem uma parte significativa ante a condição da alma, a qualidade de seus desejos e a orientação advinda de suas crenças.”) Tradução nossa.

³¹ Hans-Georg Gadamer (1999) alerta que a própria crítica que fazemos à tradição enquanto historiadores ou filósofos, acaba servindo ao objetivo de localizar-nos na autêntica tradição em que nos encontramos. Em outras palavras, não temos como fingir ao nosso condicionamento histórico, de sermos reflexo da tradição que fazemos parte. Gadamer afirma que o condicionamento não prejudica o conhecimento histórico, sendo um momento da própria verdade. Precisa ser levado em conta, se não quisermos agir arbitrariamente com relação a ele. Em suas palavras: “Deve-se considerar aqui como ‘científico’ destruir o fantasma de uma verdade desvinculada do ponto de vista do sujeito cognoscente. Este é o sinal de nossa finitude, e ao permanecermos imbuídos de sua ideia ficamos protegidos da ilusão. A crença ingênua na objetividade do método histórico foi uma dessas ilusões. O que veio, no entanto, a ocupar o seu lugar não é um relativismo frouxo. O que nós mesmos somos e o que conseguimos ouvir do passado não é casual e nem arbitrário. O que reconhecemos historicamente, no fundo, somos nós mesmos. O conhecimento próprio das ciências dos espíritos tem em si sempre um quê de autoconhecimento.” (GADAMER, 1999, p. 52)

marginalizar certos pensadores da história da filosofia. A questão perante a história da filosofia é, pois, como se reage aos argumentos de alguém compreendido tradicionalmente como “filosoficamente” Outro? Sob a óptica de Jarrat, no caso em tela, a questão inicial não é qual é a “diferença” entre o pensamento de Isócrates e a filosofia “real”, mas o que Isócrates diz sobre a filosofia? Qual seu entendimento e prática da Filosofia?

Filosofia seria um termo que Isócrates utilizou para denotar o mais alto saber, que aparece no eixo das passagens em que ele descreve seu pensamento. Uma passagem característica surge num discurso escrito para um jovem monarca chamado Demonicus:

Vejo que a sorte está ao nosso lado e que as circunstâncias presentes estão ligadas conosco; por você ser ávido de educação, eu professo ensinar; você está maduro para a filosofia, e eu conduzo meus alunos à filosofia. (A Demonicus, 3).³²

Mas não seria apenas isso. Não compartilhando do rigor investigativo proposto pelos dialéticos na busca da compreensão conceitual, o termo filosofia se delineia em Isócrates ao ultrapassar a esfera pedagógica de um “saber superior”, para identificar-se à **retórica**, em suas pretensões políticas, e à **cultura**, em suas pretensões ético-morais.

Realmente seria mais fácil se encontrássemos em algum texto isocrático, uma definição de filosofia clara, objetiva, associada ao seu método de ensino, tal como se pode ler nos textos de alguns de seus adversários. Mas, infelizmente, não é isso que acontece. Torna-se necessário um esforço maior para identificar os elementos conceituais em que Isócrates baseia seu pensamento, pois o estudo de seus textos poderia revelar, com ajuda de um evidente exercício especulativo, que o próprio Isócrates, talvez, não quisesse registrar ou definir tais elementos em seus discursos, seja porque não seria esta a finalidade de seus discursos, seja porque o aspecto dinâmico de sua filosofia não permitiria que suas fundamentações fossem transmitidas senão oralmente.

Tal dinamismo se refere à aglutinação, no pensamento de Isócrates, entre teoria e prática, e se o bem deve ser sempre realizado, é impossível haver quaisquer padrões conceituais de direcionamento e atuação prática do filósofo, exceto os já existentes, encontrados na realidade. Tal filosofia nos colocaria num tenso idealismo enfrentando toda uma realidade existente e todo um aparato teórico-moral que a justificaria. E Isócrates nos apresenta a retórica como filosofia ativa, buscando oferecer respostas ao conflito entre a distância crítica própria da teoria e as conseqüências práticas que a teoria se destina a

³² Ὅρῳ δὲ καὶ τὴν τύχην ἡμῖν συλλαμβάνουσαν καὶ τὸν παρόντα καιρὸν συναγωνιζόμενον· σὺ μὲν γὰρ παιδείας ἐπιθυμεῖς, ἐγὼ δὲ παιδεύειν ἄλλους ἐπιχειρῶ, καὶ σοὶ μὲν ἀκμὴ φιλοσοφεῖν, ἐγὼ δὲ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἐπανορθῶ. Ὅσοι μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἑαυτῶν φίλους τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσιν, καλὸν μὲν ἔργον ἐπιχειροῦσιν,

produzir. A filosofia/retórica é a expressão da consciência do pensador que a teoria deve ser submetida a modificações para se tornar prática, e que a palavra pública não é só pensamento, mas também ação. E tal ação deve ter necessariamente uma orientação moral que, em Isócrates, assume o discreto, mas **imponente** papel de fundamentação última e finalidade maior.

A visão de Isócrates de *philosophía* estaria implicada com a meta política da retórica, ou seja, não num sentido político de elaborar discursos e proferi-los nas Assembleias, mas no sentido político de formar cidadãos, proporcionar o treinamento da *psychê* assim como a ginástica proporciona o treinamento do corpo, de forma a produzir líderes de alto valor moral para prover o Estado de bons conselheiros sobre todas as questões de importância cívica. Sobre esta visão de filosofia enquanto teoria política em Isócrates, Schiappa (1995, p. 47-48) afirma que,

a filosofia não está acima nem à parte dos assuntos da *pólis*: os dois (filosofia e política) são consubstanciais. A filosofia é entendida por Isócrates como o cultivo da *psychê* de cada aluno individualmente, e por extensão, da *psychê* da polis. Ele aconselha a Demonicus, algo que não se pode resistir à comparação do conselho que é colocado na boca de Sócrates: “Dar uma atenção cuidadosa a tudo o que concerne sua vida, mas, sobretudo treinar seu próprio intelecto (*phronêsis*); a melhor coisa do pequeno passo é uma boa mente num bom corpo. Esforçar-se com seu corpo para ser um amante do trabalho árduo, e com sua *psychê* para ser um amante da sabedoria (*philosophos*), de modo que com um você possuirá a força [necessária] para resolver seus problemas, e com a outra o conhecimento para prever aquilo que é para o seu bem.” (A *Demonicus*, 40)

Tudo o que foi discutido até aqui, alerta que talvez seja sensato deixar o conceito de “filosofia” em aberto, já que Isócrates não utiliza este termo como nós o entendemos hoje. Alexander Nehamas observou sobre a dificuldade em distinguir, de forma “neutra”, entre filosofia e não-filosofia na Grécia clássica; isto é, não se pode excluir alguém como Isócrates da história da filosofia, sem se apoiar na definição de filosofia de alguém (possivelmente Platão), que é tida como verdadeira. Conforme Alexandre Nehamas (1999, p. 110),

Não é meu propósito aqui argumentar se Platão ou Isócrates estava correto em suas concepções acerca da natureza da filosofia, especialmente porque acredito que, por motivos independentes, esta é uma questão que nunca pode ser respondida. Na verdade, poderia dizer que este é precisamente o ponto que eu estou tentando pontuar através de termos históricos, neste ensaio.

A razão pela qual é importante recordarmos dos pontos de vista de Isócrates, mesmo rudes como podem parecer, é que fique claro que, no século IV a.C. termos como “filosofia”, “dialética”, e “sofisma” não parecem ter tido um amplo consenso. Pelo contrário, diversos autores parecem ter lutado um com o outro, com o objetivo de apropriar-se do termo “filosofia”, cada qual segundo própria prática e tipo de ensino. Ao longo do tempo, naturalmente, Platão (seguido a este respeito, apesar de muitas diferenças, por Aristóteles) saiu vitorioso. Ele, assim, estabeleceu que a filosofia

está em contraste não só com a sofística, mas também com a retórica, a poesia, a religião tradicional, e as ciências especializadas.³³

Tomando-se o elemento político como intrínseco à retórica da Grécia clássica, onde a produção intelectual marcadamente fazia alusão à vida na *pólis*, a dicotomia que é familiar para a modernidade, entre “retórica” e “filosofia”, encontrada e aprofundada com mais clareza nos escritos de Platão e Aristóteles, provavelmente não tinha significado no senso comum grego durante a maior parte dos séculos V e IV a.C.³⁴ A partir desta constatação, o vocabulário de Isócrates se encontrava geralmente muito mais próximo do homem grego comum do que aquele de Platão e Aristóteles. Filosofia – literalmente, amor à sabedoria – neste período denotaria “ensino superior” em geral. Com a primeira escola permanente de Atenas, o ensino de Isócrates possivelmente era visto pela maioria dos gregos tão “filosófico” quanto ao de seus posteriores rivais Platão e Aristóteles.

No pensamento de Isócrates não se encontra demarcada esta dicotomia. Numa passagem de seu discurso *Busiris* (32) ele se encarrega de descrever e recomendar as contribuições dos egípcios para uma boa administração do Estado. Ele anota que “para a *psyché* eles estabeleceram um curso de filosofia voltado à elaboração de leis e investigar a natureza das coisas”.³⁵ Embora reconhecendo a importância das investigações filosóficas e de outras ciências naturais como exemplo de exercício das habilidades especulativas e lógicas

³³ It is not my purpose here to argue that either Plato or Isocrates was correct in his conception of the nature of philosophy, especially since I believe, on independent grounds, that this is not a question that can ever be answered. Indeed, might say that this is precisely the point I am trying to make in historical terms in this essay. The reason why it is important to remind ourselves of Isocrates’ views, crude as they may appear, is that make it clear that in the fourth century B.C. terms like “philosophy”, “dialect”, and “sophistry” do not seem to have had a widely agreed-upon application. On the contrary, different authors seem to have fought with one another with the purpose of appropriating the term “philosophy”, each for his own practice and educational scheme. In the long run, of course, Plato (followed in this respect, and despite their many differences, by Aristotle) emerged victorious. He thereby established what philosophy is by contrasting it not only with sophistry but also with rhetoric, poetry, traditional religion, and the specialized sciences.

³⁴ Para Jebb (1893), é provável que o termo “filosofia”, que dizem ter sido inventado por Pitágoras, não tenha tido uso geral em Atenas muito antes da época de Sócrates e que, por pelo menos quase um século, “filósofo” continuou a ser um nome elogioso para o homem de atividades intelectuais ou literárias em geral, como “sofista”, usado com o mesmo significado do mesmo porte, depois veio a gradualmente ganhar um sentido cada vez mais depreciativo. Em suas palavras: “O eminente paramento intelectual de Platão e Aristóteles, bem como a diminuída importância da retórica após a extinção da antiga vida política, permitiu o termo “filósofo” ser gradativamente apropriado, por volta do final do século IV a.C., como especulativo buscador da verdade [speculative seeker for truth].” (JEBB, 1893, p. 34-35, tradução nossa). O significado de φιλοσοφία para Aristides – que escreveu na segunda metade do início do século II d.C, possivelmente herdeiro da noção platônica de filosofia, apresentou elementos para um tratamento restrito do termo – afirmou que “φιλοκαλία τις καὶ διατριβὴ περὶ λόγους, καὶ οὐχ ὁ νῦν τρόπος οὗτος ἀλλὰ παιδεία κοινῶς” (“filosofia’ era aquela que se ocupava com o *lógos*; e não aquela, pois, voltada para uma *paideía* geral”) (ARISTIDES apud JEBB, 1893, p. 35n, tradução nossa).

³⁵ ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν ἢ καὶ νομοθετῆσαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι δύνανται.

para seus alunos, Isócrates sempre procurou evidenciar que a filosofia deveria ter – senão priorizar – uma íntima relação com a vida civil e os assuntos da *pólis*. No *Panegírico* (47), ele afirma que a filosofia “tem ajudado a descobrir e estabelecer todas as instituições [civis], e que nos tem educado para os assuntos públicos e nos torna a sermos mais gentis uns com os outros.” Ou, como na conclusão do *Sobre a Paz* (145), demonstrando como política e filosofia se relacionam, mostrando que o Estado é condição de desenvolvimento da filosofia:

Mas eu desejo e exorto aqueles que são mais jovens e mais vigorosos do que eu para falar e escrever os tipos de discursos com os quais eles transformarão os grandiosos Estados: daqueles que tenham se acostumado a oprimir o restante, para os caminhos da virtude e da justiça, uma vez que quando a Hélade estiver numa condição de prosperidade, a atividade filosófica torna-se-á melhor e grandiosa.³⁶

É preciso um esforço para distinguir muitos dos conceitos que estão intimamente fundidos e conectados no pensamento de Isócrates. A análise das ideias que desenvolve remete, em muitos momentos, a uma espécie de “resgate” da antiga *areté* grega, de alto valor moral, do *καλός καὶ ἀγαθός*. Por exemplo, hodiernamente é mais fácil reconhecer a possibilidade de que alguém poderia ter uma sólida formação intelectual, mesmo pensando e agindo perversamente. Isto se dá pela possibilidade da moderna distinção entre política e não-política, entre educação e vida civil. A tendência de Isócrates de ver a educação como moral pode ter sido encorajada pela polissemia da palavra *psyché*, que nos textos de Isócrates fundem ideias que poderíamos identificar com palavras como “mente”, “caráter”, “personalidade” e “alma”. Nas passagens onde Isócrates traduz filosofia como “treinamento da *psyché*”, é possível encontrar traduções como “treinamento da alma”, e não “treinamento da mente”, provavelmente pelo sensível **apelo moral** do contexto da referida passagem.

A tentativa de mergulhar no pensamento “filosófico” de Isócrates, em sua filosofia como “educação pelo discurso” (*logôn paideía*), leva ao estudioso a atentar para o fato que o resultado de uma boa educação filosófica é, para Isócrates, o que se pode agora determinar por boa mente e boa alma, aprofundando e absorvendo os dois significados sob uma óptica filosófica. Numa passagem de seu discurso *A Demonicus* (12), ele afirma que “como é da natureza do corpo ser desenvolvido por meio de exercícios apropriados, é da natureza da *psyché* ser ampliada e engrandecida por meio de argumentos honestos.”³⁷

³⁶ ἐτῶν τῶν ἐμῶν· τοῖς δὲ νεωτέροις καὶ μᾶλλον ἀκμάζουσιν ἡγῶ παραινῶ καὶ παρακελεύομαι τοιαῦτα καὶ λέγειν καὶ γράφειν ἐξ ὧν τὰς μεγίστας τῶν πόλεων καὶ τὰς εἰθισμένας ταῖς ἄλλαις κακὰ παρέχειν προτρέψουσιν ἐπ’ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην, ὡς ἐν ταῖς τῆς Ἑλλάδος εὐπραγίαις συμβαίνει καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων πράγματα πολὺ βελτίω γίγνεσθαι.

³⁷ τὰ μὲν γὰρ σώματα τοῖς συμμέτροις πόνοις, ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς σπουδαίοις λόγοις αὐξέσθαι πέφυκεν.

A investigação que o Sócrates platônico inicia sobre a natureza da alma, no diálogo *Fedro*, oferece um excelente exemplo de como estes pensadores, Platão e Isócrates, têm uma incrível convergência em seus propósitos morais, mas também ilustra a clara diferença dos procedimentos teóricos que adotaram para chegar às suas conclusões. No caso de Sócrates, na referida obra, primeiramente, define-se, nos passos 245c-e, que a alma é imortal porque move a si mesma e, por conseguinte, também é causa do movimento de outrem, ou seja, o corpo. A natureza divina da alma se revela não apenas na sua indestrutibilidade, mas enquanto animadora e coordenadora do corpo, a razão que lhe é inerente e também que lhe confere este *status* especial. Essa natureza divina também lhe garante a possibilidade da verdade, que se constrói no intelecto humano pela abstração e contemplação. A beleza, a justiça, o bem, podem ser pensados, servindo de inspiração para as boas decisões dos homens, pois a alma racional lhes garante esta possibilidade.

É exatamente aqui que se pode mostrar a convergência entre Platão e Isócrates. Mesmo por fundamentos diferentes, eles admitem a possibilidade real de o homem pensar e exercer, por exemplo, uma ação justa, ter uma intenção honesta, elaborar argumentos fundamentados em princípios verdadeiros, visando atingir um fim não menos justo e verdadeiro. Mesmo nas críticas de ambos aos sofistas, estão embutidos os valores de um discurso não apenas falso no sentido lógico, mas, sua falsidade se constrói também a partir de uma finalidade (moral) má, portanto, falsa.³⁸ O discurso isocrático objeto deste estudo, *Contra os sofistas*, mesmo também procurando anular o método de investigação filosófica adotado por Platão (a dialética), converge com o filósofo da Academia nos propósitos do bom discurso, sobre o papel da retórica, aproximando a retórica/filosofia de Isócrates com a retórica verdadeira de Platão, no *Fedro*.³⁹

³⁸ Segundo Isócrates, em seu discurso *A Nicocles* (7) (ISÓCRATES, 1991), “o poder de falar bem é tomado como o sinal mais seguro de um bom entendimento, e um discurso que é verdadeiro, legal e justo é a imagem exterior de uma boa e leal *psyché*,” (minha tradução). Já Platão, no *Fedro* (273e-274a) afirma que “o homem com poder de discernimento não procurará tornar-se agradável aos seus companheiros de escravidão, mas sim aos mestres de origem celeste. (...) pois este caminho só deve ser percorrido em busca de grandes ideais, nunca por causa dos fins que tens em mente!”

³⁹ Guthrie (1995, p. 167) afirma que “a teoria subjacente à retórica grega tem implicações filosóficas, não só com os sofistas, mas também a própria filosofia dialética como substituição da má retórica pela boa”.

4. A ESPERANÇA DA REFORMA PLATÔNICA DA RETÓRICA NO *FEDRO*: O CASO ISÓCRATES.

Poder-se-ia, contudo, sustentar a existência de uma linha interpretativa que, ao analisar a postura crítica de Platão e Isócrates acerca da retórica, verificou-se que ambos apresentariam elementos em seus textos que mostravam a exigência de uma reforma da retórica. Conforme tal perspectiva, não seria somente tal empresa um dos propósitos do *Fedro* de Platão, mas a reforma da retórica também seria parte integrante de uma grande tentativa de reforma moral empreendido por Platão ao longo de sua vida. Esta leitura nos oferece que, enquanto em Isócrates pareceu que esta mudança se voltaria à finalidade prática da revitalização social e política dos estados helênicos, para Platão, numa outra vertente, as transformações se voltariam mais precisamente para fins que se centralizam na *psyché* humana, a partir do indivíduo. Em outras palavras, seguindo esta linha interpretativa, encontrar-se-ia em Isócrates e Platão um conjunto de esforços destinados à renovação da postura da retórica e o usufruto de seus benefícios nas esferas pública e privada, respectivamente.⁴⁰

Segundo esta perspectiva, como se poderia compreender o enredo do *Fedro*? Pode-se dizer que a estória aparentemente se concentraria no desenvolvimento moral do jovem que tem o mesmo nome do diálogo, através da aprendizagem sobre o que vem a ser um belo discurso, uma retórica verdadeira. Inicialmente encontramos Fedro fascinado com o discurso de Lísias, considerando este autor um exemplar da melhor retórica da Grécia (234e). A personagem de Sócrates, durante todo o enredo, alerta contra as práticas de oratória de Lísias e convida Fedro a refletir, através de várias observações sobre a finalidade própria do discurso.

Corroborando com as conhecidas críticas platônicas expostas em outras obras (como *Sofista* e o *Górgias*), assim como se podem encontrar claramente semelhantes assertivas nos textos de Isócrates (*Contra os sofistas*, *Helena*, *Antidosis*), o objetivo primordial de tal

⁴⁰ Esta nova visão de retórica encontrada no *Fedro* também é ressaltada por Luc Brisson (2003) que vê no diálogo uma contraposição da retórica apresentada inicialmente por Fedro como uma arte da palavra que se exerce, sobretudo, nos tribunais, mas que Sócrates estimula seu companheiro a uma compreensão mais abrangente das possibilidades da retórica. Como diz Brisson (2003, p. 169), “Sócrates amplia consideravelmente o campo de ação da retórica, definindo-a como a arte de ter uma influência sobre as almas (*psychagogía*), mediante o discurso, por ocasião de reuniões públicas ou privadas (261a-b).” Apontando as conseqüências de tal amplitude dada à retórica, Brisson diz que “tal definição da retórica permite a Sócrates dirigir o debate para um plano ao mesmo tempo epistemológico e ético, e opor-se assim aos oradores de sua época.” (BRISSEON, 2003, p. 169)

oratória não deve voltar-se para balançar as multidões de acordo com o que é apenas provável ou para servir como um jogo de disputa erística, mas sim, seus propósitos devem instruir “sobre o que é justo, belo e bom” (278a). A palinódia socrática marcaria também a própria conversão de Fedro ao discurso filosófico, quando ele afirma que seus próprios desejos e orações são certamente voltados para esse efeito (filosófico), que é personalizado na figura do retor filosófico, aquele que se ocupa da verdadeira retórica.

Ao contrário do que se poderia pensar, o compromisso da filosofia, para Platão, no *Fedro*, não se restringia a uma vida solitária de contemplação, mas em se dedicar ao amor à sabedoria e à liderança dos homens.⁴¹ Esta afirmação do Sócrates de Platão segundo a qual a filosofia se cruza com o líder de homens, ou seja, com a atividade cívica, estipula que a retórica deve ter uma dimensão moral forte. Não se põe em dúvida a capacidade ou necessidade do papel que a retórica exerce para guiar os homens, dentre outras coisas. Porém, a lição de Sócrates para Fedro é que somente a retórica filosófica é o discurso que influencia os homens adequadamente, ou seja, através dos caminhos que são apenas honrados e bons.

⁴¹ Esta afirmação está inserida no segundo discurso de Sócrates, no momento em que ele desenvolve uma alegoria para falar da natureza da alma humana, a partir do passo 246a. A imagem central de tal alegoria é a do cocheiro e seus dois corcéis, uma interessante metáfora para uma compreensão da natureza tripartida da alma humana, mas uma. Sócrates compara a natureza da alma como a “não sei que força ativa e natural que unisse um carro a uma parrelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro.” (246a-b) Todos nós, mortais, somos o cocheiro que controla dois cavalos: um nobre e bom amigo da opinião certa, que não precisa ser esporeado, a ser conduzido pela palavra de comando sozinho (253d). O outro, de caráter oposto, torto e disforme, amigo da soberba e da lascívia, meio surdo e a muito custo obedece a ordens, sendo necessário muitas vezes o uso da espora. (253d-e) Ressalta-se que o cavalo bom, representando a combatividade, o lado imortal e divino da alma humana, que nos permite almejar a perfeição, é controlado pela **palavra**. Por outro lado, o cavalo de má raça, representando os desejos ou a irracionalidade, é surdo às palavras do cocheiro, além de resistente. A sede da razão e da inteligência reside no cocheiro, que direciona o impulso nobre representado pelo cavalo bom que, por sua vez, responde aos anseios da linguagem; o mesmo deve fazer com o impulso à satisfação dos apetites, representado pelo outro animal, que, surdo a língua, responde ao estímulo sensorial; a metáfora de Platão nos leva a refletir sobre as diferenças existentes entre a filosofia e a retórica sofista.

A filosofia, como o nobre corcel, esforça-se para o conhecimento e visa o melhor para o homem; ao contrário, a retórica sofista, como o corcel instável, não se importa com a verdade, mas só se esforça pela aparência desta verdade, representada na efemeridade dos fins prazerosos da existência humana. A verdadeira retórica, então, deve ser como o cocheiro que, compreendendo os poderes de luz e escuridão estas duas forças, deve manobrá-las em direção a um propósito moral elevado.

A leitura superficial desse mito pode levar a ver uma simples dicotomia entre os dois cavalos, entre filosofia e retórica, o primeiro como nobre, que deve ser exaltado, e este último como ignóbil, a ser lamentado ou desprezado. Na verdade, o carro da alma humana não correrá com somente um cavalo. São necessários os dois corcéis e o esforço do cocheiro não reside em “eliminar” um cavalo, mas adestrar ambos, através da palavra. À superficialidade de tal leitura faltaria a riqueza e a complexidade do desejo reformador da retórica que poder-se-ia encontrar no texto Platão, além da possível reflexão proposta sobre a importância da linguagem nas ações humanas, onde certamente implicaria numa reflexão acerca do papel da retórica (que é, sobretudo, a linguagem em ação).

Em suma, partindo deste olhar sobre a alegoria platônica, o objetivo do cocheiro seria orquestrar as forças vitais de ambos os cavalos de modo que eles trabalhem em conjunto. Como todo mortal é guiado pelos dois, ambos os cavalos são vitais, essenciais. Dentro desta proposta interpretativa, o que separa o orador “reformado” do orador sofista é essa capacidade de fazer mais do que simplesmente se aproveitar ou influenciar os outros se utilizando destas forças. O orador “reformado” tem a capacidade de manobrar as forças para que estas forças trabalhem em direção a um objetivo mais virtuoso.

De acordo com a concepção platônica de retórica apresentada no *Fedro*, a esfera moral do discurso público possuiria uma interseção com semelhante linha de argumentação nos textos de Isócrates. Conforme a afirmação de Goggin e Long (1993, p. 309),

Enquanto Isócrates negou provimento ao argumento de que a empresa filosófica platônica era uma cura para os males sociais e a dialética rejeitada como um método pedante e cheio de sutilezas, ele estava profundamente afetado pela reforma moral iniciada por Sócrates e se esforçou para transferir as principais doutrinas filosóficas para o reino da política. Na verdade, Isócrates sempre se referiu ao seu próprio sistema retórico como filosófico.

A biografia de Isócrates registra que durante toda sua longa carreira, Isócrates acabou assumindo uma postura de mestre e *salvadora moral* em várias de suas obras. No entanto, enquanto o Sócrates de Platão centralizou seu ensinamento na conversa individual com o jovem Fedro, um representante do futuro de Atenas, a aparente estratégia de Isócrates foi a de aconselhar (βουλευέσθαι) especialmente ricos e influentes jovens como, por exemplo, os príncipes Nicocles e Demonicus, logo depois que eles haviam perdido seus pais, articulando explicitamente sua versão de uma moralidade prática. Esta diferença de atuação pedagógica pode ser uma alusão às diferenças existentes acerca da atuação da retórica em Platão e Isócrates. Como diz Jaeger (2003, p. 1095),

... Platão sustenta que a Filosofia é a única retórica verdadeira. Isócrates vê que a superioridade educativa da Filosofia radica na posse de uma suprema meta moral; mas, como não acredita nem na legitimidade do monopólio desta meta nem na idoneidade dos meios pelos quais os filósofos procuram atingi-la, propõe-se o objetivo de fazer da retórica a verdadeira educação, dando-lhe como conteúdo as “coisas supremas”.

Isócrates insere a moralidade dentro dos assuntos da *pólis* e retrata essas coisas como um curso dinâmico de ações que atingirão seu equilíbrio através do cuidadoso discernimento dos seus membros, cada um segundo a sua posição: cidadãos, mestres, alunos, reis. É uma abordagem sobre o papel da moralidade visando sua atuação pública, por meio da educação particular dos indivíduos.

Como exemplo, para que um monarca possa cuidar verdadeiramente das necessidades do seu povo e recompensar sempre entre os mais virtuosos, o rei deve desenvolver um aguçado senso de discernimento (A Nicocles, 33). Em algumas situações, o rei deve ser capaz de alcançar um equilíbrio entre dois bons cursos de ação, entre, por exemplo, ações que são amáveis e aquelas que preservam a sua dignidade; entre aquelas que preservam diretamente sua própria segurança pessoal e aquelas que mais imediatamente preservam a segurança do Estado (A Nicocles, 34). Em cada um desses pares, Isócrates explicou que ambas as ações são necessárias. O que se exige de um rei honroso é discernir um equilíbrio para que as ações em

favor de um, não interfiram nas ações que favoreçam o outro. Deve também ser capaz de discernir as situações em que a escolha não é entre duas boas ações, mas sim entre o que parece ser bom e o que realmente é. Ele deve detectar, por exemplo, a verdadeira sabedoria, ou falar “bem sobre grandes questões”, e também “abordando sutilmente sobre coisas triviais” (A Nicocles, 39). E ele deve procurar conselho apenas daqueles cuja sabedoria é autêntica.

Num caminho diferente à reflexão platônica sobre as possibilidades da retórica, que é uma arte cuja força reside no discurso (Górgias, 450e), Isócrates se concentra em como se deve incluir o aproveitamento da retórica para os interesses do Estado. Conforme nos indica Jaeger (2003, p. 1067),

Era a retórica, e não a filosofia em sentido platônico, a forma espiritual que melhor podia plasmar o conteúdo político e ético da época a mais apta a convertê-lo em patrimônio universal. Com este novo objetivo por ele proposto, a ação retórica de Isócrates integra-se no grande movimento educativo de Atenas, na época que se seguiu à guerra, e no qual se congregam por aquela altura todos os anseios de renovação.

Na mesma linha de raciocínio, afirmam as estudiosas Goggin e Long (1993, p. 311) que “dentro dos textos de Isócrates corre uma preocupação primordial para o bem-estar de Atenas, uma preocupação que serve para sublinhar a necessidade de uma retórica cívica dedicada ao melhor interesse de cidades-estados gregas.”⁴²

Ainda na visão destas pesquisadoras, tanto Platão como Isócrates “lidaram com a tensão entre ação moral e as limitações epistêmicas de diferentes maneiras” (GOGGIN; LONG, 1993, p. 308) e, conseqüentemente, desenvolveram marcadamente diferentes pedagogias e teorias da retórica. No entanto, esta tensão moral/epistemológica correndo ao longo da suas obras permitiu localizar interseções em suas teorias retóricas. Segundo as citadas autoras, argumenta-se que é neste ponto de convergência que Platão pode ter visto em Isócrates uma esperança para a reforma da retórica.

A figura do orador, em Isócrates, era relevante, pois falar em público era o seu principal meio de realizar sua visão de mudança política. Argumentando sobre a possibilidade de alcance do justo e do bem, em Platão, também poder-se-ia ver a necessidade do orador e sua retórica servirem também às exigências morais. Assim como ele, no *Fedro*, também

⁴² A preocupação de Isócrates com a retórica voltada aos assuntos civis sugere que seria melhor considerada a atividade retórica em grande escala, sendo adequado para o governante atender às exigências da retórica, ou seja, apreciar e responder às naturezas e as ações dos cidadãos. Para Isócrates, esse poder de orquestrar restrições, de modo a persuadir uns aos outros é o que tem permitido a própria civilização: “Porque não foi implantado em nós o poder de persuadir uns aos outros e deixar claro para si tudo o que desejamos, não só temos escapado da vida dos animais selvagens, mas nós viemos juntos e fundamos cidades e fizemos leis e inventamos artes” (Nicocles, §5).

criticou o vazio da disputa erística (261e) e do discurso sofista (262c),⁴³ Isócrates também criticou os discursos vazios (*Contra os sofistas*, 8). Para ele, nenhum tipo de performance verbal traz benefícios ao indivíduo ou à sociedade. Para Isócrates, como para Platão, o problema com os sofistas é que eles não se esforçam rumo à sabedoria. Exaltando sua retórica, Isócrates os desafia para se entreterem com “a maior espécie de oratória, aquela que lida com o maior dos assuntos do Estado” (*Panegírico*, 4). Para Isócrates, prescrever adequadamente o objeto de um problema era um esforço em se dirigir para além do alcance da retórica dos sofistas.

Assegurar a reputação da retórica perante a crítica que ele mesmo faz acerca da disputa erística é também um objetivo aparente de Isócrates, quando em *Helena* ele argumenta que as melhorias devem certamente ser feitas para combater a prática sofista corrente de “perder tempo em disputas capciosas, pois estas não só são totalmente inúteis, mas certamente trazem problemas para os seus alunos” (*Helena*, 1). Ao priorizar a admiração e aprovação em detrimento de provocar a reflexão de seu público, a retórica sofística foi condenada por Platão e Isócrates como sendo inconseqüente. Diante do colapso social iminente, Isócrates considerou a oratória inconseqüente para ser não apenas fantasiosa, mas francamente imoral.

A crítica aos erísticos, entretanto, também poderia estar relacionada ao problema epistemológico das possibilidades do conhecimento. Para Platão, no *Fedro*, os mortais são limitados no acesso ao conhecimento.⁴⁴ Esta limitação tem implicações significativas para a filosofia, uma atividade que deve ter como parâmetro epistêmico o conhecimento das Formas, como a Justiça (247d) e a Beleza (250c). Durante a narrativa do diálogo aqui analisado, encontrando na dialética o método ideal para guiar o limitado conhecimento humano, Sócrates admite que “se eu estou certo ou errado em dizer isto [que pelo uso da dialética, seguiriam os homens as pegadas dos deuses], só Deus sabe” (266b). Ou seja, Sócrates parece sugerir que,

⁴³ Analisando as diferenças existentes entre as críticas platônicas aos erísticos e à antilogia, o professor Marcelo Pimenta Marques (2006) afirma que a crítica platônica ataca, sem necessariamente abordar ideias ou outros parâmetros do conhecimento, o modo como o sofista utiliza seus discursos, articulando-os em pretensos argumentos. Interpretando a análise de Kerferd, ele diz: “Kerferd defende que o sofista é uma espécie de ‘filósofo imperfeito’, porque falta-lhe a hipótese das formas e, sobretudo, seu princípio hipotético, o bem. (...) Ele [Kerferd] parece sugerir que a erística seria o objeto de uma crítica que se refere principalmente aos aspectos éticos, na medida em que significa uma busca da vitória no debate e não da verdade” (MARQUES, 2006, p. 119)

⁴⁴ No *Fedro* (247e-248a), Platão mostra que somente aos deuses é dado o acesso às realidades verdadeiras enquanto essências das coisas; já as almas mortais, dada a constituição *mista* de sua natureza, tornando-se precária, “apenas conseguem vislumbrar as realidades [aparentes].” Platão justifica essa necessidade de buscar a Verdade quando diz que “a causa que atrai as almas para a contemplação da Verdade consiste em que só ali encontram o alimento que as pode satisfazer inteiramente, desenvolver as asas, esse alimento que, enfim, liberta as almas das terrenas paixões.” (*Fedro*, 248b-c)

embora possamos buscar o conhecimento do Ser, não está dentro dos limites da capacidade do homem alcançá-lo ou dizer o que ele é, senão que ele é.

Isócrates também reconheceu a impossibilidade de acessar certos conhecimentos, uma concessão que os sofistas de sua época eram geralmente dispostos a fazer.⁴⁵ Em *Contra os sofistas*, ele critica aqueles que prometem ensinar a verdade, a certeza. Especificamente, ele esbraveja contra os sofistas, dizendo que “chegaram a tal audácia quando procuram persuadir os jovens de que, ao freqüentá-los, conhecerão o que devem fazer e, devido a esta ciência [dialética], tornar-se-ão felizes” (*Contra os sofistas*, 3), acusando tais promessas como falsas e criminosas. Em outras palavras, ao mestre caberia transmitir que a reflexão acerca da melhor opinião a seguir é mais honesto do que fingir que alguém pode alcançar a certeza, tarefa reservada somente aos deuses (e, para isto, ele cita Homero). Portanto, o argumento da limitação “natural” do conhecimento humano encontra reflexo tanto em Platão como em Isócrates.

Debates sobre os méritos e deficiências das proezas intelectuais do homem são infinitos. O que está claro, porém, é que, independentemente da constatação fática da limitação do intelecto humano, Isócrates ressaltou a importância da inteligência disciplinada. Para ele, o intelecto treinado serve como uma ferramenta para influenciar os assuntos do Estado, fornecendo a base para elaborar e proclamar o discurso sábio (*A Nicocles*, 39). Isócrates afirma que com a inteligência devidamente instruída, vem a **capacidade de tomar** decisões sábias (mas não afirma que pode efetivamente elaborá-las, já que não se pode esquecer da “predisposição natural” para ser um bom orador ou soberano como item fundamental de seu ensinamento).

Como se viu, além da ênfase sobre a excelência moral, o que distingue a concepção isocrática de retórica das tentativas sofísticas na prática retórica é a necessidade da disciplina mental. Isócrates repetidamente insiste que ela se refere à labuta mental de que todos os benefícios brotam, tanto para o indivíduo como para a sociedade: “deixe um único homem atingir a sabedoria, e todos os homens que estão dispostos a partilhar o seu conhecimento irão colher os benefícios” (*Panegírico*, 2). Porém, isso exige não somente o aprofundamento numa única disciplina, mas um estudo mais complexo, que procurar alcançar a integração entre os fundamentos teóricos e as necessidades práticas, assim como a realidade o exige. Como concluem Goggin e Long (1993, p. 316), “O que mais o [Isócrates] distinguiria dos outros

⁴⁵ Guthrie (1995, p. 172-208) menciona um rol de sofistas que negavam a possibilidade do conhecimento verdadeiro ou absoluto, cada qual com suas visões particulares: os conhecidos Protágoras e Górgias, também Crátilo, Xeníades de Corinto, Antífon e Pródico.

mestres, e até certo ponto de Platão, seria a riqueza de suas complexas noções sobre os vários tipos de conhecimento necessários para a oratória eficaz.”

Interessante identificar no *Fedro* e não em qualquer outro discurso sofista, que o que torna a atividade retórica viva seria a obrigação do orador para escrever ou dizer o que é melhor, em face da incerteza. Mesmo os retores filosóficos, que possivelmente têm a inata capacidade de reconhecer o caminho certo, ainda eles estão limitados por sua humanidade, pela sua incapacidade de dizer o que somente um Deus pode dizer com certeza. Ainda de acordo com Platão, retóricos devem agir, ou seja, eles devem escrever ou falar, quando surge a ocasião adequada, e devem fazê-lo de uma forma a se esforçar pela justiça, bondade e honra (272a, 278a). Nada mais isocrático. Platão parece deixar claro que essa atividade não é apenas para o desenvolvimento moral do próprio orador, mas também para o desenvolvimento das pessoas com quem ele se engajam no discurso (255e). Visualizando retórica, moralidade e conhecimento a partir de tal perspectiva, afirmam Goggin e Long (1993, p. 119):

Platão pode ter achado atraente o trabalho de Isócrates por dois motivos diferentes. Em primeiro lugar, Isócrates estava comprometido a cultivar nos seus alunos de retórica os meios de determinar o curso mais moral de uma determinada ação, quando confrontada com várias opções concorrentes. Por outro lado, tratados de Isócrates como o *Panegírico* trabalharam para trazer o pan-helenismo, realizando assim, em termos concretos, a demanda de Platão de que a retórica é sempre submetida a um rigoroso teste moral.

Em suma, se é dado por certo que Isócrates ensinou filosofia, o retrato de que Isócrates faz de si mesmo, ensinando de maneira consistente e coerente, combinado com a auto-estima que ele tinha e que se fazia reconhecer na antiguidade está longe de estar completo. Uma das formas de promover com relativo sucesso a noção de filosofia de Isócrates consistiria em examinar como ele contrasta sua filosofia com a de seus adversários. Ou seja, diante do número de estudos acerca da filosofia e do pensamento de Isócrates, resta admitir que há inúmeras maneiras de se abordar suas ideias, dentre as quais este estudo escolheu verificar, à luz de seu discurso *Contra os sofistas*, o que Isócrates indicaria por sua **filosofia**, a partir do que ele afirmou **não ser filosofia**. Nada melhor que um texto em que ele cita criticamente seus adversários, para servir de fonte para a pretensão desta pesquisa, qual seja, investigar elementos filosóficos de seu pensamento.

A prescrição de Isócrates do melhor discurso é compatível com uma visão moral do discurso verdadeiro descrito por Platão no *Fedro*. No *Panatenáico* (71), Isócrates conclui seu discurso para mostrar ao leitor que foi composto “para a instrução e com rigor, s ser preferido a todos aqueles que são escritos para aparecer ou para apenas contestar”, e que prefere discursos “que apontam para a verdade, a todos os que enganam as opiniões dos ouvintes;

discursos que repreendem nossas falhas e que nos advertem, ao invés daquilo que é falado para nosso deleite e satisfação.”

5. O DISCURSO *CONTRA OS SOFISTAS*.

No discurso que ora será objeto de análise deste estudo, *Contra os sofistas*,⁴⁶ Isócrates anuncia os princípios norteadores de sua escola e de seu método. Por volta de 390 a.C., Isócrates resolveu abrir uma escola de retórica. Para chamar atenção do público sobre sua escola e, ao mesmo tempo, diferenciar-se dos demais concorrentes sofistas, ele decide escrever este discurso onde procura, de forma didática e sintética, pontuar criticamente em que elementos a sua filosofia se distingue dos ensinamentos dos demais. Ele nos declara que este texto coincide com o início de suas atividades no discurso *Antidosis*, 193. Porém, o material que chegou até nós apresenta um discurso interrompido no exato momento em que ele iria apresentar, de maneira mais direta, a sua “filosofia”. Este fragmento que restou pode ser analisado, principalmente, a partir de duas temáticas importantes que foram abordadas pelo autor: uma, em que Isócrates apresenta criticamente seus adversários e seus respectivos objetivos e métodos de ensino; outra, em que o autor apresenta os pontos básicos de sua proposta de ensino, de maneira a exaltar a distinção dele mesmo em relação aos demais “mestres” de sua época (propósito que terá continuidade no discurso *Antidosis*).

O discurso termina bruscamente, o que faz muitos estudiosos optarem por sua incompletude. Mas, um outro grupo considera que o discurso está completo e o fato de terminar exatamente quando Isócrates iria apresentar sua *filosofia* ressaltaria a importância da oralidade no ensinamento de um conhecimento marcado por uma vivacidade difícil de ser apreendida pela escrita. Como afirma Georges Mathieu (1956, p. 141),

Nous nous rallions donc à l'opinion de ceux [Wilamowitz-Moellendorff] qui considèrent l'ouvrage comme complet: c'est une introduction au cours de rhétorique d'Isocrate, et la method meme de celui-ci lui interdisait d'en faire un exposé purement écrit; seul l'enseignement vivant et le commentaire oral des travaux du maître ou des élèves pouvaient donner les résultats qu'il se flattait d'obtenir.

A análise do presente texto sugere que em Isócrates, filosofia e “estudo do discurso político” são tratados como equivalentes; ambos possuem uma mesma característica, que possivelmente não se reduz somente à proficiência oratória. O texto de Isócrates apresenta indicadores de que ele parece diferenciar entre excelência moral e técnica no estudo das possibilidades do *lógos*. Enquanto Isócrates não recusa que seu programa educacional consiste na produção do discurso apropriado para o retor, ele prefere enfatizar a meta moral

⁴⁶ As épocas, tanto da abertura desta escola como da elaboração do discurso, convergem na maioria dos estudiosos, sejam os clássicos como Plutarco e Dionísio de Halicarnássus, sejam os modernos como Grote, Jebb, Thompson e Norlin.

da *epieikeía* – que pode ser traduzida como decência, razoabilidade ou virtuosidade. Tal moral embasará toda a crítica aos sofistas que Isócrates resolve expor resumidamente no discurso a seguir.

A tradução a seguir se baseia nos textos originais constantes na edição francesa da *Belles Letters* (Georges Mathieu e Émile Brémond), da *Loeb Classical Library* (George Norlin) e do projeto *Thesaurus Linguae Graecae* da Universidade da Califórnia.

6 TRADUÇÃO COMENTADA

ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ Contra os Sofistas.

Εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν καὶ μὴ μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ιδιωτῶν· νῦν δ' οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι πεποιθήκασιν ὥστε δοκεῖν ἄμεινον βουλευέσθαι τοὺς ἀθυμεῖν αἰρουμένους τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων.

Τίς γὰρ οὐκ ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειεν πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἱ προσποιῶνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθύς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν;

[1] Se todos os que procuram educar pretendessem [realmente] dizer a verdade, e não fazer promessas maiores do que as que poderiam cumprir, não seriam difamados pelo grande público. Pois os que se atrevem a vangloriar-se, de forma totalmente irrefletida, fazem parecer ser melhor aconselhar os que preferem nada fazer àqueles que se ocupam da filosofia.

Quem, de fato, não detestaria e não desprezaria, em primeiro lugar, os que se entregam às discussões? Eles fingem buscar a verdade, e desde o início se propõem a mentir com suas promessas.

1. Segundo a sintética apresentação do discurso feita por Norlin, a crítica de Isócrates centrou-se em duas classes de sofistas: os *erísticos*,⁴⁷ que se dedicavam a teorizar no campo da ética, e os sofistas da escola retórica que faziam da oratória um instrumento de sucesso prático. Destas duas categorias de sofistas destacar-se-iam: a primeira, pela impossibilidade de suas pretensões de ensinar uma ciência exata da felicidade e do bem viver, e, em seguida, entregar-

⁴⁷ Norlin (1992, p. 162n) sugere que Isócrates está se referindo aos socráticos como Antístenes e Euclides, além de outros “pelejadores verbais” que também foram alvo das críticas de Platão no *Eutidemo*. Considerando ser o *Eutidemo* um dos primeiros diálogos de Platão (aprox. 380 a.C.), parece seguro assumir que o tipo de “disputa” que se encontra no *Eutidemo* tipifica o tipo de discussão/debate do início do século IV a.C. a que Isócrates se opõe. Schiappa (1995, p. 49) afirma que no tempo da publicação do discurso – 390 a.C. – Isócrates não estaria se referindo a Platão nem a Aristóteles. Já Georges Mathieu e Émile Brémond (1956, p. 139), afirmam que naqueles que são criticados como *erísticos* não se pode fazer uma distinção clara entre os *erísticos* (pelejadores verbais) dos platônicos, já que “Isocrate employant le mot de philosophie pour designer toute culture intellectuelle, mais surtout celle de son école, est naturellement gene quand il s’agit de designer les philosophes proprement dits”.

se a disputas verbais capciosas que não têm relação com a vida; a segunda, pelo ensino da arte da oratória como se ela pudesse ser adquirida por qualquer um, de qualquer forma, independentemente da habilidade natural do aluno e da experiência prática. Em terceiro lugar, ainda fazendo parte do segundo grupo, aqueles que pretendem ensinar a sua “arte” não como uma oratória digna, cujo fim é a justiça, mas ao enfatizarem que o fim desta é apenas a habilidade do discurso forense, seu propósito torna-se, na realidade, o próprio “crepúsculo” da justiça: o seu descrédito.

2. Neste primeiro grupo inicialmente criticado por Isócrates, encontram-se aqueles mestres especulativos cujos ensinamentos, em sua avaliação, voltam-se ao estudo de ciências como a geometria e astronomia que, por sua vez, têm objetivos que não mantêm uma relação com a vida prática e cujo valor se considera apenas para exercitar a disciplina mental – “uma ginástica para a mente” (*Antidosis*, 266).⁴⁸

Em suma, Isócrates admite em *Antidosis* (266) ter dúvidas sobre se este tipo de ensino – que pode ser o mesmo fornecido por Platão – deveria ser chamado “filosofia”. Diz ele que não se pode dar o nome de filosofia a um estudo que não tem benefício imediato para a fala [*legein*] ou ação [*prattein*]; em vez disso, dever-se-ia compreendê-lo como um exercício mental e preparação para a filosofia”.⁴⁹ Mais adiante, quando Isócrates nota que “(...) defendendo que o que algumas pessoas chamam ‘filosofia’, não tem direito a esse nome”,⁵⁰ ele poderia incluir os dialéticos neste grupo.

3. No início do texto, é destacado o sentido pedagógico da filosofia, já que οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες e τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων são tratados como sinônimos. Mas, ao

⁴⁸ Em *Antidosis*, 268. Διατρίψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλευόμεθα ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιιδεῖν τὴν φύσιν τὴν αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τούτοις μηδ' ἐξοκείλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν. Isócrates compara diversas visões contraditórias numa clara alusão crítica aos pré-socráticos, além de Górgias e Parmênides. Segundo Isócrates, a inutilidade das especulações dos primeiros filósofos (físicos) é mostrada na própria diversidade de seus pontos de vista, por exemplo, sobre os primeiros princípios ou elementos primários a partir da qual o mundo foi criado. Em um extremo foi Anaxágoras, que considerou que os elementos primários eram numericamente infinitos, na outra foi Górgias, cujo ensinamento afirmou a impossibilidade de uma coisa ser. Em outras palavras, não se podia tomar nenhum a sério, mas observar o desenvolvimento lógico de seus raciocínios.

⁴⁹ *Antidosis*, 266. Φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν, γυμνασίαν μὲντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας (...) (Não penso ser apropriado aplicar o termo “filosofia” a algo presente que não nos auxilia, quer no nosso discurso, quer em nossas ações, mas eu chamaria de exercício seguro para mente e uma preparação para a filosofia).

⁵⁰ *Idem*, 270.

contrário do que precipitadamente se poderia pensar, Isócrates não trata a filosofia como educação, mas exalta o caráter pedagógico essencial da filosofia, corroborando o entendimento de todos os mestres sua época, desde os demais sofistas até Platão, ressaltando-se o aspecto social da filosofia que deveria ser ensinada, transmitida, desenvolvida em direção ao alcance da alma da plateia, devendo-se ir além das meras retribuições envaidecedoras advindas do desempenho intelectual do filósofo.

4. Isócrates alerta para a necessidade da educação em se voltar à verdade. No caso em questão, não a verdade enquanto um conceito cujos elementos constitutivos mereçam uma investigação intelectual, mas uma verdade moral, de propósitos do mestre para com o discípulo que quer, através de um método investigativo claro e consistente, tratar de problemas teóricos e práticos atendo-se menos aos aspectos lógico-estilísticos e mais aos aspectos conteduais; ou seja, a finalidade prática do problema daquilo que se está ensinando. Isto porque, para Isócrates, os aspectos lógico-estilísticos não poderiam se sobrepor em importância, às conseqüências práticas (fins morais e políticos) da matéria que está sendo estudada, segundo sua conveniência e necessidade. Isócrates só não deixa claro quem ou o quê determina se um dado assunto é necessário e/ou conveniente para ser ensinado. Mas, talvez, é aí em que residiria a diferença entre o melhor e o pior mestre. Contudo, qualquer que seja o assunto, deve haver uma exigência quanto ao seu caráter verdadeiro e sua finalidade moral.

5. O grande público – formado por cidadãos comuns (τῶν ἰδιωτῶν) – surge aqui em contraposição ao público especializado ou iniciado em determinado conhecimento. Aqui o autor demonstra que seu ensinamento está voltado ao público geral exatamente porque aborda assuntos de interesse geral, mesmo que adiante ele indique os critérios que definem a diferença qualitativa de seu público, segundo os quais somente aqueles que possuem qualidades naturais para a retórica/filosofia é que poderão se destacar diante dos demais. Mas Isócrates não exclui ninguém; ao contrário, volta seu ensinamento a todo o público, pois da apreciação deste público depende a reputação do mestre. Contudo, Isócrates lança mão de duas tradições sociais diferentes – a jovem democracia e a madura aristocracia – aspectos relevantes para compreender seu pensamento. Isto significa que perante a época democrática em que está inserido, o autor afirma que o conhecimento está ao alcance de todos e deve por todos ser praticado, aprofundado, proporcionando-lhes o aprimoramento reflexivo necessário para poder viver melhor. Porém, para explicar o fato de que alguns poucos se destacam nestes

estudos, e daí tornarem-se fortes candidatos a assumir cargos públicos de liderança e responsabilidade, Isócrates busca na cultura tradicional dos *aristoi*, os aspectos naturais qualitativos que cada um traz consigo que, juntamente com a disciplina do estudo e do exercício prático, destacará aquele que a natureza destacou especialmente da enorme massa.

6. A forma verbal βουλευέσθαι⁵¹ (aconselhar-se/meditar, aconselhar os outros) é um elemento definidor para compreender o pensamento de Isócrates, já que sua filosofia, enquanto *paideia*, é “aconselhamento” em duplo sentido: deliberar consigo mesmo (refletir, meditar) e com os outros (educar). O uso desta forma verbal para definir a ação do mestre-filósofo, mostra em Isócrates a dupla característica de sua abordagem: como desenvolvimento interior pela meditação, reflexão; e pelo desenvolvimento exterior pela educação, oratória e aconselhamento de outrem. Sua filosofia abrange necessariamente ambas abordagens pois é, ao mesmo tempo, habilidade lógico-argumentativa, representada pela dedicação intelectual e aplicação verbal correta; e compromisso ético-político, representado pela dedicação aos assuntos da *polis* e contribuição para o desenvolvimento moral da época.

7. Isócrates também coloca como opostos “os que preferem nada fazer” e “aqueles que se ocupam da filosofia”. Ao primeiro grupo pode-se encontrar a referência ao modo de viver caricaturado até mesmo por Aristófanes, em sua comédia *As nuvens*, onde retrata Sócrates e os dialéticos como vagabundos, quase mendigos, que vagavam por Atenas sem uma ocupação própria, ocupando-se de debates variados e compartilhando a filosofia com todos aqueles que os quisessem ouvir. Porém, outra linha de interpretação pode nos levar a compreender o verbo ῥαθυμέω (ser preguiçoso, descuidado, desinteressado) como consequência da postura dialética, uma filosofia desinteressada. Tal desinteresse parte de uma exigência lógico-metodológica para que possa investigar racionalmente aquilo que está sendo discutido, sem a interferência de pré-conceitos oferecidos pela opinião pessoal. Evidentemente que esta metodologia não implica o desinteresse ético/moral, a alienação perante os assuntos do estado, da vida ou da comunidade. Porém, para Isócrates, que não aceita esta característica fortemente conceitual e contemplativa da dialética, tal método que encontra as primeiras referências em Zenão e nos demais filósofos eleatas não passa de um mero exercício verbal, inútil se tomado em si mesmo, pois necessita de um conteúdo e um interesse concreto para tornar-se válido e interessante.

⁵¹ Forma média do verbo βουλευώ (deliberar, aconselhar).

8. Isócrates nota que os mestres da erística são comumente criticados por desperdiçarem o tempo de estudo de seus alunos uma vez que nada ensinam, e confirma esta denúncia no *Antidosis* (262). Neste discurso, afirma que os ensinamentos dos sofistas não são aplicáveis aos interesses públicos ou privados, que seus estudos não insistem na memória dos alunos em nenhum período do tempo porque eles não servem em nada para a vida prática ou ajudam nos negócios, estando completamente apartados das necessidades essenciais. Apesar de sustentar tal crítica, não despreza de todo o debate erístico à medida em que reconhece que os alunos podem desenvolver habilidades úteis a partir dos exercícios erísticos. Conforme afirma em *Antidosis*, 265,

Do estudo das sutilezas da astronomia e da geometria, e de prestar atenção ao difícil material, então [é importante] adquirir o hábito de perseverar e trabalhar arduamente sobre o que é dito e demonstrado, e não deixar-se distrair, assim como ao exercitar e aguçar a inteligência, os alunos se tornam capazes de tomar e aprender mais facilmente e mais rapidamente as questões que são mais interessantes e importantes.⁵²

As referências críticas à disputa verbal e a geometria nos textos mais tardios de Isócrates sugerem que a escola de Platão⁵³ poderia se enquadrar em sua crítica. Isso se torna claro a partir das passagens de *Antidosis* e de *Helena* segundo as quais Isócrates não aprova os tipos de especulação metafísica eleática, com a qual a Academia de Platão sempre havia sido associada.⁵⁴ O problema, na perspectiva de Isócrates, é que a disputa erística tem um fim em si mesmo, em vez de contribuir para o desenvolvimento do conhecimento ou da virtude cívica. Todavia isto não ocorre com os textos de Platão. Então, por que Isócrates resolve criticar os dialéticos (o que incluiria Platão) juntamente com os erísticos, num mesmo grupo de sofistas cujas práticas se voltam às pejejas verbais (τὰς ἔριδας διατριβόντων)?⁵⁵

⁵² περὶ γὰρ τὴν περιττολογίαν καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἀστρολογίας καὶ γεωμετρίας διατρίβοντες καὶ δυσκαταμαθήτοις πράγμασιν ἀναγκαζόμενοι προσέχειν τὸν νοῦν, ἔτι δὲ συνεπιζόμενοι μένειν καὶ πονεῖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις καὶ δεικνυμένοις καὶ μὴ πεπλανημένην ἔχειν τὴν διάνοιαν, ἐν τούτοις γυμνασθέντες καὶ παροξυνθέντες ῥᾶον καὶ θάπτον τὰ σπουδαιότερα καὶ πλείονος ἄξια τῶν πραγμάτων ἀποδέχεσθαι καὶ μανθάνειν δύνανται.

⁵³ Possivelmente, Platão funda sua Academia por volta de 384 a.C. Logo, seria um anacronismo grave se houvesse a suposição de que Isócrates, num texto anterior, pudesse se referir à Academia platônica, fundada somente anos depois.

⁵⁴ Nas passagens de *Antidosis*, 268 e *Helena*, 3-5, Isócrates se torna quase repetitivo, quando cita, em ambas, nominalmente, não apenas o *exagero* (do verbo ὑπερβάλλω que, em sua forma média, pode ser traduzido por exagerar, amplificar) de Górgias – referindo-se possivelmente ao trabalho lógico realizado no Tratado do não-ser – como sendo quem “atreveu-se a afirmar que não existe nada das coisas que são” (Πῶς γὰρ ἂν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν) assim como de outros filósofos físicos, além dos eleatas como Zenão, todos entendidos por Isócrates como especuladores cujos ensinamentos têm finalidade apenas de exercício mental, e não possuem elementos para serem aplicados nos assuntos da vida prática.

⁵⁵ Analisando o entendimento que alguns pensadores da época tinham de Sócrates (por exemplo, Aristófanos que o denominara como “bom falante”), o estudioso Luc Brisson (2003, p. 181) afirma que mesmo em Platão,

Com efeito, Isócrates poderia – até como mais um artifício crítico – ter colocado *propositalmente* Platão e os dialéticos no mesmo bojo dos demais sofistas que são comumente identificados como *erísticos*, ou seja, igualando as atividades de indivíduos que buscam ser diferenciados. (Talvez, esta identificação – má reputação – também seja uma preocupação do próprio Isócrates e de todos os que se lançavam como mestres). Mas, a análise do texto mostra que o autor faz esta distinção, já que ora ele identifica aqueles que “de maneira irrefletida, vangloriam-se” (uma característica comumente atribuída aos sofistas erísticos, que se voltam a disputas verbais descomprometidos com o conteúdo, mas tornam as pelepas argumentativas um jogo de lógica e estilística); e os que “fingem buscar a verdade” (com os quais ele se deterá no texto até o passo 9), fazendo alusão à empresa epistêmica da dialética.

Οἶμαι γὰρ
 ἅπασιν εἶναι φανερόν ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ
 τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπέχομεν
 ταύτης τῆς φρονήσεως ὥσθ' Ὅμηρος ὁ μεγίστην ἐπὶ
 σοφίᾳ δόξαν εἰληφώς καὶ τοὺς θεοὺς πεποίηκεν ἔστιν ὅτε
 βουλευομένους ὑπὲρ αὐτῶν, οὐ τὴν ἐκείνων γνώμην εἰδὼς
 ἀλλ' ἡμῖν ἐνδείξασθαι βουλόμενος ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἔν
 τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.

...Eles fingem buscar a verdade, e desde o início se propõem a mentir com suas promessas. [2] Com efeito, em minha opinião, é evidente para todos que prever o futuro não é próprio da nossa natureza: estamos tão longe de tal inteligência, que Homero, que tinha uma grande percepção da sabedoria, representou algumas vezes os deuses deliberando entre si sobre o futuro: não que ele conhecesse seus pensamentos, mas porque queria nos mostrar que para os homens isso é uma coisa impossível.

9. Isócrates faz uma relação entre “prever o futuro” (προγιγνώσκω) e as falsas promessas do parágrafo anterior. Esta alusão pode estar dirigida ao movimento próprio do processo dialético de construção do conhecimento que busca atingir a verdade. É uma crítica que certamente não

encontram-se “ecos” desta alcunha de Sócrates e seu hábito de falar demais. Segundo Brisson: “Da mesma forma, no *Teeteto* (195b-c), Sócrates, após ter admitido seu fracasso em dar conta do julgamento falso, trata a si mesmo, e por duas vezes, como ‘bom falante’. No *Sofista* (225d), as coisas se complicam: é a erística, prática a que se encontra ligado o nome de Sócrates a qual é considerada como uma tagarelice. De fato,, através da erística, a dialética, de toda maneira é visada”. E, em sua interpretação de uma passagem de *Antidosis* (ou *Sobre a troca*), de Isócrates, Brisson também acredita que Platão estaria sendo ligado aos erísticos. Ele diz (2003, p. 180): “... e quando em seu discurso *Sobre a troca* (259-269) e, sobretudo, 261-266, Isócrates se refere a Platão e aos membros da Academia considerados como *meteōrológoi*, ‘como inúteis’ (*akhrēstói*) e como ‘bons falantes’ (*adolēskhai*, encontramos já esse duplo sarcasmo em 262)”.

se dirige aos *erísticos* que se isentam da busca da verdade ou de aprofundar um determinado conteúdo perante a preocupação de oferecer agonisticamente apenas o melhor discurso (representado assim por sua demonstração lógica e estética).

No caso em questão, Isócrates se confronta com um grupo de indivíduos (dialéticos) que defendem a existência de uma ciência que, segundo ele, pode, em todas as circunstâncias, ensinar a fazer as coisas que assegurarão a felicidade e o sucesso. Entretanto, alerta que só aos deuses isto é permitido. A precariedade da condição humana e a complexidade da vida prática sugerem que ninguém pode prever com exatidão as conseqüências de seus atos, pois o futuro é algo invisível e imprevisível. Resta à educação a transmissão de um conhecimento que irá atender às contingências da vida com desenvoltura e, na maioria dos casos, com sucesso. Esta seria uma concepção fundamental do pensamento isocrático que é enfatizada e ecoa repetidas vezes, em oposição aos mestres de uma “ciência da virtude e da felicidade”. Por que Isócrates poderia se referir assim à dialética? Uma suspeita seria devido ao próprio movimento lógico inerente ao processo dialético, ou seja, partir de conceitos ou ideias dados como evidentes e verdadeiros no mundo factual e examiná-los, a partir de suas próprias características, interrogando seus fundamentos e suas finalidades, para finalmente revelar suas contradições e sua falsidade. Decorre disso, o segundo movimento em direção ao conhecimento verdadeiro, a partir da refutação do que é falso, edificar um conhecimento seguro. A interpretação da investigação dialética como uma “crença” num conhecimento seguro e imunizado do erro, da aparência e da contradição, proporciona a Isócrates criticá-la como uma postura absurda de alguém que afirma poder conhecer a verdade absoluta. Consequentemente, para quem possui tal poder, o futuro não poderia ser um desconhecido, pois não haveria mais revelações nem surpresas, pois tudo o que se revelaria seria em última instância uma transformação daquilo que é. Possivelmente seria assim que Isócrates compreenderia a proposta dos dialéticos.

10. O papel da *dóxa* para Isócrates é próximo, mas distinto da *sophía*. Isócrates, quando nega à natureza humana a possibilidade do conhecimento da verdade absoluta, evidencia que tal conhecimento, que é somente divino, está relacionado com a certeza propagada por aqueles que buscam a felicidade, em seu sentido pleno, sugerindo que isto pressuporia o perigoso afastamento do indivíduo dos assuntos práticos, como se neles não contivesse a única felicidade que os homens podem alcançar; por outro lado, acusaria este mesmo grupo de pessoas a presunçosamente tentarem ocupar o lugar dos deuses, ao afirmarem a existência e a possibilidade de alcance da verdade pelos homens (senão, sua busca seria para sempre infrutífera).

Se este é o ponto de inflexão que Isócrates procura destacar para diferenciar seu pensamento dos demais pensadores dialéticos, por outro lado, também pode se perceber, ainda neste tema, uma convergência entre Isócrates e aqueles a quem ele critica. Por exemplo, o próprio Platão, no *Fedro*, coloca a *sophía* somente ao alcance dos deuses (278d), mas atribui à filosofia o papel de intermediar a difícil e conflitante empreitada humana de suprir suas diversas aspirações através de sua limitada e precária condição. Por sua vez, Isócrates, a partir da mesma constatação sobre a condição epistêmica humana, destaca a *dóxa* como única forma de conhecimento possível, inclusive para os mais sábios como Homero.⁵⁶ Em outras palavras, Platão traz a *philos-sophía* como a mais elevada forma de conhecimento humano. Em Isócrates, tal condição reflete-se na melhor (conveniente e oportuna) *dóxa*.

11. O verbo βουλεύω mais uma vez é colocado, desta feita como atividade também exercida pelos deuses. Por seu significado e por sua disposição nos textos de Isócrates, este verbo obteve um importante destaque para alguns estudiosos de sua obra, como Timmerman e Schiappa.⁵⁷ Como se pode constatar, no momento da crítica aos *erísticos*, o texto do discurso não traz nenhuma referência direta a nenhuma escola ou a algum mestre. Uma maneira de compreender como Isócrates poderia assemelhar a dialética platônica aos demais *erísticos* seria uma análise da relação entre os termos *bouleúesthai* e *dialégesthai*, como métodos de busca e apreensão da verdade.

Tal análise pode iniciar com Aristóteles, que no início do livro VI de sua *Ethica Nicomachea* (1138b), reafirma a necessidade de escolher a **medida** (το μέσον) ao **exagero** (τὴν ὑπερβολήν) para fixar a justa medida, escolher o argumento certo.⁵⁸ Ele inicia sua análise de como se chegar a este argumento, com a distinção básica entre duas faculdades de raciocínio e argumentação (1138b-1139a):

⁵⁶ *Iliáda*, XVI,431, XVI, 652 e XXII, 168. Também pode ser entendida aqui uma alusão ao papel da poesia homérica que sempre gira em torno da representação dos limites humanos e o realce desta condição precária quando comparados com os deuses e seus poderes. Isócrates cita propositalmente Homero para mostrar que também o sábio poeta coadunaria com uma filosofia que se baseia na limitação das possibilidades do conhecimento humano e que seria uma “perda de tempo” concentrar-se na aplicação de exercícios mentais que buscam apontar com a máxima exatidão as conseqüências lógico-dedutivas de escolhas e conceituações prévias, revelando uma pretensa certeza decorrente de tais conseqüências.

⁵⁷ Vide o primoroso estudo que consta no capítulo 2 (*Dialegethai as a term of art: Plato and the disciplining of Dialectic*) da obra conjunta deste dois pesquisadores, da obra *Classical Greek rhetorical theory and the disciplining of discourse*, indicada nas referências bibliográficas.

⁵⁸ Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει. (grifo nosso) Essa noção de “discurso correto” (ὁ ὀρθὸς λόγος) também utilizada por Aristóteles aqui, tem sido usada neste sentido já com Protágoras. Segundo Schiappa (2003, p. 184-185), “Protágoras may have linked *euboulia* to the notion of ‘right discourse’, *orthos logos*.”

Ora, dividamos as virtudes da alma em dois grupos, nomeadamente, as do carácter e as do intelecto. As primeiras, as virtudes morais, já foram objeto de nosso exame. Nossa avaliação das segundas requer que tenhamos algumas observações de cunho psicológico.

Foi dito antes que a alma possui duas partes, uma racional e outra irracional. Dividamos analogamente a parte racional e façamos a suposição de que há duas faculdades racionais, uma pela qual especulamos as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis e a outra, mediante a qual especulamos aquelas coisas que admitem variação (...) Essas duas faculdades racionais podem ser designadas como *faculdade científica* e *faculdade calculadora* respectivamente; uma vez que calcular é o mesmo que deliberar e esta jamais é exercida sobre as coisas invariáveis, [entendemos que] a faculdade calculadora constitui uma parte independente da metade racional da alma.⁵⁹

Esta passagem mostra que *βουλευέσθαι* (deliberar, dar/tomar conselhos) e *λογίζεσθαι* (calcular, contar) são tratados, neste momento, como semelhantes por Aristóteles, já que ambas as palavras são usadas na exposição do raciocínio sobre a *práxis* ou sobre escolher cursos de ação (inerente à faculdade calculadora). Porém, analisando uma possível diferença entre estes dois termos em Aristóteles, o professor Christopher Smith (1998), afirma que *bouleúesthai*, que se origina em *symbolouéesthai* (aconselhar-se), parece ser a mais adequada das duas palavras para o *discurso* em comunidade, na esfera prática, através do qual se deve discutir sobre o que fazer, ao passo que *logízeesthai* é muitas vezes mais adequada no âmbito da *techné* e *poiésis*, onde a melhor forma de como fazer algo, digamos, um par de sapatos ou tornar um corpo saudável, pode ser “descoberta” ou “calculada” pela própria pessoa. Em outras palavras, esta análise mostra que *logízeesthai* torna-se um termo, em Aristóteles, mais estreitamente relacionado com a habilidade em encontrar o meio para um fim, e *bouleúesthai* com aconselhar sobre a melhor escolha a fazer. E, em ambos os casos, trata-se de raciocínios em que o resultado pode ser diferente daquilo que se tinha em mente quando se começou a fazê-lo, o que as distingue da faculdade científica, representada pela *epistéme*. Conforme as palavras de Smith (1998, p.39),

Daí resulta, ainda, que *logízeesthai* é mais estreitamente relacionado com *deinótes* da *techné*, ou habilidade em encontrar os meios para um fim, e *bouleúesthai* com *euboulía* da *phrónesis*, ou estar bem assessorado na escolha do que é bom. Seja qual

⁵⁹ Tradução desta passagem é de Edson Bini (2007). Τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἥθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἕν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἕν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

for o caso, isso é muito claro: ambos *logízeesthai* e *bouleúesthai* têm a ver exclusivamente com o tipo de raciocínio e argumentação que se preocupa com o que não é necessário, mas, ao contrário, suscetível de tomar outra forma que não a sua. Se alguém se propõe a fazer algo, a consequência pode sempre ser diferente do que ele ou ela tinha em mente, e o mesmo ocorre se optar-se por prosseguir ou evitar um determinado curso de ação.⁶⁰

Já a *epistéme* – a faculdade científica (τὸ μὲν ἐπιστημονικόν) – na passagem de Aristóteles, distingue-se pelo fato de seus assuntos não serem suscetíveis de ser o contrário do que são. Fazendo alusão à concepção geral de seu pensamento, esta faculdade se volta àquelas coisas que não estão expostas à geração e à corrupção. Conforme explica Smith (1998, p. 42),

Aqui, então, temos sempre já abstraído e retirado do mundo espaço-temporal em que estávamos originalmente envolvidos em cuidar do variável, das coisas contingentes. Em outras palavras, mesmo se não seja explícito, já nos tornamos espectadores, teóricos, que com Platão e não em oposição a ele, olham por cima e além das coisas contingentes em direção aos estaticamente universais presentes, dos quais estas coisas contingentes são tomadas para ser meras instanciações.⁶¹

Platão, por sua vez, distingue no diálogo *Filebo* (61d-e), por um lado, entre uma *epistéme*, no início fisiológica, que ainda olha para as coisas transitórias (que vêm a ser e são destruídas) e, por outro lado, a *epistéme* (como verdade matemática), que não parece nem com o que vem a ser nem o que foi destruído, mas com o que é o mesmo e imutável para sempre e que, tendo-se em vista a verdade, considera-se que este conhecimento é mais verdadeiro que o anterior.⁶²

Aqui não é o espaço para se discutir sobre em quê se define a epistemologia platônica, se a interpretação de Smith é válida ou não; mas que, através destas passagens de Aristóteles, verifica-se que por volta do século IV a.C. já se podia compreender, através do uso de termos como *epistéme*, *bouleúesthai* e *logízeesthai*, um aspecto dualista do conhecimento em teórico e prático, um voltado para o exercício e desenvolvimento intelectual, o outro, para a resolução de assuntos da vida cotidiana.

⁶⁰ It would follow, furthermore, that *logízeesthai* is more closely correlated with *technê's deinotês*, or cleverness in finding the means to an end, and *bouleueesthai* with *phronêsis's euboulia*, or being well-advised in choosing what is good. Whatever the case, this much is clear: both *logízeesthai* and *bouleueesthai* have to do exclusively with the kind of reasoning and argument that concerns what is not necessary but, on the contrary, susceptible of being otherwise than it is. If someone sets out to make something, the outcome can always be different from what he or she had in mind, and the same holds if we choose to pursue or shun a particular course of action.

⁶¹ Here, then, we have always already abstracted and withdrawn from the world of place and time in which we were originally engaged in taking care of variable, contingent things. In other words, even if it is not stated explicitly, we have already become onlookers, theorists, who with Plato and not in opposition to him, look over and beyond contingent things to the statically present universals of which these contingent things are now taken to be the mere instantiations.

⁶² καὶ ἐπιστήμη δὴ ἐπιστήμης διάφορος, ἢ μὲν ἐπὶ τὰ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἀποβλέπουσα, ἢ δ' ἐπὶ τὰ μῆτε γινόμενα μῆτε ἀπολλύμενα, κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὡσαύτως ὄντα ἀεὶ. ταύτην εἰς τὸ ἀληθὲς ἐπισκοποῦμενοι ἡγησάμεθα ἐκείνης ἀληθεστέραν εἶναι.

Isócrates muitas vezes descreve as atividades de que o bom treino dos alunos inclui a *bouleúesthai*, que geralmente significa “deliberação” ou “dar um bom conselho”. E nesta possível alusão crítica aos dialéticos como interessados em assuntos inúteis, também Isócrates sofreu a mesma crítica de seu contemporâneo e adversário Alcidas, em seu discurso *Peri Sophistôn* (Sobre os sofistas), também chamado *Peri tôn graphous logous graphontôn* (Sobre os redatores de discursos escritos). Nesta composição, Alcidas – que certamente fora incluído no segundo grupo de sofistas acusados por Isócrates – amargamente denuncia Isócrates (não mencionado pelo nome) e sua Escola, destinada, segundo ele, para o ensino e a prática de discursos escritos.⁶³

Subseqüente a Isócrates, na Retórica de Aristóteles, verifica-se a relação entre discurso (*lógos*) e juízo (*krísis*) – ambos termos que poderiam se referir à finalidade proposta por *bouleúesthai* – é feita de forma explícita (1391b7). Fica claro, a partir dos textos que abrangeram a carreira de Isócrates, que ele viu a **deliberação**, com ações voltadas ao bem da *pólis*, ser uma importante tarefa filosófica. Ele sugere que todos os mestres em filosofia aceitem que uma pessoa bem educada deve adquirir “a habilidade em deliberar” (*A Nicocles*, 51; *Panegírico*, 5). Isócrates assemelha *bouleúesthai* com o fazer política racionalmente, e ele geralmente dá conselhos sobre como deliberar bem. O maior incentivo que você pode ter com a deliberação, ele diz, é observar a desgraça decorrente da sua ausência.⁶⁴ Em seu elogio a Evágoras, Isócrates atribui seu sucesso ao fato que ele passou a maior parte de seu tempo em refletir (*zêtein*) e ponderar (*phrontízein*) e em dar conselhos (*bouleúesthai*), pois ele acreditava

⁶³ LaRue Van Hook, que é referência na tradução e no estudo dos fragmentos de Alcidas (? – aprox. 369 a.C.), afirma que a análise da disputa entre Alcidas e Isócrates coloca-se num capítulo interessante no desenvolvimento e na história da retórica grega. Sendo o estudioso, em muitos aspectos, os dois homens eram semelhantes: eles foram contemporâneos; ambos tinham estudos no âmbito da retórica do famoso Górgias; ambos foram sofistas (embora cada um negaria o título e o entregava para o outro); ambos alegaram serem “filósofos”; ambos residiam em Atenas, e ali estabeleceram escolas influentes; ambos foram representantes da escola epidícticas no que diz respeito às suas tendências, sendo importantes e talentosos homens, mas quase infantilmente egoístas, impacientes com as críticas e com o desprezo de seus rivais. Alcidas, ao contrário de Isócrates, desprezava e depreciava a palavra escrita, e, no mais alto grau, elogiava o discurso de improviso. Com Górgias como seu mestre, ele se orgulhava de sua capacidade de resposta e discutir de imediato e de improviso qualquer pergunta ou tema proposto. Segundo Van Hook, foi Alcidas, portanto, e não Isócrates, que manteve a tradição ortodoxa da Escola de Górgias, ou seja, o “cultivo da faculdade da eloquência oral e extemporâneas”. Além disso, Alcidas, também ao contrário de Isócrates, não tinham um método de ensino definido. Com ele, a instrução na oratória era prática e mecânica, em vez de teórica. Ele não era ignorante ou indiferente aos outros significados que davam à arte da retórica, mas estes eram para ele totalmente subordinados à eloquência extemporânea, e essa eloquência foi baseada no conhecimento amplo e deveria ser empregada “nas necessidades da vida cotidiana”.

⁶⁴ *A Demonícus*, 35. ὁ γὰρ κακῶς διανοηθεὶς περὶ τῶν οἰκείων οὐδέποτε καλῶς βουλευέσεται περὶ τῶν ἄλλοτρίων. Οὕτω δ' ἂν μάλιστα βουλευέσθαι παροξυνθείης εἰ τὰς συμφορὰς τὰς ἐκ τῆς ἀβουλίας ἐπιβλέψῃαι.

que se deve preparar seu intelecto (*phrónesis*) bem, para que tudo pudesse ficar bem para seu reino também.⁶⁵

Mas, em contraste ao seu uso da *bouleúesthai* e termos relacionados, Isócrates raramente usa a palavra *dialégesthai*, que era um termo comumente associado com certos filósofos e denota “participar da discussão”. Segundo Schiappa (1995: 50), o termo *dialégesthai* tornou-se uma arte verbal específica nos textos de Platão, onde é formalizada como *dialektiké*, ou dialética. Ambas *dialégesthai* e *bouleúesthai* denotam o processo de deliberação e pensamento, mas *dialégesthai* assumiu um **sentido privado** e decorre geralmente de um **procedimento agonístico**, enquanto que *bouleúesthai* sugere uma **atividade pública** e decorre de um **procedimento mais pedagógico**, ou seja, aquele que tem o objetivo de chegar a aconselhamento em matéria de política pública.

Numa típica passagem de *Antidosis* (248), Isócrates nota que quando o perigo ameaça a cidade, busca-se os “conselhos daqueles que podem falar melhor sobre a questão em pauta e agem segundo os seus conselhos”. SCHIAPPA (1995, p. 50) conclui que, “nesse sentido, do ponto de vista de Isócrates, a dialética tal como praticada na Academia de Platão, e posteriormente no Liceu de Aristóteles, corresponde à disputa erística e não *bouleúesthai*.”

Οὔτοι τοίνυν εἰς τοῦτο
τόλμης ἐληλύθασιν, ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέ-
ρους ὡς, ἢν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἃ τε πρακτέον ἐστὶν
εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενή-
σονται. Καὶ τηλικούτων ἀγαθῶν αὐτοὺς διδασκάλους καὶ
κυρίου καταστήσαντες οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας
μῶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες.

[3] Estes, pois, chegaram a tal audácia que procuram persuadir os jovens de que, ao freqüentá-los, conhecerão o que devem fazer e, devido a esta ciência, tornar-se-ão felizes. Constituem-se como soberanos mestres de bens tão importantes e grandiosos, mas não se envergonham de pedir por eles somente três ou quatro minas.

12. A centralidade em torno da expressão εὐδαίμονες γενήσονται (tornar-se-ão felizes) é uma referência convergente entre os estudiosos aos socráticos, embora é evidenciada no

⁶⁵ *Enágoras*, 41. περὶ τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐν τῷ ζητεῖν καὶ φροντίζειν καὶ βουλευέσθαι τὸν πλείστον τοῦ χρόνου διέτριβεν, ἡγούμενος μὲν, εἰ καλῶς τὴν αὐτοῦ φρόνησιν παρασκευάσειεν, ὁμοίως καλῶς αὐτῷ καὶ τὴν βασιλείαν ἔξειν, θαυμάζων δ' ὅσοι τῶν μὲν ἄλλων ἔνεκα τῆς ψυχῆς ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν, αὐτῆς δὲ ταύτης μὴδὲν τυγχάνουσιν φροντίζοντες.

conjunto da obra de Isócrates a admiração que ele tinha por Sócrates,⁶⁶ mas não se pode ter certeza quanto aos seus seguidores. A crítica isocrática mede-se menos pelo objetivo final que é algo sublime – a felicidade – e mais pela pretensão daqueles cujo método de investigação pressupõe uma possibilidade de tratar desta felicidade como algo determinado e em via de ser alcançado. Quando Isócrates ressalta que a promessa de tais mestres consiste em mostrar que seus alunos “conhecerão o que se deve fazer”, ele não percebe que esta é uma das etapas necessárias do método dialético, como mostra o Sócrates de Platão no diálogo *Fedro*, que “consiste em abarcar de uma só vez, graças à visão de conjunto, as idéias disseminadas, a fim de que, pela definição de cada uma dessas ideias, as possamos resumir numa só idéia geral do assunto que se tem em vista tratar.” (265d). Ou seja, a dialética torna-se um método para analisar como as coisas se assemelham. Para isto, é necessário que parta daquilo que já existe, conceitos “prontos”, usuais no cotidiano. Em nenhum momento a dialética aponta que tais elementos sejam a verdade ou a falsidade, mas os tomam como meios para se chegar a esta análise de que são verdadeiros ou não.⁶⁷

⁶⁶ Ao se tentar pressupor a existência de uma influência socrática em Isócrates, somente se poderá pensar nisto a partir da análise de que maneira o texto de Isócrates guarda relação com a literatura socrática (principalmente no Sócrates de Platão – dialético, voltado a busca da verdade e com preocupações morais – e o Sócrates de Xenofonte – um indivíduo marcado por sua moderação e justiça, que condena as vãs especulações, menos filósofo e mais sábio, dotado de grande visão acerca dos problemas éticos). Talvez a insistência de Sócrates, mesmo condenado a corromper a juventude e desrespeitar os deuses, em realizar uma defesa política da filosofia numa época em que muitos filósofos foram perseguidos e ridicularizados, e que não puderam ser compreendidos pela média normal dos homens, mostrou o quanto ele precisou fazer os homens aceitarem o que não podiam compreender. Ao retratar tal dificuldade, tanto Xenofonte quanto Platão mostraram a relação íntima existente entre retórica e filosofia, uma auxiliando à outra em suas impossibilidades. Como diz Alan Bloom sobre os biógrafos de Sócrates, na “medida em que fazem uma apresentação política de um assunto não-político, seus escritos não são filosóficos, mas retóricos.” E quanto à relação entre Sócrates e Isócrates, o mesmo Bloom afirma: “É certo que tudo o que foi mostrado até agora não prova que Isócrates compartilhava de todas as crenças socráticas; é suficiente dizer que ele nunca discordou com o que sabemos dessas crenças. E o fato de que ele escolheu fazer a defesa da filosofia no espírito socrático revela quão profunda a influência de Sócrates sobre ele. Mesmo a escolha de sua retórica como forma de se expressar se torna mais clara sob este ângulo. O que era mais indispensável em seu tempo era a persuasão junto à filosofia, e a retórica como uma ferramenta pública de persuasão como a *Apologia* mostra. A exata relação entre Sócrates e Isócrates provavelmente nunca será conhecida; apenas uma dica direta foi registrada por Platão (*Fedro*, 278e-279b).”

⁶⁷ No *Fedro*, o caminho para o conhecimento é retratado como algo longo e formidável, cheio de reviravoltas e ocasiões para palinódias. Enquanto todos estão limitados à nutrição “através do alimento da aparência” (248b), os mortais variam em suas habilidades para se aproximarem da verdade, alguns por causa de limitações inatas e outros por causa de sua falta em aprimorar os talentos que possuem. Platão propõe a dialética como uma forma sistemática para negociação do dilema do orador entre obrigações morais e limitações epistêmicas. A dialética é apresentada não como um exercício para descobrir a verdade última, mas como um flexível instrumento retórico para maximizar o que pode ser discernido pelos mortais. Como afirmam Goggin e Long (1993: 316) sobre a dialética: “Esta técnica é, para Platão, uma questão de definição de termos e colocá-los em uma ordem coerente, um processo que resulta da Coleta e Divisão. O primeiro envolve a trazer “uma pluralidade dispersa em uma única forma, vê-lo todos juntos”, enquanto o último exige algo “para dividir em formas” (265d-e). Ou seja, a dialética é um método para analisar como as coisas se assemelham. No *Fedro*, como algo coleta e divide as coisas depende das relações que ele descobre em outras partes do mundo conhecido, e não em isolar parâmetros absolutos e autônomos, auto-confinadas Formas como alguns críticos alegaram.”

A intenção de propor chegar a tais verdades por meio do exame racional e não a partir de uma verdade previamente conhecida e assumida pela moralidade vigente, é o ponto de discordância de Isócrates. Em outras palavras, seria como se Isócrates denunciasses a pretensão dos dialéticos de sujeitarem as verdades morais da tradição a aferições argumentativas de uma razão que se esquece que é limitada, e que ela, a razão, é que deve iniciar seu trabalho a partir da orientação moral.

13. O pensamento de Isócrates se caracteriza pela rigorosa exigência na correspondência entre o que se diz e o que se faz. A noção de exemplo, de modelo que o mestre deve servir para seus alunos, ou o orador para a *pólis*, faz parte de seu programa educacional que será tratado mais particularmente nos próximos parágrafos. Porém, neste início ele já faz referência ao paradoxo entre a pretensão dos dialéticos de se ensinar coisas tão sublimes, cobrando-se por isto um preço tão ínfimo, deixando aqui implicitamente que tal paradoxo revela o verdadeiro **valor** destes ensinamentos. Sócrates, por exemplo, que nada cobrava por seus ensinamentos, certamente tinha uma opinião diversa. Por isso, que esta passagem deve ser levada mais como uma tentativa de ridicularizar os adversários de Isócrates.

ἀλλ' εἰ μὲν τι τῶν
 ἄλλων κτημάτων πολλοστοῦ μέρους τῆς ἀξίας ἐπώλουν,
 οὐκ ἂν ἠμφισβήτησαν ὡς οὐκ εὖ φρονούντες τυγχάνουσιν,
 σύμπασαν δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὕτως
 ὀλίγου τιμῶντες, ὡς νοῦν ἔχοντες διδάσκαλοι τῶν ἄλλων
 ἀξιοῦσιν γίγνεσθαι. Καὶ λέγουσι μὲν ὡς οὐδὲν δέονται
 χρημάτων, ἀργυρίδιον καὶ χρυσίδιον τὸν πλοῦτον ἀποκα-
 λοῦντες, μικροῦ δὲ κέρδους ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους
 ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας ποιήσειν. Ὁ δὲ πάντων
 καταγελαστότατον,

[4] Se vendessem qualquer outro objeto a um preço bem inferior ao seu valor, não contestariam que não estão usando o bom senso, mas colocam toda a virtude e a felicidade a preço tão baixo, assim como se julgam inteligentes e dignos de se tornarem

Em outras palavras, a dialética é usada para avaliar e esclarecer o que se pode saber em relação aos específicos constrangimentos retóricos das “ocasiões da fala”, “o tipo de discurso apropriado a cada natureza, e em ordem”, e “o que (...) pode ser invocado para criar uma crença, dada a gama de almas em que se tenta implantar a convicção” (277c, 271b, 271a). Sob esta óptica, pode-se ver o encontro da dialética e da retórica, em Platão, através do conceito de *psycagogia*. Conjugando a dialética e situação retórica, Platão se move para além de um jogo mental estéril, desprovido de moral, espiritual e finalidade social. Em vez disso, a dialética, gerando um conhecimento contextual pertinente, é um instrumento dinâmico que funciona para mediar a tensão entre o objetivo moral de influenciar as almas – o apropriado objeto da retórica – e os obstáculos ao conhecimento verdadeiro.

mestres dos outros. Dizem que não têm nenhuma necessidade de bens: chamam a riqueza vil metal e ouro desprezível e, procurando obter um ganho ínfimo, prometem fazer quase imortais seus discípulos. O mais ridículo disso tudo, porém,

14. O recurso retórico da antítese de ideias, representada pelas partículas μέν e δέ, mostra que o autor explora a dupla significância (contábil e axiológica) do termo **valor**, inexistente à época de Isócrates enquanto substantivo,⁶⁸ evidenciando a contradição dos tais “mestres” na relação valor (contábil) cobrado e o real valor (axiológico) do que se ensina.

Mesmo que ἄξιος não cumpra a *finalidade moral* de uma palavra como ἀγαθός (virtuoso), por exemplo, ele traz consigo a noção de equilíbrio, de justiça, de distinção meritória decorrente das relações e ações humanas, mostrando que afirmar a existência de uma axiologia ou filosofia moral nos séculos V e IV a.C. é um risco que se aproxima do anacronismo. Mas isto não impede que se possa encontrar tal filosofia de forma rudimentar e assistemática em autores como Isócrates. Segundo REALE (1991, p .2),

No plano filosófico, então, quando Platão ou Aristóteles se referem ao valor mais alto, preferem empregar a palavra *ágathon*, que significa bem, na qual estava inerente o sentido de valor. Na consideração do bem, todavia, já variavam as “valorações”, apresentado que era o Bem por Platão como um arquétipo ideal, enquanto Aristóteles, realisticamente achegado às vicissitudes humanas, o via antes segundo razões de proporcionalidade.

Importante esta passagem porque a abordagem acerca do valor (moral) do ensino é sugerida já que Isócrates reconhece a importância do ensino da virtude e da felicidade (τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν) como valores superiores, mesmo que não possam ser ensinadas para a alma que não esteja naturalmente apta a aprendê-las, como veremos proposto em seu texto mais adiante.

14. Outro recurso retórico é a repetição de uma determinada crítica no decorrer de um texto, preferencialmente em momentos diferentes, de forma a reforçá-la e afirmá-la para o público ouvinte. No caso em tela, Isócrates novamente ironiza a pretensão de esses falsos mestres quererem tornar quase imortais seus discípulos, que alude não apenas à presunção de prever o futuro como em trabalhar com conceitos últimos (duas coisas que estão além das possibilidades dos mortais).

⁶⁸ No texto, assume “algo que vale, digno de”, expresso pelo adjetivo ἄξιος e o “julgar-se digno de”, expresso pelo verbo ἀξιόω.

ὅτι παρὰ μὲν ὧν δεῖ λαβεῖν αὐ-
 τοὺς, τούτοις μὲν ἀπιστοῦσιν οἷς μέλλουσι τὴν δικαιο-
 σύνην παραδώσειν, ὧν δ' οὐδεπώποτε διδάσκαλοι γεγόνασιν,
 παρὰ τούτοις τὰ παρὰ τῶν μαθητῶν μεσεγγυοῦνται, πρὸς
 μὲν τὴν ἀσφάλειαν εὖ βουλευόμενοι, τῷ δ' ἐπαγγέλματι
 τάναντία πράττοντες.

O mais ridículo disso tudo, porém, [5] é que não confiam nas pessoas de quem devem receber, enquanto vão transmitir-lhes o conhecimento do justo, pois exigem de outros, de quem jamais foram mestres, a garantia da soma a ser paga por seus alunos. Eles tomam boas medidas por sua segurança, mas entram em contradição com suas promessas.

15. Continuação do autor sobre a contradição ética dos falsos mestres que buscam o ensinamento do que é justo, digno e confiável, mas por não confiar nos próprios alunos, exigem de outros⁶⁹ uma espécie de “caução” pelas aulas. Ressalte-se que a “desconfiança” também revela o não-compromisso existente na relação mestre-aluno, que torna impossível a aplicação adequada do exemplo do mestre e compromete a credibilidade de seus ensinamentos, que são elementos fundamentais para a construção pedagógica do conhecimento.

Neste sentido, pode-se inferir que Isócrates sugere que o modelo pedagógico dos erísticos/dialéticos caracteriza-se por uma relação mestre-aluno mais “profissionalizante”, permeado pela centralidade da lógica e do exercício intelectual, evitando-se o envolvimento entre mestre e aluno tão evidenciado no trato de assuntos político-morais, por exemplo.

Entretanto, uma análise interpretativa do *Fedro*,⁷⁰ mostra que Platão tentaria descaracterizar esta imagem com a exaltação da relação **erótica** entre mestre-aluno no processo dialético.

Τοὺς μὲν γὰρ ἄλλο τι παι-
 δεύοντας προσήκει διακριβοῦσθαι περὶ τῶν διαφερόντων·
 οὐδὲν γὰρ κωλύει τοὺς περὶ ἕτερα δεινοὺς γενομένους μὴ
 χρηστοὺς εἶναι περὶ τὰ συμβόλαια· τοὺς δὲ τὴν ἀρετὴν
 καὶ τὴν σωφροσύνην ἐνεργαζομένους πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστιν
 μὴ τοῖς μαθηταῖς μάλιστα πιστεύειν; Οὐ γὰρ δὴ που
 περὶ τοὺς ἄλλους ὄντες καλοὶ κἀγαθοὶ καὶ δίκαιοι περὶ τού-

⁶⁹ Possivelmente, os tutores ou pais, já que o público que freqüentava os sofistas, inclusive Platão e Isócrates, era formado basicamente de jovens, filhos de cidadãos abastados.

⁷⁰ Para maiores detalhes, recomenda-se os estudos de Franco Trabattoni, alguns deles citados nas referências deste trabalho.

τους ἐξαμαρτήσονται δι' οὐς τοιοῦτοι γέγονασιν.

[6] De fato, convém aos que dão qualquer ensinamento, examinar cuidadosamente seus interesses, pois nada impede que homens hábeis em todas as outras coisas não sejam honestos em matéria de acordos. Mas, não é ilógico que os que inspiram nos outros a virtude e a prudência não tenham grande confiança em seus discípulos? Evidentemente, se estes são valorosos e justos com os outros, não cometerão falta em relação aos que lhes ensinaram essas qualidades.

16. Isócrates também denomina seu ensinamento filosófico por λόγων παιδεία. Enquanto *paidéia* passou a ser traduzida diretamente como “educação”, *lógos* seria um dos termos mais complexos do período. Norlin traduz a expressão *lógon paidéia* de uma variedade de formas, incluindo “ensino da retórica” e “ensino da eloquência”. Segundo Schiappa (1995:43), “desde que Norlin interpretou a filosofia de Isócrates como ‘retórica’, toda tradução de *lógon paidéia* parecia seguir naturalmente.” Mas Isócrates poderia ter utilizado expressões como “ensino da retórica” (*rhetoriké* ou *rhetoreía*) ou “ensino da eloquência” (*kalliphónia*). Mas a ausência destes termos sugere que *lógon paidéia* poderia significar uma expressão mais “complexa” do que a tradução de Norlin sugere. Embora “educação na arte do discurso” seja menos preciso, pode ser uma forma mais honesta de representar o alcance que o ensino de Isócrates denota com a expressão *lógon paidéia*. Considere-se a importante passagem de *Antidosis* (180-183) na qual Isócrates explicitamente oferece um relato, “como um genealogista”, de seu *lógon paidéia*:

No meu tratamento da arte do discurso, desejo, como os genealogistas [οἱ γενεαλογοῦντες], a começar pelo princípio. É sabido que a natureza do homem é composta de duas partes, o corpo e a mente [ψυχῆς], e ninguém negaria que destes dois, a mente vem em primeiro lugar e tem um valor maior, pois é da função da mente decidir tanto sobre questões pessoais como assuntos públicos, e a do corpo a ser submetido aos juízos da mente [τῆς ψυχῆς γνωσθεῖσιν]. Sendo assim, alguns de nossos antepassados, muito antes de nosso tempo, visto que muitas artes [τέχνας] foram imaginadas para outras coisas, nenhuma, entretanto, tinha sido estabelecida para o corpo e para a mente, a imaginação nos concedeu duas disciplinas [ἐπιμελείας], o treinamento físico para o corpo, do qual a ginástica é uma parte; e para a mente, a filosofia, como irei explicar. São semelhantes e complementares entre si, em que seus mestres preparam tanto a mente para se tornar mais sensata [ψυχὰς φρονιμωτέρας] como o corpo para se tornar mais útil, não separando nitidamente os dois tipos de educação, mas usando métodos similares de ensino, exercícios e outros tipos de disciplina. Pois, quando estão com os alunos, os preparadores físicos os instruem nas posturas que foram concebidas para as competições corporais, enquanto os [mestres] em filosofia [os instruem] em todas as formas pelas quais o discurso se manifesta, examinando-as a fundo com os alunos.⁷¹

⁷¹ Βούλομαι δὲ περὶ τῆς τῶν λόγων παιδείας ὥσπερ οἱ γενεαλογοῦντες πρῶτον διελεῖν πρὸς ὑμᾶς. Ὅμολογεῖται μὲν γὰρ τὴν φύσιν ἡμῶν ἕκ τε τοῦ σώματος συγκείσθαι καὶ τῆς ψυχῆς· αὐτοῖν δὲ τοῦτοι

Desta forma, colocando a mente como prioritária ao corpo, Isócrates exaltaria o aspecto intelectual na formação do grego, reconhecendo o papel do *lógos* (formas do discurso) como importante vetor na ação pública (no caso, através dos discursos políticos das Assembleias, ou dos discursos pedagógicos oriundos da oratória do mestre, na escola de retórica).

17. Isócrates mostra que é possível, em sua época, identificar a distinção entre habilidade técnica e excelência moral de um indivíduo, um claro indício dos tempos em que vive, e que foi tão destacado na irrupção da filosofia política moderna, com Maquiavel. Em outras palavras, através do exemplo de certos sofistas, Isócrates declara que se pode conceber que eles são admiráveis por sua técnica (*δεινούς γενομένους*), mas que são reprováveis moralmente (desonestos) (*μη χρηστους εἶναι*). Esta característica destoa do ideal grego arcaico de homem, visto em sua integralidade interior, reunindo potencialidades artísticas e morais, uma complementar e necessária a outra.

Esta constatação não significa, entretanto, um contentamento por parte autor. Pelo contrário, tal constatação se insere num contexto crítico, reprovável. Isto é comprovado, mais adiante, quando Isócrates demonstra corroborar com a tradição dos *καλοὶ καγαθοὶ καὶ δίκαιοι* (valorosos e justos) como uma exigência moral. Esta comprovação é importante a partir da interpretação do pensamento de Isócrates como um “resgate” moral de uma Grécia esfacelada por guerras constantes, mas que deve ser adaptado aos novos tempos, resgate este a ser recuperado, trabalhado, atualizado e transmitido dentro de um contexto de uma *paidéia* a ser construída, onde a filosofia é fundamental nesta reconstrução, o que permitiu algumas

οὐδεὶς ἔστιν ὅστις οὐκ ἂν φήσειεν ἡγεμονικωτέραν πεφυκέναι τὴν ψυχὴν καὶ πλείονος ἀξίαν· τῆς μὲν γὰρ ἔργον εἶναι βουλευέσασθαι καὶ περὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν κοινῶν, τοῦ δὲ σώματος ὑπηρετῆσαι τοῖς ὑπὸ τῆς ψυχῆς γνωσθεῖσιν. Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, ὀρώντες τινες τῶν πολλῶν πρὸ ἡμῶν γεγονότων περὶ μὲν τῶν ἄλλων πολλὰς τέχνας συνεστηκυίας, περὶ δὲ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν οὐδὲν τοιοῦτον συντεταγμένον, εὐρόντες διττὰς ἐπιμελείας κατέλιπον ἡμῖν, περὶ μὲν τὰ σώματα τὴν παιδοτριβικὴν, ἧς ἢ γυμναστικὴ μέρος ἐστίν, περὶ δὲ τὰς ψυχὰς τὴν φιλοσοφίαν, περὶ ἧς ἐγὼ μέλλω ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, ἀντιστρόφους καὶ σύζυγας καὶ σφίσιν αὐταῖς ὁμολογουμένας, δι' ὧν οἱ προεστῶτες αὐτῶν τὰς τε ψυχὰς φρονιμωτέρας καὶ τὰ σώματα χρησιμώτερα παρασκευάζουσιν, οὐ πολὺ διαστησάμενοι τὰς παιδείας ἀπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ παραπλησίαις χρόμενοι καὶ ταῖς διδασκαλίαις καὶ ταῖς γυμνασίαις καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις. Ἐπειδὴν γὰρ λάβωσι μαθητὰς, οἱ μὲν παιδοτρίβαι τὰ σχήματα τὰ πρὸς τὴν ἀγωνίαν εὐρημένα τοὺς φοιτῶντας διδάσκουσιν, οἱ δὲ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες τὰς ιδέας ἀπάσας, αἷς ὁ λόγος τυγχάνει χρόμενος, διεξέρχονται τοῖς μαθηταῖς.

interpretações da filosofia de Isócrates como uma *filosofia política*, como sugere, por exemplo, Alan Bloom.⁷²

Ἐπει-
δὰν οὖν τῶν ἰδιωτῶν τινὲς ἅπαντα ταῦτα συλλογισάμενοι
κατίδωσιν τοὺς τὴν σοφίαν διδάσκοντας καὶ τὴν εὐδαιμο-
νίαν παραδιδόντας αὐτοὺς τε πολλῶν δεομένους καὶ τοὺς
μαθητὰς μικρὸν πραττομένους, καὶ τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ
μὲν τῶν λόγων τηροῦντας, ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ καθορῶν-
τας, ἔτι δὲ περὶ μὲν τῶν μελλόντων εἰδέναι προσποιουμέ-
νους,

[7] Então, quando os leigos se dão conta de tudo isso, quando percebem que faltam muitas coisas aos que ensinam a sabedoria e transmitem a felicidade cobrando quase nada de seus discípulos; quando os vêem observar as contradições nas palavras, mas ignorá-las nos atos e, além disso, fingirem conhecer o futuro,

18. Note-se a importância que o autor confere aos leigos, que compunham a audiência, o público geral, talvez o maior responsável pela reputação do filósofo ou do sofista na *pólis*. Por outro lado, o leigo (τῶν ἰδιωτῶν) pode se referir ao público não-especializado, que não necessariamente participava dos círculos filosóficos. Se Isócrates se referia à sua aprovação, sugere o aspecto democrático de seu ensino, do qual qualquer um poderia participar, tornando-se um ensino adaptado às novas exigências de uma Grécia democrática, onde se fala para todos, embora se reconheça que nem todos compreenderão ou conseguirão se destacar nos estudos.

Há aqui um aspecto importante da filosofia isocrática, na constatação de um aparente paradoxo. Sua filosofia está ao alcance de todos, revelando seu caráter democrático, previamente não-excludente; porém, como será visto adiante, Isócrates declara que nem todos conseguirão atingir o pleno desenvolvimento de suas idéias, pois é necessária também uma *disposição natural* para a filosofia, um elemento pedagógico possivelmente inspirado na figura dos *aristoi* da tradição aristocrática grega, da qual Isócrates se revela um herdeiro.

περὶ δὲ τῶν παρόντων μηδὲν τῶν δεόντων μήτ'

⁷² Bloom (1956, p. 136) faz o seguinte questionamento: “por que escreveu Isócrates *politikoi logoi*?” E, mais adiante, dá a seguinte resposta: “Se sua [de Isócrates] profissão era de retórico ou de professor de retórica, devemos entender a retórica em suas obscuras e complicadas origens quando ela estava de alguma forma aliada a filosofia e tinha pretensões de ser o estudo filosófico da política.” (BLOOM, 1956, p. 137)

εἰπεῖν μήτε συμβουλευῆσαι δυναμένους, ἀλλὰ μάλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους, εἰκότως, οἶμαι, καταφρονοῦσιν καὶ νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν ἀλλ' οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν εἶναι τὰς τοιαύτας διατριβάς.

... e, além disso, fingirem conhecer o futuro, [8] mas nada serem capazes de dizer ou aconselhar acerca do necessário no presente; quando vêm os que seguem as opiniões comuns concordarem entre si e terem melhor êxito do que aqueles que anunciam possuir a ciência certamente, para mim, desprezam tais ocupações, julgando-as charlatanice e mesquinharia, e não cuidado da alma.

19. Isócrates distingue dois verbos: dizer (εἰπεῖν) e aconselhar (συμβουλευῆσαι) que poderiam ser compreendidos como possíveis funções – a primeira mais política, a segunda mais moral – de sua filosofia.

20. Exalta o papel do δέον (necessário, conveniente) da realidade, que orientará a formulação da melhor δόξα (opinião) que tem sua validade que necessariamente depende da chancela, da concordância do outro, seja do público, seja do companheiro de debates. Em contrapartida a uma ciência (ἐπιστήμη) cuja verdade não possui interesse quanto à recepção de seu público (pois esta não comprometeria sua validade), mas se volta apenas para a correta construção argumentativa de um determinado raciocínio, no caso da crítica em questão, possivelmente atribuída pelo autor aos dialéticos, pode-se compreender que Isócrates mais uma vez vai de encontro com o rigoroso exercício mental proposto pelos dialéticos (que não deixaria de ser um método excludente pois nem todos acompanham tal exercício à medida em que vai sendo executado), propondo que seu ensinamento se constituiria num verdadeiro processo seletivo que parte da *dóxa* apresentada, e a verdade alcançada seria resultado do que melhor se conseguiu após este processo coletivo que envolveria a apresentação, seleção, aprimoramento e aprovação da melhor opinião, através de um método cujos elementos constituintes Isócrates infelizmente não faz referência senão sob forma de “princípios norteadores”.

21. Outro ponto a ser observado é o destaque ao interesse “prático” a que se volta o ensinamento de Isócrates. Nesta passagem, tal objetivo pode ser caracterizado pela constatação que a simples concordância de leigos sobre determinado assunto, guiada pelo bom-senso, obterá melhor êxito prático – tratará mais objetiva e concretamente sobre assuntos

da vida real – do que um ensinamento (dialético) que se propõe atingir resultados teóricos e conceituais, desprezando a necessidade de sua aplicação direta nos interesses da vida prática, mas que afirmam que assim buscam o cuidado da alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν), uma expressão muito relacionada à ética socrática, mostrando que realmente ao grupo dos socráticos e dialéticos que tal crítica se dirige.

Οὐ μόνον δὲ τούτοις ἀλλὰ καὶ τοῖς τοῦς πολιτικοῦς λόγους ὑπισχνουμένοις ἄξιον ἐπιτιμῆσαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζουσιν, ἡγοῦνται δὲ τοῦτ' εἶναι τὴν τέχνην, ἣν ὡς πλείστους τῆ μικρότητι τῶν μισθῶν καὶ τῷ μεγέθει τῶν ἐπαγγελμάτων προσαγάγωνται καὶ λαβεῖν τι παρ' αὐτῶν δυνηθῶσιν· οὕτω δ' ἀναισθήτως αὐτοῖ τε διάκεινται καὶ τοῦς ἄλλους ἔχειν ὑπειλήφασιν ὥστε, χεῖρον γράφοντες τοῦς λόγους ἢ τῶν ἰδιωτῶν τινὲς αὐτοσχεδιάζουσιν, ὅμως ὑπισχνοῦνται τοιοῦτοις □ήτορας τοῦς συνόντας ποιήσῃν ὥστε μηδὲν τῶν ἐνότων ἐν τοῖς πράγμασιν παραλιπεῖν.

[9] No entanto, é digno censurar não somente eles, mas também os que prometem ensinar a eloquência política. Pois estes, sem se importarem com a verdade, pensam que a arte consiste em atrair o maior número possível de pessoas, por conta de seus pequenos salários e da grandiloquência de suas promessas e declarações, e receber delas alguma coisa. Sendo estúpidos, acreditam que também os outros o sejam, a ponto de escreverem discursos piores do que aqueles que um leigo improvisaria. Prometem, entretanto, fazer de seus alunos oradores tão hábeis que não deixarão de tratar sobre qualquer assunto.

22. Início da crítica ao segundo grupo de sofistas: τοὺς πολιτικοὺς λόγους (os que ensinam a eloquência política). Desde já, para Isócrates, diferenciam-se dos dialéticos pelo descomprometimento moral, pois não se importam com a verdade. É preciso lembrar que a crítica isocrática com relação aos dialéticos e aos socráticos é o ensino de uma *falsa* verdade. Mesmo sendo um adversário do método dialético, Isócrates não o acusou de amoralidade em nenhum de seus textos, o que é muito importante para distinguir os pontos de discordância entre ele (Isócrates) e os dialéticos. Desta forma, pode-se inferir que em Isócrates revela-se uma preocupação com a verdade (não apenas epistêmica, mas moral) dos dialéticos, mesmo sendo uma falsa verdade, já que esta peleja com os dialéticos parece se concentrar mais num agonismo metodológico do que conteudal.

Este segundo grupo, composto por sofistas políticos, aproxima-se do tipo de sofista trabalhado por Platão nos diálogos *Górgias* e *Sofista*, ou seja, caçador interesseiro de jovens ricos, comerciante de ciências por atacado, comerciante de segunda-mão, erístico mercenário (todas de *Sofista*, 222a-223b, 223b-224d, 224d-225a, 225a-226a, respectivamente) e aquele quem “basta recorrer a algum artifício para parecer aos ignorantes que em tudo é mais entendido do que os sábios.” (*Górgias*, 459b-c).

23. Isócrates critica também o fato destes sofistas definirem como sua *techné* como a arte de atrair o maior número de pessoas possível, ou seja, uma iniciativa despreocupada de uma metodologia claramente definida ou de uma finalidade moral específica, cujo objetivo maior é explorar as potencialidades do discurso através da manipulação de recursos retóricos a fim de conseguir, sem nenhum apelo reflexivo, a aprovação de seu público, com finalidade, sobretudo, comercial. Uma maior reflexão sobre esta crítica do autor sugere que ao compará-la com a crítica dos sofistas do primeiro grupo – da *erística* e os dialéticos – podem-se encontrar mais diferenças do que semelhanças seja na questão **moral** (com relação ao compromisso com a verdade) quanto na questão **epistêmica**, por não haver necessariamente uma finalidade lógica (já que o objetivo de aprovação pública pode permitir, em alguns casos, a exploração dos recursos estilísticos da beleza e da fantasia em detrimento da consistência racional dos argumentos apresentados).

24. A contribuição deste grupo de sofistas para a degradação da retórica na sociedade grega – preocupação que Isócrates revela nos parágrafos 1 e 11 deste discurso – se concentra em dois campos fundamentais de atuação da retórica: na política e na educação. Isto pode ser comprovado com o recorrente uso de verbos como *προποιέω* [§1], *ὑπισχνέομαι* [§9], *προσάγω* [§9], *πλανώω* [§15], todos fazendo alusão à ação de fazer promessas, de mentir, de fingir, de atrair com falsas palavras. Tais sofistas estão não apenas utilizando da retórica para fazer grandes discursos (atuação política) como para formar oradores bons e hábeis (capacidade pedagógica). A análise dos textos de Isócrates mostra que são exatamente nestas duas áreas de atuação que a filosofia (retórica) se faz necessária, pois tais áreas são responsáveis pelo presente (política) e pelo futuro (educação) da Grécia, já que nestes campos do conhecimento são discutidos, desenvolvidos e definidos os elementos primordiais que direcionarão a cultura, a justiça e a ética na sociedade grega.

A acusação de Isócrates ao segundo grupo de sofistas encontra seu reconhecimento no próprio discurso. Primeiro, quanto à capacidade técnica do mestre (política), Isócrates mostra

o quanto são “estúpidos” (usa o advérbio ἀναίσθητος, estupidamente, grosseiramente) pois até o leigo improvisaria um discurso melhor, identificando também a incompetência técnica no ensino de tais mestres. Em segundo lugar, quanto à capacidade pedagógica do mestre quando Isócrates denuncia a imoralidade de tal atividade quando prometem aos alunos transmitir-lhes habilidades que os capacitarão a poder falar sobre qualquer assunto, mesmo sem o conhecimento específico adequado. Em outras palavras, segundo tal instrução, um “bom” aluno terá condições de discorrer ou abordar sobre qualquer assunto, apenas explorando habilmente as possibilidades argumentativas da linguagem, persuadindo adequadamente e garantindo, assim, a aprovação do público, o que seria, mais uma vez, reprovável para Isócrates.

Nota-se uma dupla crítica moral de Isócrates neste momento. Em primeiro lugar, a *amoralidade* identificada no início da análise deste parágrafo, voltada ao descomprometimento com a verdade (moral), principalmente quando Isócrates quer distinguir este grupo de sofistas do primeiro grupo (dos erísticos e dialéticos) que pelo menos pretendiam buscar uma verdade, mostrando uma preocupação ética. Logo depois, o decorrer do parágrafo mostra também uma crítica acerca da *imoralidade* da prática deste segundo grupo de sofistas, quando fazem falsas promessas, mentem, ao garantirem o alcance universal das técnicas retóricas de seus ensinamentos no que diz respeito a poder o aluno abordar sobre qualquer coisa, conseguir discutir sobre qualquer assunto sem o conhecimento específico exigido. Tal crítica permite a conclusão de que Isócrates reconhecia a particularização do conhecimento e suas exigências específicas, assim como destacava a necessidade de um aprofundamento “responsável” das potencialidades da oratória, para não limitar a retórica ao discurso vazio ou ao jogo de palavras.

καὶ ταύτης τῆς δυνάμεως
οὐδὲν οὔτε ταῖς ἐμπειρίαις οὔτε τῇ φύσει τῇ τοῦ μαθητοῦ
μεταδιδόασιν, ἀλλὰ φασιν ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστή-
μην ὥσπερ τὴν τῶν γραμμάτων παραδώσειν, ὡς μὲν ἔχει
τούτων ἐκάτερον οὐδ' ἐξετάσαντες, οἰόμενοι δὲ διὰ τὰς
ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελμάτων αὐτοὶ τε θαυμασθήσεσθαι
καὶ τὴν παιδευσιν τὴν τῶν λόγων πλείονος ἀξίαν δόξειν
εἶναι, κακῶς εἰδότες ὅτι μεγάλας ποιούσι τὰς τέχνας οὐχ
οἱ τολμῶντες ἀλαζονεύεσθαι περὶ αὐτῶν, ἀλλ' οἵτινες ἂν,
ὅσον ἔνεστιν ἐν ἐκάστη, τοῦτ' ἐξευρεῖν δυνήθωσιν.

[10] Não atribuem esta capacidade, de modo algum, nem à experiência, nem às qualidades naturais do aluno, e pretendem transmitir a ciência do discurso da mesma maneira que a da escrita, sem terem examinado bem o que são essas duas coisas,

acreditando que o exagero de suas declarações fará com que sejam admirados, fazendo aparentar que assim o ensino da arte do discurso tenha mais valor. Mal sabem que o progresso das artes se deve não àqueles que se atrevem a apresentar falsas vantagens de si mesmos, mas sim àqueles que podem descobrir todas as possibilidades contidas em tais artes.

25. Isócrates adianta algumas bases metodológicas de seu ensinamento: que o aprendizado do aluno está intrinsecamente relacionado à experiência prática (ταῖς ἐμπειρίαις) do que aprendeu e às suas qualidades ou dons naturais (τῆ φύσει) para a retórica. Também indica a existência de uma ciência do discurso (τῶν λόγων ἐπιστήμην) em contraposição à da escrita. Este fato é relevante, pois a utilização de *epistémē* no lugar de *techné* pode sugerir uma abordagem do *lógos* sob uma óptica de estudo de suas potencialidades, como disciplina que interage com outros conhecimentos tais como a poesia, a estilística, a lógica, e não apenas um conjunto de habilidades a serem aprendidas como o termo *techné* sugere. Tal distinção, entretanto, é difícil de ser confirmada já que Isócrates, por exemplo, em outro lugar do discurso (§16) não distinguiria tais termos, segundo a opinião do tradutor.

26. Tal como Platão relata no *Fedro*, Isócrates também aborda sobre a distinção entre a arte do discurso oral e a do discurso escrito.⁷³ Numa abordagem mais adiante (§12, 13 e 19) também há convergência entre ambos em que esta distinção respeita certa hierarquia, segundo a qual a arte da escrita é inferior à oralidade.

27. Importante refletir sobre a necessidade do mestre de “distanciar-se” de sua arte, no sentido de mostrar ao aluno não suas habilidades, mas as vantagens da arte/ciência que está sendo transmitida. O foco deve ser o desenvolvimento do aluno através do desenvolvimento da própria arte e vice-versa. Desta forma, a inspiração no “exemplo” do mestre mesmo que

⁷³ Ao definir o trabalho dos logógrafos, dos oradores políticos e dos poetas, o Sócrates de Platão no *Fedro* (278d), diferencia o interesse do filósofo com relação a estes, pois ele possui sempre algo mais precioso (*timiótera*) do que tudo que compôs ou escreveu. Ele diz “se possuíis o conhecimento da verdade e sois capaz de a defender, se podeis ir, de viva voz, além do que escrevestes nos vossos discursos...”. Este “algo” seria a capacidade de se atingir as almas com sabedoria que os discursos escritos não poderão fazer por natureza. Conforme ensina Franco Trabattoni (2003: 158-159): “O saber mais precioso de que o homem dispõe é aquele que permanece na sua alma, muito ou pouco que seja, da visão das idéias, advinda antes de nascer; nenhum *logos*, nenhuma tradução em palavras pode resultar senão imperfeita e de menor valor em relação a ela. Por isso, se é verdade que Platão contrapõe os *timiótera* aos discursos escritos, a contraposição que está aqui em jogo não é entre doutrinas expostas oralmente e doutrinas expostas por escrito, mas aquela entre o saber da alma e os modos em que se tenta exprimi-lo (entre os quais, como muitas vezes dito, os discursos escritos parecem menos eficazes do que os orais).”

necessária, não é suficiente para a plena absorção do ensinamento. A exigência do “exemplo do mestre” revela que Isócrates seria capaz de distinguir entre sucesso político e valor moral. A unidade de filosofia com virtude civil, alma e mente, discurso e pensamento em seus escritos sugerem que Isócrates atribuiria a um discurso fraco, um intelecto fraco. Recusando a separação entre o pensamento de sua própria expressão, Isócrates aconselha que aprender a falar e a pensar bem virá para aqueles que sentem amor à sabedoria e à honra (*Antidosis*, 277).

De fato, em mais de uma ocasião, Isócrates especificamente tem como meta a produção de alunos de bom caráter mais do que produzir hábeis oradores.⁷⁴ Os sentimentos encontrados nestas passagens são repetidos no decorrer de todos os textos de Isócrates, alertando para a questão da interpretação de seu ensinamento que é retratado como puramente retórico. Este é o sentimento que move Isócrates a escrever o discurso de apresentação de sua escola e de seu método de ensino. Diz ele, em *Antidosis* (271),

Minha opinião é muito simples. Desde que não é da natureza humana adquirir o conhecimento (*epistème*) que poderia nos dar a certeza do que fazer ou dizer, eu considero prudente quem tem a habilidade de conjecturar o pensamento (*dóxai*) para obter a melhor escolha: eu chamo filósofos aqueles que se empenham com que, a partir disto, esse tipo de sabedoria é rapidamente apreendido.

Em outras palavras, Isócrates acredita que o desenvolvimento moral e intelectual estariam intimamente ligados: educar seus alunos para falar/pensar com nobreza, é ensiná-los a serem nobres. Isto é resultado da fusão isocrática entre conhecimento e moral onde a dedicação do grego aos assuntos civis e à própria formação é importante para o cultivo moral os homens. Como explica em *Antidosis* (274-75), “eu considero que o tipo de arte que pode implantar honestidade e justiça em naturezas depravadas nunca existiu... Mas eu sustento que

⁷⁴ Como se pode constatar numa passagem de *A Demonicus*, 4. οὐ μὴν περί γε τὸ κράτιστον τῆς φιλοσοφίας διατρίβουσιν· ὅσοι δὲ τοῖς νεωτέροις εἰσηγοῦνται, μὴ δι' ὧν τὴν δεινότητα τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἀσκήσουσιν, ἀλλ' ὅπως τὰ τῶν τρόπων ἤθη σπουδαῖοι πεφυκέναι δόξουσιν, τοσοῦτω μᾶλλον ἐκείνων τοὺς ἀκούοντας ὠφελοῦσιν, ὅσον οἱ μὲν ἐπὶ λόγον μόνον παρακαλοῦσιν, οἱ δὲ [καὶ] τὸν τρόπον αὐτῶν ἐπανορθοῦσιν. (Ainda que não se ocupam com a parte mais vital da filosofia. Aqueles, pelo contrário, que apontam para os jovens, não por aquilo que significa que eles podem cultivar habilidades de oratória, mas como eles podem ganhar reputação como homens de sólido caráter, estão prestando um grande serviço para seus ouvintes, já que, enquanto os primeiros exortam-se com a proficiência em discurso, os últimos melhoram a sua conduta moral). Ou em outra, de *Panathenaicus*, 87. Οὐ μόνον δ' ἂν εὐρεθείην ἐπὶ τοῖς νῦν λεγομένοις ταύτην ἔχων τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ὁμοίως ἐπὶ πάντων, ἐπεὶ καὶ τῶν πεπλησιακότων μοι φανείην ἂν μᾶλλον χαίρων τοῖς ἐπὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πράξεσιν εὐδοκμοῦσιν ἢ τοῖς περὶ τοὺς λόγους δεινοῖς εἶναι δοκοῦσιν. Καίτοι τῶν μὲν εὖ ἠθέντων εἰ καὶ μηδὲν συμβαλοίμην, ἅπαντες ἂν ἐμοὶ τὴν αἰτίαν ἀναθεῖεν, τῶν δ' ὀρθῶς πραττομένων εἰ καὶ πάντες εἰδείην με σύμβουλον γεγεννημένον, οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν αὐτὸν τὸν μεταχειριζόμενον τὰς πράξεις ἐπαινέσειεν. (E vocês constatarão que sou esta mente, não apenas pelo que estou dizendo agora, mas da mesma forma em todas as ocasiões, uma vez que será constatado que eu tenho mais prazer com aqueles dos meus discípulos que são distinguidos pelo caráter de suas vidas e suas obras do que aqueles que têm a reputação de serem hábeis falantes. E ainda quando falamos bem, todos os homens atribuem o crédito a mim, embora eu não tenha contribuído em nada no que eles dizem, ao passo que quando agem de forma [moralmente] correta, ninguém vai deixar de elogiar o executor da ação, embora todo mundo saiba que fui eu quem o aconselhou que fazer).

as pessoas podem se tornar melhores e mais dignas se conceberem uma ambição para falar bem”. Isócrates, então, liga uma conduta moral com formação em retórica e com a persistência na sua aplicação. Mas, lamenta que os mais promissores jovens de Atenas perdem sua juventude em festas, bebedeiras, jogatinas e na ociosidade – hábitos que ele afirma desencorajar em seus alunos – à negligência de todos os esforços que se empreendem para fazê-los melhorar a si mesmos (*Antidosis*, 286-88).

Ἐγὼ δὲ πρὸ πολλῶν μὲν ἂν χρημάτων ἐτιμησάμην
 τηλικούτων δύνασθαι τὴν φιλοσοφίαν ὅσον οὗτοι λέγουσιν·
 ἴσως γὰρ οὐκ ἂν ἡμεῖς πλεῖστον ἀπελείφθημεν, οὐδ' ἂν
 ἐλάχιστον μέρος ἀπελεύσαμεν αὐτῆς· ἐπειδὴ δ' οὐχ οὕτως
 ἔχει, βουλοίμην ἂν παύσασθαι τοὺς φλυαροῦντας· ὁρῶ γὰρ
 οὐ μόνον περὶ τοὺς ἐξαμαρτάνοντας τὰς βλασφημίας
 γιγνομένας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας συνδιαβαλλο-
 μένους τοὺς περὶ τὴν αὐτὴν διατριβὴν ὄντας.

[11] E eu, antes de uma grande riqueza, preferiria que a filosofia tivesse tanto poder quanto dizem, pois não estaríamos, talvez, privados de grande parte dela, e nem dela aproveitaríamos uma mínima parte. Mas, como não é assim, gostaria que parassem de dizer tolices, pois percebo que as calúnias voltam-se não apenas sobre os que cometem erros, mas também são caluniados todos os que se ocupam de trabalhos semelhantes.

28. Primeira vez no discurso que Isócrates se reporta diretamente à filosofia. Aqui, assinala que ela não é simples de ser conhecida a ponto de estarmos privados de grande parte dela. Pode-se fazer uma alusão comparativa, apesar de todas as diferenças, à ciência filosófica de Platão e sua dificuldade de acesso. A filosofia de Isócrates oferece um árduo estudo da *dóxa* como “um trabalho teórico baseado na experiência prática de julgamento ou discernimento para lidar com contingências incertas de qualquer situação humana que se apresente” (Norlin, p. 290-91). Isócrates justificaria esta posição negando a pretensão do alcance da certeza, como afirmou em *Antidosis* (271): “Uma vez que não é da natureza do homem atingir uma ciência pela posse da qual podemos saber positivamente o que devemos fazer ou o que devemos dizer.”

29. Apesar do esforço em procurar estabelecer os pontos de distinção entre seu ensinamento dos demais sofistas, Isócrates revela a preocupação decorrente da má utilização da retórica e de seu ensino, já que ele também (Isócrates) é um mestre e acaba por ser atingido pelo descrédito que tal ensino possa ter recebido do público grego em sua época. O termo “sofista”

utilizado de forma pejorativa em Platão ganha sua comprovação histórica com o registro desta preocupação assinalada por Isócrates neste texto.

Θαυμάζω δ' ὅταν ἴδω τούτους μαθητῶν ἀξιουμένους, οἱ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παραδείγμα φέροντες λελήθασιν σφᾶς αὐτούς. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταῦτόν ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τούναντίον πέπονθεν· τὸ γὰρ ὑφ' ἑτέρου □ηθὲν τῷ λέγοντι μετ' ἐκεῖνον οὐχ ὁμοίως χρήσιμόν ἐστιν, ἀλλ' οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος ὅστις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ τῶν πραγμάτων, μηδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὐρίσκειν δύνηται.

[12] Fico espantado quando vejo serem considerados dignos de terem discípulos aqueles que, sem que percebam, oferecem procedimentos fixos como modelo de arte. Pois quem, excetuando eles mesmos, ignora que as letras são fixas e possuem um mesmo valor, de modo que continuamos a empregar sempre as mesmas letras para o mesmo objeto, enquanto o que ocorre com os discursos é justamente o contrário? Aquilo que um homem disse não tem a mesma utilidade para alguém que fale depois dele, e o mais hábil nesta arte parece ser aquele que se exprime de modo apropriado aos assuntos, usando expressões diferentes das usadas pelos outros.

30. Pela análise deste e de outros textos de Isócrates, o problema geral dos sofistas é que eles fundem diversos tipos de conhecimento. Para ele, a arte da retórica depende uma constelação rica de conhecimento técnico (teórico) e prático. Como o preparador físico que instrui os atletas nos tipos de posições exigidas para vários eventos esportivos, “os professores de filosofia conferir todas as formas de discurso em que a mente se manifesta” (*Antidosis*, 184). Este conhecimento técnico pode ser ensinado, formando um método geral, que marca aqueles que receberam essa formação. Entretanto, como a situação retórica nunca é a mesma (*kairós*) em qualquer ocasião para dois oradores ou interlocutores, não há nenhuma maneira de *sistematizar* a forma como o orador promova a construção de um discurso adequado para cada ocasião. Como Takis Poulakos aponta, “Isócrates distinguiu entre a aquisição de conhecimento e a aplicação do conhecimento” (Poulakos *apud* Goggin e Long, 1993: 314). O estudo pode lapidar um talento para o curso do melhor discernimento da ação, mas a aplicação prática também se faz necessária.

31. No *Fedro*, o Sócrates de Platão ressalta a responsabilidade moral daqueles que se dedicam ao discurso escrito ou falado, dizendo: “não é de forma alguma desprezível o fato de alguém escrever discursos... Mas em que consiste escrever bem ou mal?” (258d). A questão da *qualidade* da escrita é posta, porém, a discussão não continua e a resposta ficaria em aberto se, mais adiante, Sócrates voltasse à questão, como que para respondê-la. Ele diz: “Parece, agora, que já estabelecemos uma grande distinção entre a arte retórica verdadeira e aquela outra... (...) embora ainda não tenhamos procurado saber o que convém e o que não convém escrever e quando a arte é bem ou mal aplicada.” (274a) Ou seja, Sócrates aborda quanto à oportunidade da escrita em relação às normas que tornam aceita ou inadequada sua atuação em determinado expediente. O desprezível seria reivindicar para a escrita mais do que pode ser justamente reivindicado.⁷⁵ A sabedoria, como síntese do compromisso moral e do intelecto disciplinado, não seria, para Platão, um produto estático, mas um ato de engajamento. Porque a escrita imobilizaria o dinamismo exigido na busca de conhecimento, não deve ser considerada como possuindo “grande solidez lógica e persuasiva” (277d), mesmo que isso não a invalide, mas limite sua atuação. Segundo a análise de Goggin e Long (1993: 118) acerca da crítica platônica sobre as limitações da escrita, “podemos especular que essa é precisamente a razão porque nunca escreveu Platão uma *techné*. Sérios esforços retóricos devem permanecer abertos para testes, revisão e refino em face da evolução das demandas contextuais.”

A crítica às limitações do discurso escrito é um ponto fortemente convergente entre Isócrates e Platão. Apesar de ambos terem se valido da escrita, utilizaram-se dela para definir sua utilidade e também apontar sua precariedade. A sua própria concepção de filosofia como processo dinâmico de conhecimento, remeteu Isócrates ao discurso ao invés do diálogo – como Platão –, porque seu pensamento sempre se dirigiu, através do desenvolvimento das potencialidades da linguagem, para o ensino da construção do melhor discurso, mas não evidenciando as qualidades exigidas para o seu registro, e sim para atingir a finalidade deste processo, revelada através de seu conteúdo.

Diferenças à parte, já que o diálogo para Platão teria, possivelmente, outras finalidades,⁷⁶ chama-se atenção para o perigo que traz a imobilidade do registro escrito para

⁷⁵ Analisando a crítica platônica à escrita neste diálogo, Franco Trabattoni (2003: 137) afirma que “Podemos antecipar que justamente esse é o desenvolvimento da argumentação platônica: estabelecido que o bom discurso deve ser, no máximo grau possível, verdadeiro e persuasivo ao mesmo tempo, Platão mostra que, por este perfil específico, a comunicação oral é estruturalmente superior à escrita”.

⁷⁶ Podem ser destacados importantes estudos de Charles Kahn (a obra *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form* e o artigo *Did Plato Write Socratic Dialogues*, da revista *The Classical*

atingir a finalidade sempre dinâmica de um discurso. Neste ponto, o discurso necessita de tal dinamismo porque tem de acompanhar a instabilidade dos interesses humanos, decorrente de sua condição efêmera e de sua multiplicidade. Como Isócrates diz, o “que um homem disse não tem a mesma utilidade para alguém que fale depois dele”, o que não denotaria, numa análise precipitada, a afirmação de um relativismo absoluto, mas a necessidade da utilização dos recursos da arte retórica – tais como a conveniência, o momento adequado, a persuasão – no discurso oral, para que o público possa assimilar, refletir e aprovar o que está sendo falado. É impossível não se fazer, neste momento, alusão à *psychagogía* platônica explanada no *Fedro*, como uma “arte de condução das almas por meio de palavras” (261a),⁷⁷ que promove uma adequação do discurso a cada alma diferente, mais ou menos, como Isócrates define que o mais hábil deve utilizar “expressões diferentes das usadas pelos outros” para que haja a assimilação dos assuntos abordados.

32. Importante analisar que Isócrates denomina como τεχνικώτατος (o mais hábil na arte, o mais técnico) como sendo aquele que se exprime “de modo apropriado” (partícula ἄξιώς utilizada no sentido moral de *justo, adequado, digno*) sobre assuntos prático, reais (τῶν πραγμάτων), o que irá oferecer um caráter de utilidade (χρήσις) ao discurso que, segundo Isócrates, deve estar a serviço do bem comum e da moral pública. Por isso sua filosofia pode ser facilmente enquadrada como *filosofia política* ou *educação política pelo discurso* porque a filosofia não levaria o homem ao encontro de si mesmo, num movimento reflexivo interior e individual, mas numa reflexão em direção oposta, exterior e pública, ao encontro dos ideais da *pólis*, porque em Isócrates – como na tradição grega que tanto marcou a antiguidade – o indivíduo nada poderia ser sem sua referência a *pólis* como o espaço que o define, onde se realiza, onde é feliz.

Μέγιστον δὲ σημεῖον τῆς ἀνομοιότητος αὐτῶν· τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν ἢν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς ἔχειν μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν. Ὡσθ' οἱ χρώμενοι τοῖς τοιοῦτοις παραδείγμασιν πολὺ ἂν δικαιότερον

Quarterly, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320) e Charles L. Griswold Jr (obra de sua organização *Platonic writings/Platonic readings*) sobre este tema.

⁷⁷ Segundo o professor Marcelo Perine, num excelente artigo que analisa as relações entre retórica e filosofia no *Fedro*, “A arte retórica pode conduzir para a verdade ou para longe dela, segundo as intenções do técnico que a utilize. Mesmo que se deva reconhecer um caráter fundamentalmente retórico a todo discurso humano, é só pela submissão da retórica à dialética que a verdade e o bem podem ser adequadamente visados.” (p. 47)

ἀποτίνοεν ἢ λαμβάνοεν ἀργύριον, ὅτι πολλῆς ἐπιμελείας αὐτοὶ δεόμενοι παιδεύειν τοὺς ἄλλους ἐπιχειροῦσιν.

[13] Eis o maior sinal da diferença entre essas duas coisas: os discursos não podem ser belos se não estão de acordo com as circunstâncias, adequados ao assunto e cheios de novidade; já a escrita não tem necessidade de nada disso. Assim, os que utilizam tais exemplos deveriam antes pagar do que receber dinheiro, porque tendo eles próprios necessidade de serem instruídos, decidem-se a educar os outros.

33. Num parágrafo onde tenta distinguir mais claramente oralidade e escrita, Isócrates torna-se mais direto ao explanar o que pensa com relação à construção e aplicação do discurso ideal (que deve ser oral e moral): a) estar de acordo com as circunstâncias (καίρως) poderia ser o aspecto *temporal*, a oportunidade, a conveniência da ocasião com a qual e na qual aquele discurso é apresentado. Tal oportunidade é, ao mesmo tempo, justificativa e finalidade que deve ser harmonicamente apresentada no discurso, dando-lhe unidade, consistência e razoabilidade, condições que o aproximam da justiça de seus argumentos; b) estar adequado ao assunto (πρεπόντως) poderia ser o aspecto *modal*, a apresentação conveniente, de maneira a facilitar a compreensão e provocar a reflexão sobre o tema abordado. Se for levada em consideração a seriedade das críticas de Isócrates sobre as intenções imorais de seus adversários (como desinteresse pela verdade), então a conveniência carrega consigo um forte aspecto persuasivo moral, já que possivelmente nela consistirá o verdadeiro propósito do discurso; e, finalmente, c) estar cheio de novidade (καινός) poderia ser o aspecto *erótico*, por carregar consigo a responsabilidade de tocar o ouvinte, de modo imprevisto, novo, adaptável, receptivo, pois um dos maiores desafios do discurso público é ser levado a pessoas diferentes, evitada a oportunidade de sua repetição para cada indivíduo, devendo ser elaborado com uma inventividade e criatividade de forma a ser compreendido por tantas pessoas diferentes, num único momento e preservando a consistência de seu propósito. Agora se pode ter uma ideia do quanto não é fácil tal atividade, por isso a denúncia de Isócrates, no final do parágrafo, que os que se dizem mestres antes deveriam se educar a desejarem ensinar.

Εἰ δὲ δεῖ μὴ μόνον κατηγορεῖν τῶν ἄλλων ἀλλὰ καὶ τὴν ἑμαυτοῦ δηλώσαι διάνοιαν, ἡγοῦμαι πάντας ἄν μοι τοὺς εὖ φρονοῦντας συνειπεῖν ὅτι πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφησάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δὲ τινες οὐδενὶ πώποτε συγγερόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γέγονασιν. Αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσιν

ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις·

[14] Se é necessário que, não satisfeito em acusar os outros, mostre meu próprio pensamento; creio, juntamente com todos aqueles que são ponderados, que muitos, depois de terem se dedicado à filosofia, permaneceram na mesma condição, e que outros, sem jamais terem freqüentado sofista algum, tornaram-se hábeis políticos e oradores. É que a capacidade de fazer discursos e de agir aparece nas pessoas naturalmente dotadas de boas qualidades e naqueles que se exercitaram pela prática,⁷⁸

34. O autor ressalta a necessidade da dedicação e do estudo para o aluno de filosofia, que neste momento, é similar à capacidade de fazer (bons) discursos e agir (bem). A filosofia de Isócrates passa a ser exposta mais como *paideía* e do que como *techné* ou *epistéme*, ou seja, como uma *formação* resultante do estudo e prática de disciplinas ou técnicas aprendidas aliados à necessidade de aplicá-los dentro de um contexto moral que os justifique e direcione-os. Neste momento, Isócrates reconhece a possibilidade de que alunos de filosofia não se desenvolvam e que, em outra mão, indivíduos que nunca estudaram filosofia possam obter sucesso (honesto) perante a comunidade. Isto provavelmente se deve à própria constituição complexa do *lógos* que permite àquele que tem dons naturais para o discurso obter maior facilidade ao lidar com os fenômenos da linguagem e da ação prática. Isócrates não estaria se referindo a Sócrates, um indivíduo que parece ter nutrido profunda admiração?⁷⁹

⁷⁸ Os parágrafos 14 a 18 são reproduzidos no discurso *Antidosis*. É o intervalo do discurso onde Isócrates busca fazer formalmente a apresentação de seu pensamento.

⁷⁹ Norlin (1991: xviii) cita a **sóbria** influência do “mestre” Sócrates sobre o pensamento de Isócrates, quando enumera em que pontos isto se faz mais presente: “his [Isócrates] rationalism in religion combined with acquiescence in the forms of worship; his emphasis upon ethics and his earliest morality – now the prudential morality of the Socrates of Xenophon, again the idealistic morality of the Socrates of Plato –, all these he has in common with his master. If Gorgias intoxicated him with the possibilities of style, Socrates was a sobering influence and touched his life more deeply.”

Alan Bloom (1955: 146) afirma que Isócrates sofreu forte influência de Sócrates. “Isocrates was evidently very much influenced by the Socratic teaching”, e que “Isocrates manifests a scorching contempt for their whole race and tries to show that they [sofistas] are the enemies of truth. His attack closely parallels that of Socrates in the *Gorgias* and the *Republic*.” Talvez, as maiores heranças de Sócrates sejam “to fail for the just cause” e “interest is in making men good, not in teaching them how to speak”, que são pontos que o Sócrates de Platão aborda em vários diálogos, e que proporcionam uma profunda semelhança de ideias entre Isócrates e Sócrates. Segundo Bloom, outra fonte de identificação das “origens socráticas das preocupações políticas de Isócrates” (p. 147) seria o Sócrates de Xenofonte (*Memorabilia*, III, v. 5-20). Neste trecho, por exemplo, podem ser encontrados – de forma “embrionária” – os temas que Isócrates convivia em todas as suas relações com Atenas: a tentativa de encontrar no passado de Atenas as virtudes que são necessárias no presente, a fim de torná-la uma questão de orgulho local, o que era recomendada como mais eficaz técnica retórica. Dentre tantas outras referências sobre as influências de Sócrates no pensamento de Isócrates, Bloom conclui que “In spite of what may be said to the contrary, in all of this, Isocrates is emphatically Socratic, in either the Platonic or Xenophonic versions, if there is really a difference between them.” (p. 151)

Por outro lado, o reconhecimento da possibilidade de sucesso destas pessoas que “naturalmente” trazem consigo estas potencialidades, poderia também ter duas finalidades: a primeira, mostrar que Isócrates, ao reconhecer tais “prodígios”, estaria comungando com a tradição moral grega da identificação dos *aristoi*; em segundo lugar, Isócrates protegeria seu próprio método de ensino, ao poder conviver com grandes oradores que não passaram por sua escola, mas não deixam de ser grandes oradores porque dispõem deste dom natural.

Isócrates, portanto, cita duas condições que dotam o aluno a se tornar capaz de filosofar: dons naturais e o exercício pela prática. Juntamente com o estudo – que será citado adiante – formam os três requisitos isocráticos de formação do filósofo/orador.

ἡ δὲ παιδευσίς τοὺς μὲν τοιοῦτους τεχνικωτέρους
καὶ πρὸς τὸ ζητεῖν εὐπορωτέρους ἐποίησεν· οἷς γὰρ νῦν
ἐντυγχάνουσι πλανώμενοι, ταῦτ' ἐξ ἐτοιμοτέρου λαμβά-
νειν αὐτοὺς ἐδίδαξεν, τοὺς δὲ καταδεεστέραν τὴν φύσιν
ἔχοντας ἀγωνιστὰς μὲν ἀγαθοὺς ἢ λόγων ποιητὰς οὐκ
ἂν ἀποτελέσειεν, αὐτοὺς δ' ἂν αὐτῶν προαγάγοι καὶ πρὸς
πολλὰ φρονιμωτέρως διακεῖσθαι ποιήσειεν.

É que a capacidade de fazer discursos e de agir aparece nas pessoas dotadas de boas qualidades e naqueles que se exercitaram pela prática, [15] mas a educação os torna mais hábeis e mais bem preparados para a investigação, porque são instruídos a inquirir com segurança aquilo que só encontrariam por acaso. Os que têm uma natureza inferior não poderiam, pela educação, ser promovidos a bons polemistas nem a elaboradores de discursos, mas ela os tornaria mais ponderados em vários assuntos.

Já professor Marcos Pagotto-Euzebio, num interessante artigo em que procura investigar traços de “socratismo” em Isócrates, tentando pensar de que maneira o texto isocrático se relaciona com a literatura socrática, identifica a presença socrática na abordagem moral do pensamento de Isócrates, como, por exemplo, no discurso *Busiris*. Segundo Pagotto-Euzebio (2008: 58), mesmo que a moral de Isócrates seja a moral tradicional, “aquela que não se preocupa com a definição de virtudes ou valores, pois se aproxima deles como certezas comuns” e que Isócrates tenha insistido “reiteradamente sobre a precedência da virtude”, existem inúmeros encontros de ideais entre Isócrates e a literatura socrática, tanto em termos morais (*Areopagítico*, 72 e *Apologia de Sócrates*, 31a-b), como também o destino do pensamento às preocupações práticas e políticas, longe das especulações teóricas (*Antidosis*, 285 e *Memorabilia*, I, I, v. 11-16), ou nas críticas que ambos fizeram aos fisiólogos (*Antidosis*, 268 e *Apologia 19b-d*), nas defesas que empreenderam diante da acusação de corrupção da juventude (como as obras *Busiris/Antidosis* possuem diversos elementos de defesa pública registrados na *Apologia*) e até mesmo sobre as justificativas que dão sobre seu afastamento das atividades políticas (*Felipe*, 81 e *Apologia*, 31d, 32b). O citado professor conclui que: “Este é o Sócrates que Isócrates poderia admitir e aceitar como influência: um Sócrates sem especulação, moralmente inatacável e crítico dos excessos dos homens de conhecimento – e dos representantes da democracia avançada, porque também no conservadorismo estarão próximos.” (p. 62)

35. A educação é complemento da formação do caráter. Seria arriscado afirmar que filosofia para Isócrates se reduziria à educação (formação) do caráter, mas certamente se aproximaria disso. Uma forte indicação desta definição seria o jogo que Isócrates faz em seu texto com duas formas verbais de significados opostos (ἐντυγχάνω e πλανάω), que significam, respectivamente, “caminhar”, “sair ao encontro de”, “encontrar no caminho” e de “desencaminhar”, “enganar”, “ficar vagando”, que resumiria a intenção da filosofia, ou seja, encaminhar o aluno a interceder e interrogar (outros verbos que podem ser retratados por ἐντυγχάνω), para encontrar aquilo que “está vagando”, que só poderia ser encontrado por acaso (por exemplo, a melhor decisão sobre a verdade, o bem, a justiça). Esta exposição metafórica reúne a apelo do autor pela necessidade da filosofia para definir o caminho que percorrerá num mundo de inseguros descaminhos, de verdades fortuitas e aleatórias.

36. Da mesma forma que Platão, Isócrates ressalta que mesmo a educação filosófica tem seus limites, pois não pode prometer a excelência para alguém que a natureza não predispôs para isto, ao contrário do que fazem os sofistas políticos. Porém, mesmo diante de tal limitação natural, o aluno através da filosofia se tornaria mais sensato e ponderado para tratar sobre diversos assuntos. Esta noção se inseriria na polêmica abordagem da adaptação de um aristocrático Isócrates ao inserir sua proposta de ensino num meio democrático, ou seja, sobre a dificuldade de Isócrates de levar a filosofia a todos, mesmo que nem todos consigam se tornar excelentes oradores ou políticos.

Βούλο-

μαι δ' ἐπειδὴ περ εἰς τοῦτο προῆλθον, ἔτι σαφέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτῶν. Φημὶ γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἦν τις αὐτὸν παραδιδῶ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν τι περὶ αὐτῶν· τὸ δὲ τούτων ἐφ' ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μείξασθαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξασθαι κατὰ τρόπον, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικίλαι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν,

[16] E já que cheguei até aqui, gostaria de me explicar ainda mais claramente. Afirmo que adquirir o conhecimento dos elementos que servem para que se pronuncie e se componha todo tipo de discurso não é coisa difícil, se nos colocamos nas mãos não daqueles que prometem frivolamente, mas nas dos que realmente conhecem esta ciência;

no entanto, escolher para cada assunto os procedimentos dos quais necessita, combiná-los e arranjá-los conforme um método adequado, não se equivocando acerca do momento certo para empregá-los, dar aos pensamentos o ornamento que convém ao conjunto do discurso e empregar expressões com ritmo e harmonia,

37. Importante passagem para se compreender a tarefa da filosofia de Isócrates. No início, ele afirma que a identificação e aquisição dos elementos/formas (τῶν ιδεῶν) para pronunciar (oradores) e compor (redatores) qualquer discurso não se resumem numa tarefa difícil, possivelmente sendo a parte mais “teórica” do curso, por consistir na ciência/arte (no caso, a palavra utilizada foi *epistéme*) da transmissão de requisitos e conceitos essenciais através dos quais se desenvolvem os recursos técnicos e lógicos que se adaptam na elaboração e desenvolvimento do discurso. Implicitamente, pode-se reconhecer que o elemento didático mais “fixo” consistiria nesta necessária etapa teórica de fundamentação e justificativa.

Entretanto, o cerne deste ensinamento para garantir o sucesso de seu intento é seu momento mais duro, trabalhoso, difícil. Seu momento mais retórico. Além do conteúdo, é preciso adequá-lo ao discurso, combinando-o e arranjando-o para empregá-lo no momento certo, com harmonia, ritmo e unidade de forma a atingir a alma do ouvinte. Se esta etapa não for bem-sucedida, somente a comunicação racional e a exposição lógica não garantem a compreensão pública da finalidade e, mais ainda, a sua aprovação.

Ele procura distinguir seus próprios esforços para compor discursos políticos daqueles de seus adversários, usando três critérios para avaliação do discurso: estilo, conteúdo e propósito. Isócrates considera o estilo importante porque elementos tais como ritmo, fraseado melódico e um padrão organizacional convincente tem um impacto psicológico positivo sobre a audiência. Além disso, os gregos foram inclinados a olharem a forma bela de um discurso como garantia da verdade de seu conteúdo, da mesma forma como estariam aptos a admirarem a beleza física como sinal de uma superioridade intelectual (mesmo com exceções tão célebres, como Sócrates). Portanto, torna-se razoável assumir que Isócrates acreditava que o prazer mais estético do texto é tão bom quanto o argumento de que ele é constituído. Como Erika Rummel salienta, contudo, “estilo é o menos importante dos três critérios que são identificados nos escritos de Isócrates. Na medida em que forma e conteúdo são separáveis, a forma é submissa ao conteúdo e ao propósito moral do discurso político.”⁸⁰

⁸⁰ *Apud* Schiappa, p. 52.

ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς
 ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι, καὶ δεῖν τὸν μὲν
 μαθητὴν, πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἴαν χρῆ, τὰ μὲν εἶδη
 τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνα-
 σθῆναι, τὸν δὲ διδάσκαλον τὰ μὲν οὕτως ἀκριβῶς οἶόν τ'
 εἶναι διελθεῖν ὥστε μηδὲν τῶν διδασκῶν παραλιπεῖν, περὶ
 δὲ τῶν λοιπῶν τοιοῦτον αὐτὸν παράδειγμα παρασχεῖν

...dar aos pensamentos o ornamento que convém ao conjunto do discurso e empregar expressões com ritmo e harmonia, [17] eis o que exige muito cuidado, e é tarefa de um espírito penetrante e enérgico. O aluno, além das qualidades naturais necessárias, deve aprender as formas do discurso e exercitar-se em seu uso, e o mestre deve ser capaz de expor isto tão exatamente que não se omitta nenhum ponto a ensinar e, quanto ao restante, se dar como exemplo,

38. Isócrates destaca com certa insistência o cuidado que exige esta tarefa por lidar diretamente com a alma humana. Exige, para isso, duas posturas que promovem mais seguramente a persuasão: ψυχῆς ἀνδρικῆς – um espírito vigoroso (forte, que garante segurança, decisão, estabilidade) – e δοξαστικῆς εἶναι – ser penetrante, capaz de elaborar uma (boa) opinião. Mais uma vez, Isócrates cita a tríade em que se sustenta seu programa: qualidades naturais, estudo das formas do discurso e exercício prático. Um quarto elemento surgiria aqui: o exemplo do mestre. Através dele, Isócrates reforça o compromisso moral do ensinamento que deve dar-se a partir do exemplo do mestre (honestidade e clareza de ensino, vida ética) para que se formem bons alunos (não apenas no sentido técnico, mas no sentido moral).

O uso do termo ψυχῆς chama atenção para a perspectiva de paralelismo no ensinamento de Isócrates, evidenciando a importância fundamental tanto da alma/mente [*psyché*] quanto do corpo no desenvolvimento do aluno, apesar de confessar o caráter mais importante da *psyché*. É preciso, entretanto, procurar entender o papel da *psyché*, no pensamento de Isócrates.

Psyché é uma palavra notoriamente poliforme na Grécia Antiga. Seu significado mais antigo é “vida” ou “sopro”. Como os escritores antigos começaram a teorizar sobre a *psyché*, o termo algumas vezes foi usado para se referir às hipóteses de “força vital” ou “alma”. Brandão (1992, p. 336) define, em termos genéricos, a psique é como “(...) o sopro, a respiração, o hálito, a força vital, a ‘vida’, sentida como ‘sopro’, daí ‘alma’ do ser vivo, sede de seus pensamentos, emoções e desejos, donde o próprio ser, a individualidade pessoal, a

pessoa, a parte imaterial e imortal do ser.” Ele entende que acompanhar a evolução do conceito de *psychê* é mais difícil do que a determinação com exatidão de seu conceito na Grécia Antiga. Essa evolução do “sopro-vital” será abordada desde a Idade do Bronze, cerca de 1950-1580 a.C., até os fins do período clássico e na época helenística, 320-30 a.C., finalizando com a conclusão de Aristóteles acerca do conceito. Jonathan Barnes (1979, p. 170) sugere que os primeiros filósofos gregos entenderam a *psyché* como “aquela parte ou aspecto de um ser animal que o dota com a vida; e desde que os primeiros sinais de vida são entendimento e mobilidade, a *psyché* tornou-se a fonte do conhecimento e da locomoção”.

Não apenas a poesia, mas a filosofia transformou a investigação pela “natureza” da *psyché* uma questão filosófica largamente disputada. Segundo Edward Edinger (1999, p. 7), “os filósofos da Grécia antiga foram os primeiros a articular imagens e idéias centrais à psique ocidental”. Em termos gerais, os vários relatos que ficaram registrados discordam se a *psyché* é imortal ou não, ou se ela pode existir fora do corpo humano. E no tempo de Isócrates não é de se surpreender que este termo tenha adquirido uma gama de significados, sejam cognitivos, emocionais e até “espirituais”. Podemos ver o seu uso como elemento primordial da filosofia de autores como Platão e Aristóteles. Até mesmo quanto ao pensamento de Isócrates, a complexidade do termo dificulta a tarefa de seus intérpretes como alerta Schiappa (1995, p. 44),

Tradutores de Isócrates tendem a propor “mente” no contexto em que se enfatizam tipos de cognição (como a deliberação), e “alma” no contexto em que se enfatizam problemas acerca do caráter. No que se segue, deixo *psyché* sem tradução para sublinhar minha crença que para Isócrates, assim como para todo filósofo humanista, *psyché* é uma expressão coletiva para todas as forças (humanas) de conhecimento, desejo e vontade.

A analogia entre filosofia como treinamento da *psyché* e ginástica como treinamento do corpo é desenvolvido extensamente por Isócrates. Inicialmente, em seus primeiros trabalhos como educador, Isócrates descreve a educação filosófica como *tês psychês epiméleian*: o cultivo, o dar atenção para, ou o adequado para desenvolver a *psychê* (CS, 8). Ele repete este tema em suas orações deliberativas (*Evágoras*, 41; 80 e *A Demonicus*, 6) e em seus textos explicitamente voltados ao seu programa educacional (*Antidosis*, 181, 250, 290). A relação “*philosophía* é para *psyché* assim como a ginástica é para o corpo” é articulada nos textos durante toda a carreira de Isócrates, principalmente como parte da defesa, em geral, por um ensino nobre e superior. Em no texto em que defende sua *filosofia*, ele critica seus adversários, ele afirma que,

Mas o mais surpreendente de tudo é que, embora conceda que a mente seja superior ao corpo, no entanto, apesar desta opinião, eles olham com maior favor sobre a

formação na ginástica do que sobre o estudo da filosofia. E ainda mais despropositado é fazer maior elogio para aqueles que cultivam menos do que aqueles que cultivam a coisa mais importante, e também que toda a gente sabe que não foi através da excelência do corpo que Atenas já realizou alguma coisa notável, mas que através da sabedoria [φρόνησιν] dos homens, ela se tornou a mais próspera e a maior entre os estados gregos.⁸¹

Embora não seja com Isócrates que esta correspondência entre o cultivo da *psyché* e o treino do *sóma*,⁸² para Schiappa (1995, p. 44), “a afirmação mais específica de que a esfera de ação da filosofia é o treinamento da *psyché* assim como a esfera de ação da ginástica é o treinamento do corpo pode ter sido originada em Isócrates.”

Já Platão também trabalha com a relação entre *psyché* e *sóma*, para atingir a aparente verdade oferecida pela sofística (*Górgias*, 464a-465e). A ginástica e a medicina são as verdadeiras artes que cuidam do corpo, assim como a legislação (*nomothetiké*) e a justiça (*dikaiosyné*) são as verdadeiras artes para a alma. A cosmética e a culinária são artes “falsas” que oferece prazer, mas não a saúde real para o corpo, assim como a sofística (*sophistiké*) e a retórica (*rhêtoriké*) – que andam juntas e são difíceis de separar – são artes falsas para a alma. Mais adiante, no diálogo com Cálicles, nesta mesma obra, estes tipos de artes são alinhados à duas maneiras de viver: a vida voltada à filosofia e a vida voltada ao cultivo da retórica e da política.⁸³ Pode-se até mesmo levantar a hipótese de uma possível referência ao estabelecimento da diferença primordial entre os programas educacionais de Platão e de Isócrates.

⁸¹ *Antidosis*, 250.

⁸² Quanto à concepção órfica da alma, pode-se dizer que ela introduziu, no cenário cultural da Grécia, uma nova visão do homem. A visão dualista de uma alma, de origem divina, habitando um corpo mortal e, nele, expiando suas faltas, representou para a cultura grega e, através dela, para todo o Ocidente, “uma nova interpretação da existência humana”, como afirmou Miguel Reale (1993: 376). Uma referência ainda mais antiga seria Homero, que em sua *Iliada* (Canto IX, 438-443): οἶος; σοὶ δὲ μ' ἔπεμπε γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς ἡματι τῷ ὅτε σ' ἐκ Φθίης Ἄγαμέμνονι πέμπε νήπιον οὐ πῶ εἰδόθ' ὁμοίου πολέμοιο οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι. τοῦνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα, **μύθων τε ἠτήρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.** (Foi para ti que o cavaleiro velho Peleu me enviou no dia em que ele te enviou a Agamenon, diante de Phthia, uma mera criança, sabendo que nada de guerra ainda mal, nem de reuniões onde os homens mais proeminentes da cera. Por este motivo ele enviou-me para te instruir em todas estas coisas, **para ser tanto um falante de palavras e um fazedor de obras**). Tradução de Samuel Butler, 1868. Grifo meu.

⁸³ Cf. *Górgias*, 500c. ἀὐτὰρ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος· ὁρᾶς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσὶν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὄντινα χρῆ τὸν τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ἠτορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ [ἐπι] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων. ἴσως “Como estás vendo, é de suma importância o assunto de nossa discussão, um dos mais sérios com que possa ocupar-se qualquer pessoa, até mesmo de pouca inteligência, a saber, de que maneira é preciso viver: do modo por que me concitavas, para conduzir-se alguém como homem e falar diante do povo, cultivando a retórica e dedicando-se à política, tal como o fazeis presentemente, ou se é preferível aplicar-se ao estudo da filosofia, e em que essa maneira difere da anterior?”, com tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980. Convém ressaltar que Platão também retoma esta problemática, embora sob outro ângulo de vista, no diálogo *Fedro*, 269d-279b.

ὥστε τοὺς ἐκτυπωθέντας καὶ μιμήσασθαι δυναμένους
εὐθὺς ἀνθηρότερον καὶ χαριέστερον τῶν ἄλλων φαίνεσθαι
λέγοντας. Καὶ τούτων μὲν ἀπάντων συμπεσόντων τελείως
ἔξουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες· καθ' ὃ δ' ἂν ἐλλειφθῆ τι τῶν
εἰρημένων, ἀνάγκη ταύτη χειρὸν διακεῖσθαι τοὺς πλησιάζον-
τας.

...quanto ao restante, se dar como exemplo, [18] de maneira que os que receberam sua influência e sejam capazes de imitá-lo, possam ser reconhecidos imediatamente como oradores mais agradáveis e brilhantes que os outros. Se todas essas condições forem preenchidas, aqueles que se dedicam à filosofia chegarão à perfeição; mas se alguma das qualidades citadas estiver ausente, necessariamente os discípulos se encontrarão em desvantagem.

38. Ao chamar seu programa de filosofia, Isócrates ressalta seu caráter integral, onde nenhum dos requisitos citados pode estar em falta sob o prejuízo de comprometer toda a formação do aluno. Também se poderia inferir que a partir deste alerta, Isócrates também procura justificar as diferenças qualitativas existentes entre seus alunos justamente pela maior ou menor dedicação ao desenvolvimento destes princípios em que se baseia sua educação.

Οἱ μὲν οὖν ἄρτι τῶν σοφιστῶν ἀναφυόμενοι καὶ
νεωστὶ προσπεπτωκότες ταῖς ἀλαζονείαις, εἰ καὶ νῦν
πλεονάζουσιν, εὖ οἶδ' ὅτι πάντες ἐπὶ ταύτην κατενεχθή-
σονται τὴν ὑπόθεσιν. Λοιποὶ δ' ἡμῖν εἰσὶν οἱ πρὸ ἡμῶν
γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες,
οὓς οὐκ ἀφετέον ἀνεπιτιμήτους· οἵτινες ὑπέσχοντο δικά-
ζεσθαι διδάξειν, ἐκλεξάμενοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ὀνομά-
των, ὃ τῶν φθονούντων ἔργον ἦν λέγειν ἄλλ' οὐ τῶν προε-
στώτων τῆς τοιαύτης παιδείσεως,

[19] Os sofistas que recentemente apareceram, entregando-se à jactância, serão convencidos a adotar estes princípios, eu bem sei, apesar de seus excessos atuais. Porém, ainda é necessário falarmos dos que vieram antes de nós, e se atreveram a ensinar o que chamam por arte de redigir. Não podemos deixá-los sem censura, porque prometeram ensinar a litigar: escolheram assim a expressão mais desagradável, que deveriam ter sido empregada por aqueles que os invejam, e não os mestres em tal método de educação.

39. Trata-se do terceiro e último grupo criticado por Isócrates, do qual ele por alguns anos fez parte: os redatores de manuais, em que se incluíam os logógrafos (redatores profissionais de discursos). O mais lamentável, conforme indica o autor, é que os sofistas do segundo grupo invejariam estes que redigem tais manuais (as *téchnai*) que ensinam a litigar através de discursos prontos, ou esquemas pré-formatados de argumentação para as Assembleias, tratando o discurso como um instrumento limitado às pejejas judiciais.

καὶ ταῦτα τοῦ
 πράγματος, καθ' ὅσον ἐστὶ διδακτὸν, οὐδὲν μᾶλλον πρὸς
 τοὺς δικανικοὺς λόγους ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας
 ὠφελεῖν δυναμένου. Τοσοῦτω δὲ χεῖρους ἐγένοντο τῶν
 περὶ τὰς ἔριδας καλινδουμένων, ὅσον οὗτοι μὲν τοιαῦτα
 λογίδια διεξιόντες οἷς, εἴ τις ἐπὶ τῶν πράξεων ἐμμείνειεν,
 εὐθὺς ἂν ἐν πᾶσιν εἶη κακοῖς, ὅμως ἀρετὴν ἐπηγγείλαντο
 καὶ σωφροσύνην περὶ αὐτῶν, ἐκεῖνοι δ' ἐπὶ τοὺς πολιτικοὺς
 λόγους παρακαλοῦντες, ἀμελήσαντες τῶν ἄλλων τῶν προσ-
 ὄντων αὐτοῖς ἀγαθῶν πολυπραγμοσύνης καὶ πλεονεξίας
 ὑπέστησαν εἶναι διδάσκαλοι.

[20] Além disso, esta disciplina, na medida em que pode ser ensinada, é capaz de servir tão bem para os outros gêneros de discurso como para o gênero judiciário. E eis aqui ainda em que eles são inferiores àqueles que vivem a girar em torno das pejejas verbais: estes últimos, ainda que exponham querelas que poderiam causar logo uma multidão de males a qualquer um que continuasse fiel à sua prática, prometeram, entretanto, anunciar a virtude e exaltar a prudência; mas esses outros, que incentivavam as pessoas a fazer discursos políticos, negligenciaram tudo o que de bom havia neste tipo de discurso e aceitaram ser mestres em intriga e ganância.

40. O autor faz uma rápida comparação entre os grupos de sofistas apresentados, ressaltando que o primeiro grupo (talvez mais os dialéticos do que os “demais” erísticos) é ainda superior aos demais por sua abordagem com preocupação moral, ainda que com falsas palavras. Já os outros dois grupos, por sua forte tendência amoral e imoral, tornaram-se completamente reprováveis e condenáveis em suas práticas.

41. Isócrates insiste aos estudantes de sua filosofia a direcionarem o “conteúdo” de seus discursos a matérias éticas importantes. Para a maioria, isto significa que ele prefere a oratória deliberativa acima de todas as outras. Ele geralmente deprecia a oratória forense como sem importância e subserviente, envolvendo “pequenos problemas” e “contratos privados”

(*Panatenaico*, 11). Mas ele não rejeita todas as exposições de oratória; de fato, muitos dos mais famosos ensaios de Isócrates são do gênero forense. Mas, para ser honrado, tal discurso deve evitar argumentos excessivamente erísticos e ser destinado a fins destacadamente éticos. Isócrates conclui *Busiris* com uma peroração sobre a alegação justa, sugerindo que a defesa de Busiris feita por Polycrates é muito paradoxal para ser um bom exemplo para estudantes de filosofia.

Na prática, a preferência de Isócrates pelo discurso deliberativo conduz seus alunos em direção aos problemas práticos enfrentados pela política contemporânea. Ele não está particularmente interessado no que se poderia chamar de teoria política; de fato, uma passagem de *Antidosis* aparece como sendo uma censura aos que se dedicavam a este tipo atividade teórica:

Vocês poderiam reconhecer que milhares de gregos e também de bárbaros podem rascunhar leis, mas são muitos poucos que podem falar sobre o interesse da cidade de maneira digna de Atenas e da Grécia. Por esta razão, vocês poderiam valorizar aqueles que se propõem à sua tarefa de criar este tipo de discurso mais superior que aqueles que propõem e escrevem leis inferiores, uma vez que tal discurso é raro e mais difícil e requer um intelecto sensato, especialmente nos dias de hoje.⁸⁴

As pessoas preferem as leis mais antigas, mas os mais novos discursos (*Antidosis*, 82), assim Isócrates defende sua escolha do discurso deliberativo porque ele é mais difícil de formular, beneficiando assim os alunos, e porque ele dá mais contribuição para o bem público (*Antidosis*, 83-85). No que seja, talvez, uma alusão direta aos dialéticos, Isócrates condena os escritos obscuros sugerindo que “a vida de mendigo e exilado é inviável”. Ele declara que é “um absurdo tentar persuadir-nos de seu conhecimento (*epistêmê*) político através deste tipo de discurso, quando eles poderiam dar uma demonstração na área em que eles anunciam” (*Helena*, 8-9) Não há honra neste discurso, Isócrates sugere, em parte porque não há competição na área de conhecimento proposta por eles.⁸⁵ Uma vez mais, Isócrates afirma que os estudos que não contribuam para o bem comum não merecem o rótulo de filosofia. Portanto, o estudo do discurso político, que é destinado a fazer face às maiores contingências da vida pública, que mais tarde seria categorizado como oratória deliberativa, desenvolverá os estudantes em bons oradores e pensadores.

Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς

⁸⁴ *Antidosis*, 80-81.

⁸⁵ “Aqueles que impõem uma reivindicação à sabedoria e se denominam mestres deveriam se sobressair não em áreas negligenciadas por outros, mas em matérias em que todos estão competindo entre si; isto é onde deveriam superar amadores” (*Helena*, 9)

φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδακτόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν· οὐ μὴν ἀλλὰ συμπαρακελεύσασθαί γε καὶ συνασκήσαι μάλιστα' ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν.

[21] E os que queiram obedecer aos preceitos deste tipo de filosofia poderão obter mais sucesso pela moderação do que pela eloquência. Que ninguém pense, no entanto, que em minha opinião a prática da justiça possa ser ensinada. Em geral, julgo que não há nenhuma arte capaz de inspirar a sabedoria e a justiça naqueles em que a natureza não dispôs para a virtude; contudo, creio que o estudo dos discursos políticos muito pode ajudar a estimular e exercitar essas qualidades.

41. Schiappa (1995: 42) afirma que a palavra *rhétor* foi utilizada no tempo de Isócrates para designar um grupo específico de pessoas, ou seja, os profissionais políticos que falavam geralmente nas cortes ou assembléias. O neologismo *rhétoreía* cria um nome abstrato que denota alguma “coisa” que tem o caráter do *rhétor*, onde a “coisa” poderia ser um produto deste *rhétor* (como sugerido pela palavra “oratória”) ou uma maneira de ser (“oratoriedade” ou “retoricidade”). Isto não é o mesmo que assinalar a (potencialmente temporária) qualidade de ser “retórico” para alguém ou algo que o adjetivo *rhêtoriké* sugere, nem é a mesma noção da distinta “arte do retor” denotado também por *rhêtoriké* quando usado como um nome abstrato. Schiappa sugere que este termo poderia até ter sido cunhado pela primeira vez com Isócrates, acompanhando o hábito platônico de cunhar neologismos:

Though it cannot be proved that *rhêtoeria* was first coined by Isocrates, the word cannot be found in earlier documents and the extant texts of the era suggest that it was at least a novelty in 390 BCE. In other words, Isocrates may have coined a term designating oratory or rhetoricity not in order to claim it, but to contrast it to the objectives of his pedagogy. (1995: 42)

41. Neste importante parágrafo, Isócrates destaca a finalidade moral de seu ensinamento, quando contrapõe a moderação/conveniência (ἐπιείκεια) à eloquência (ῥητορεία). Para reforçar sua justificativa perante a existência de “qualidades naturais” como fator determinante do sucesso do orador/filósofo, Isócrates não acredita que a justiça possa ser ensinada, o que traz à tona a clássica discussão exposta nos diálogos *Mênon* e *Protágoras*, de Platão, sobre a possibilidade do ensino da virtude. Mesmo diante de uma constatação tão

frustrante, Isócrates mostra que a filosofia surge para estimular a prática virtuosa, e isto está sim ao alcance de todos.

Ἵνα δὲ μὴ δοκῶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ὑποσχέσεις δια-
λύειν, αὐτὸς δὲ μείζω λέγειν τῶν ἐνόητων, ἐξ ὧν περ αὐτὸς
ἐπίσθη οὕτω ταῦτ' ἔχειν, ῥαδίως οἶμαι καὶ τοῖς ἄλλοις
φανερὸν καταστήσειν.

[22] Para impedir que se acredite que destruo as pretensões dos outros, afirmando coisas que estão além do meu poder, acredito que farei ver aos outros, facilmente, o que me persuadiu de que as coisas são como eu digo.

42. Infelizmente, o discurso termina no momento em que o autor iria ater-se mais detalhadamente sobre seu programa. Porém, uma linha interpretativa poderia mostrar que é exatamente aqui que Isócrates justifica seu programa, pois, pelo o que foi apresentado, a filosofia é dinâmica e não poderia estar reduzida à fixidez da escrita. Seria neste momento que ele iniciaria seu ensinamento, daí ser este discurso entendido como uma espécie de “panfleto” de sua escola e de seu programa, mas nunca teve possivelmente a pretensão de filosofar, pois isto não se faz com recursos da escrita, mas oralmente.

7 CONCLUSÃO

O surgimento da sofística trouxe inúmeros questionamentos e desconfortos não apenas para o homem grego que viveu nos séculos V e IV a.C., que era seu contemporâneo, como para quem se interessa pela Antiguidade clássica, especialmente ao estudioso da filosofia. A pequena contribuição sobre o pensamento de Isócrates oferecida por este trabalho revelou um pouco do árduo trabalho a que se deve ter ao se tentar abordar sobre este momento da história da filosofia. Os riscos inerentes à pesquisa de textos e pensamentos antigos (anacronismo, falta de empatia com personagens da época, inconformismo diante da incompreensão de certos pensamentos e atitudes etc.) estão inteiramente relacionados com a boa vontade do estudioso em se dedicar um pouco mais para “saber ouvir” o autor antes de antecipar perigosamente as conseqüências de seu pensamento, o que interferirá fatalmente no seu exercício de compreensão, tão necessário ao estudo adequado da filosofia e de qualquer outra ciência.

Isócrates – juntamente a outros sofistas – é mais um destes personagens. Perante o pesquisador de filosofia, ele se comprometeu com as conseqüências de seu pensamento na medida em que o denomina *filosofia*, ato que não foi uma exclusividade sua; antes, a maioria dos “mestres” de sua época assim também o fizeram.

Entretanto, a questão que chamou atenção para um olhar mais atento para seu pensamento, do ponto de vista “filosófico”, que se concretizou na motivação e realização deste trabalho, foi proposta não em seu texto, mas numa obra de um conhecido adversário seu: a passagem no final do *Fedro*, de Platão. Com esta referência, este trabalho iniciou e, agora, alcança seu fim.

O estudo dos textos de Isócrates chamou atenção para a necessidade de repensar a relação entre retórica e filosofia, e como esta relação pode contribuir para o desenvolvimento do pensamento filosófico, através da absorção de alguns elementos característicos da retórica, como, por exemplo, o foco na participação da linguagem e da persuasão no processo de conhecimento.

O interesse filosófico no pensamento de Isócrates revelou pelos menos duas questões essenciais: a discussão sobre as limitações da racionalidade humana no alcance do conhecimento verdadeiro; e, a tensa relação existente entre as limitações epistêmicas e a ação moral na realidade. Evidentemente que tais questões não foram postas desta forma e nem aprofundadas por Isócrates e, possivelmente, seja esta ausência um dos pontos mais frágeis de seu ensinamento.

Em síntese, a própria unidade interna do pensamento de Isócrates, talvez frustre a realização de seus maiores objetivos. Mas como? A análise dos textos isocráticos relatada neste trabalho, identificou que esta unidade interna se caracterizaria por uma *filosofia* fincada numa moral imanente, cujos valores – convergentes com a tradição – ao mesmo tempo, justificam, enquanto causa e finalidade, todo seu raciocínio, suas afirmações, suas críticas e sugestões. Este ponto de partida (e de “chegada”) moral dispensaria Isócrates, por exemplo, de uma dedicação teórica maior acerca de conceitos fundamentais (justiça, verdade, belo etc.) que orientam a razão e a ação humanas, como fizeram os dialéticos. Esta imanência permitiu ao leitor de Isócrates encontrar uma relação “natural” entre política e moral, assim como levaria à constatação de que a realidade prática só pode exigir “naturalmente” um conhecimento adequado, sem pretensões de universalidade, termo este reservado apenas aos assuntos divinos, não aos humanos.

Exatamente esta “natural” precariedade do conhecimento humano aliada a uma não menos “natural” necessidade de realização moral, gerando o compromisso ético e o desenvolvimento intelectual necessários para o alcance da felicidade humana, conforme se poderia vislumbrar nos textos de Isócrates, oferece à filosofia um caminho paralelo – mas, curiosamente, convergente – ao que foi apresentado, por exemplo, por Platão. Ou seja, tanto Platão como Isócrates lidaram de diferentes maneiras com a tensão entre ação moral e as limitações epistêmicas e que, conseqüentemente, caracterizaram suas diferentes pedagogias, teorias da retórica e semelhantes críticas aos sofistas. No entanto, a análise desta tensão moral/epistemologia, permitiu localizar as convergências nestes autores, apontadas no decorrer deste trabalho, e levar à conclusão de que é possível fazer uma leitura positiva da figura platônica de Isócrates no final do *Fedro*, assim como considerar que seu nome não fora mencionado por acaso numa obra que trata de diferentes abordagens da retórica e, principalmente, da esperança de realização de uma retórica *verdadeira*, que traduziria a própria filosofia platônica em ação.

O discurso *Contra os sofistas* traz consigo algo além da apresentação de uma nova escola de retórica; traz um modelo de ensinamento que procura, através do estudo e do desenvolvimento das potencialidades do discurso e da razão, alertar o cidadão grego para sua realidade, identificando os problemas e ajudando a construir as soluções, principalmente, para os assuntos da *pólis*, rejeitando encontrar no próprio conhecimento as motivações deste estudo que Isócrates denomina de *filosofia*.

Não somente os textos como a figura histórica de Isócrates provocam seu leitor a rever o próprio conceito e a finalidade da filosofia. Talvez seja um fruto do momento histórico da

sofística e suas “revoluções” no campo do conhecimento; talvez, Isócrates seja apenas um fruto do movimento auto-renovador que caracterizaria a própria filosofia, que é possivelmente o único conhecimento que possui o trágico destino de poder se questionar, desfazer-se e se renovar, revelando o frágil muro existente entre começo e fim.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2007.
- BLOOM, Alan. *The political philosophy of Isocrates*. 1955. 237f. Tese (Doutorado) – University of Chicago, Chicago.
- BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Tradução de Sônia Maria Maciel. Coleção Filosofia, 166. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BURNET, John. *Greek Philosophy*. V. I, Toronto: University of St. Michael's College Press, 1928.
- CAHN, Michael. Reading Rhetoric Rhetorically: Isocrates and the marketing of insight. *Rhetorica*. Berkeley, v. 7. n. 2, p. 121-144, 1989.
- CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006.
- CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CÍCERO. *De oratore*. Livros I e II. Tradução de E. W. Sutton e apresentação de H. Rackam. Cambridge: Havard University Press, 1967.
- COELHO, Maria Cecília de M. N. *Górgias: verdade e construção discursiva*. 1997. 100f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- COSTA. Robson Régis S. *O papel educacional da filosofia no discurso Contra os Sofistas, de Isócrates*. 2007. 60f. Monografia (Especialização em Estudos Clássicos) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- DOBSON, J. F. *The Greek orators*. Londres: Methuen & CO. Ltd., 1919.

DUMONT, Dail J. & SMITH Randall M. *Musaios*, 1.0 d -32. Los Angeles: University of California, 1995. Programa que tem com base de dados o grande *corpus* literário do centro de pesquisa TLG[©] (Thesaurus Linguae Graecae) da Universidade da Califórnia.

EDINGER, Edward F. *A psique na antiguidade*. Livro I – Filosofia grega antiga: de Tales a Plotino. São Paulo: Cultrix, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GROTE, George. *History of Greece*. Londres: [s.n.], 1850. v. 8.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.

HATZFELD, Jean. *História da Grécia Antiga*. Mira-Sintra: Ed. Europa-América, 1977.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8. ed., Braga: Livraria A.I., 1998.

ISÓCRATES. *Discours*. Tradução e apresentação de Georges Mathieu e Émile Brémond, 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1956. v. 1.

ISÓCRATES. Loeb Classical Library. Tradução e notas de George Norlin, Londres: Harvard University Press, 1991. v. 1.

ISÓCRATES. Loeb Classical Library. Tradução e notas de George Norlin, Londres: Harvard University Press, 1992. v. 2.

ISÓCRATES. Loeb Classical Library. Tradução e notas de LaRue Van Hook, Londres: Harvard University Press, 1993. v. 3.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JARRAT, Susan. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991.

JEBB, R. C. *The attic Orators: from Antiphon to Isaeus*. Londres: MacMillan and CO., 1893. v. 2.

KENNEDY, George A., *Classical rhetoric & its Christian & secular tradition from ancient to modern times*. 2ª ed. Columbia: The University of North Carolina Press, 1999.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

LAÉRCIO, DIÓGENES. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de M. G. Cury. Brasília: UnB, 1988.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LIVINGSTONE, Nial. Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy. *Rhetorica*, Berkeley, v. 25, n. 1, p. 15-34, 2007.

LONG, Eleonore; GOGGIN, Maureen D. A tincture of philosophy, a tincture of hope: the portrayal of Isocrates in Plato's Phaedrus. *Rhetoric Review*, Tucson, v. 11, n. 2, p. 301-324, 1993.

MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Editora Belo Horizonte: UFMG, 2006.

NEHAMAS, Alexander. *Virtues of authenticity: essays on Plato and Socrates*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. *Isócrates: retor socrático*. *Notandum Libro*, São Paulo/Porto, n. 10, p. 57-68, 2008.

PAPILLON, Terry. The identity of Gorgias in Isocrates' Helen. *Electronic Antiquity: Communicating the Classics*, Virgínia, v. 3, 1997. Disponível em: <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V3N6/papillon.html>> Acesso em: 14 ago. 2010.

PAPILLON, Terry. Recent writings in greek rhetoric and oratory. *The Classical Journal*, Chicago, v. 93, n. 3, p. 331-344, fev/mar. 1998.

PERINE, Marcelo. Retórica é/e filosofia. Leituras do Fedro. *Hypnos: Revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana*. São Paulo, n. 11, p. 34-48, 1996.

PLATÃO. *Diálogos*: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1980. v. 3-4.

PLATÃO. *Diálogos IV*: Parmênides, Político, Filebo e Lisis. Tradução de Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2009.

PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, introdução e notas de Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

PLATÃO. *Fedro*. A cura di Franco Trabattoni. Traduzione di Linda Untersteiner Candia. Milano: Ed. Bruno Mondadori, 1996.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editoras, 1989.

POULAKOS, John. Argument, practicality, and eloquence in Isocrates' Helen. *Rhetorica*, Berkeley, v. 4, n. 1, p. 1-19, nov. 1986.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1986.

SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and Logos: a study in Greek Philosophy and Rhetoric*. 2. ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

SCHIAPPA, Edward. *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*. Londres: Yale University Press, 1999.

SMITH, Christopher. *The hermeneutics of original argument: demonstration, dialectic, rhetoric*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.

SOUZA, Jovelina Maria R. de. Platão e Isócrates: entre filosofia e retórica. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 41, n. 102, p. 97-110, 2000.

SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

THOMPSON, W. H. *The Phaedrus of Plato*. Bibliotheca Classica. Londres: Gilbert and Rivington Printers, 1858.

TIMMERMAN, David M. e SCHIAPPA, Edward. *Classical Greek rhetoric theory and the disciplining of discourse*. Nova York: Cambridge University Press, 2010.

TOO, Yun Lee. *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1995.

TRABATTONI, Franco. A argumentação platônica. *Revista Archai: revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, Brasília, n. 4, p. 01-24, jan. 2010.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

TRABATTONI, Franco. *Platone*. Roma: Carocci editore, 2009.

VAN HOOK, LaRue. Alcidamas versus Isocrates: the spoken versus the written word. *The Classical Weekly*, Nova York, v. 12, p. 89-94, jan. 1919.

VAZ PINTO, Maria José. *Sofistas: testemunhos e fragmentos*. 1. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito & pensamento entre os gregos*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1989.

WHEELER, George. *Xenophon's Memorabilia of Sokrates*. Cambridge: Havard University Press, 1847.

WORTHINGTON, Ian (org.). *A companion to Greek rhetoric*. Blackwell Companions to the ancient world, Londres: Blackwell Publishing, 2010.