Márcio de Macedo

RETÓRICA, *PRÁXIS* E EDUCAÇÃO CÍVICA NA "FILOSOFIA" DE ISÓCRATES

Passo Fundo

2024

Márcio de Macedo

RETÓRICA, *PRÁXIS* E EDUCAÇÃO CÍVICA NA "FILOSOFIA" DE ISÓCRATES

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Educação, Programa de Pós-Graduação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para obtenção de grau de Doutor em Educação, sob a orientação do professor Dr. Angelo Vitório Cenci e coorientação do professor Dr. Miguel Spinelli.

Passo Fundo – RS

2024

CIP – Catalogação na Publicação

M141r Macedo, Márcio de
Retórica, *práxis* e educação cívica na "Filosofia" de Isócrates [recurso eletrônico] / Márcio de Macedo. – 2024.
2 MB ; PDF.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci.
Coorientador: Prof. Dr. Miguel Spinelli.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Passo Fundo, 2024.

1. Educação moral. 2. Retórica. 3. Educação - Filosofia. 4. Isócrates. I. Cenci, Angelo Vitório, orientador. II. Spinelli, Miguel, coorientador. III. Título.

CDU: 37.01

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

Márcio de Macedo

RETÓRICA, *PRÁXIS* E EDUCAÇÃO CÍVICA NA "FILOSOFIA" DE ISÓCRATES

A banca examinadora abaixo, APROVA, em 13 de junho de 2024, a Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial de exigência para obtenção de grau de Doutor em Educação, na linha de pesquisa Fundamentos da Educação.

Dr. Angelo Vitório Cenci - Orientador
Universidade de Passo Fundo – UPF

Dr. Miguel Spinelli - Coorientador
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio
Universidade de São Paulo – USP

Dr. Idalgo José Sangalli
Universidade de Caxias do Sul - UCS

Dr. Telmo Marcon
Universidade de Passo Fundo – UPF

Dr. Miguel da Silva Rosseto
Universidade de Passo Fundo – UPF

AGRADECIMENTOS

Agradeço muito especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo por oportunizar espaço para minha formação e pela concessão de bolsa de estudos que muito me ajudou. Além disso, agradeço aos Grupos de Pesquisa GEEDE, NUPEFE e Paideuma, pelas riquíssimas trocas de conhecimento. Também, às instituições nas quais atuo profissionalmente: Escola de Educação Básica Emílio Médici e Universidade Paranaense (UNIPAR), de modo especial aos diretores, coordenadores e colegas, pela compreensão e pelo apoio a mim dedicados durante minha estada no PPGEdu. Agradeço de modo especial os professores Angelo Vitório Cenci e Miguel Spinelli, por aceitar a orientação da tese e, em seus nomes, estendo minha gratidão aos membros da banca: Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio, Claudio Almir Dalbosco, Miguel Rosseto e Idalgo José Sanagalli, bem como a todos os professores que formam o elevado quadro docente do PPGEdu. Faço especial menção ao professor Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio e, em seu nome, aos colegas do Paideuma, que me acolheram e proporcionaram momentos de ricas discussões. Estendo os agradecimentos a professora Cinara Sabadin Dagneze Jappe pela leitura e correção do texto. Agradeço ainda aos professores Luciano Jaeger e Carlos Antônio Bonamigo, por todo o incentivo, amizade e amparo durante minha vida de estudos. Meus mais sinceros agradecimentos a meus pais Valentim (in memória) e Ivone, a meus irmãos Marinês, Marcelo e Moisés e a todos os familiares que me ampararam e incentivaram desde muito cedo. Por fim, a todos os colegas de turma, amigos e colegas de trabalho dedico o meu carinho e a minha gratidão pela parceria sempre agradável e encorajadora.

Dedico esta tese ao meu querido amigo e sempre estimado professor Dr. Miguel Spinelli, que, desde 2018, dirigiu meus estudos mediante orientação, incentivo e leitura atenta de toda a escrita. Enquanto viver, levarei comigo suas lições, isso porque o considero entre os maiores mestres e o melhor dos amigos.

“Quem descuida da sua inteligência esquece que, ao mesmo tempo, desdenha o pensar e o agir melhor” (Isócrates)

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo estudar a *paideia* de Isócrates, difusa nos seus mais de trinta escritos, a fim de observar o modo como esse antigo mestre grego fez prosperar um programa educativo responsável por educar importantes personalidades intelectuais e políticas de seu tempo. Nos ocupamos do problema que, a "filosofia" de Isócrates, abrange o emprego da retórica como instrumento para a educação cívica e qualificação política de seus discípulos. Envolve também a questão da conduta humana decorrente da instrução oferecida por meio do cultivo da arte retórica. Partimos da percepção de que, em Isócrates, é possível evidenciar a tentativa de reparo dessa arte, utilizando-a no preparo da *práxis* humana capaz de ações nobres e adequadas à edificação do bom homem, e, por ocasião, da boa vida cívica. Para avançar no estudo ora proposto, utilizamos o método hipotético dedutivo, partindo da premissa de que, em Isócrates, a retórica – enquanto uso eloquente da palavra – é um importante instrumento de formação humana para a vida pública. A leitura das obras de Isócrates está amparada pela postura hermenêutica, mediante a observação atenta e interpretação coerente, o que guiará nossas reflexões sobre as ideias contidas em seus textos clássicos. Partindo desse conjunto de elementos, defendemos a posição de que não é apenas possível, – mas necessário, – empregar elementos retóricos como recurso destinado a formar cidadãos éticos, justos e piedosos, aptos à boa vida política. Consideramos, desse modo, que o exercício da retórica filosófica, dotada de apelo ético e interesse comum, é capaz de instruir e incentivar os cidadãos na edificação de cidades melhores ao modo do que fez Isócrates enquanto fomentou esse projeto de educação cívica em sua escola.

Palavras-chave: Retórica. *Práxis*. Filosofia. Isócrates. Educação cívica.

ABSTRACT

The present research aims to study the paideia of Isocrates, diffused in his more than thirty writings, in order to observe the way in which this ancient Greek master made it prosper an educational program that was responsible for educating important intellectual and political personalities of his time. We are concerned with the problem that the "philosophy" of Isocrates encompasses the use of rhetoric as an instrument for the civic education and political qualification of his disciples. It also involves the issue of human conduct resulting from the instruction offered through the cultivation of rhetorical art. We start from the perception that, in Isocrates, it is possible to highlight the attempt to repair this art, using it in the preparation of human praxis capable of noble and appropriate actions to the edification of a good man, and thus, of good civic life. In order to go further the present study, the hypothetical deductive method will be used, based on the premise that, in Isocrates, rhetoric – as the eloquent use of the word – is an important instrument of human formation for public life. The reading of Isocrates; works is supported by the hermeneutic stance, that is, by attentive observation and coherent interpretation, which will guide our reflections on the ideas contained in his classic texts. Considering this set of elements, we propose to defend the position that it is not only possible – but essential – to use rhetorical elements as a resource designed to form ethical just and pious citizens, capable of a good political life. We consider, therefore, that the exercise of philosophical rhetoric, endowed with ethical appeal and common interest, is capable of instructing and encouraging citizens in the construction of better cities, just as Isocrates did when he implemented this civic education project in his school.

Keywords: Rhetoric. *Praxis*. Philosophy. Isocrate. Civic education.

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO 11
2 - ISÓCRATES DE ATENAS 26
2.1 Localizando Isócrates de Atenas 26
2.2 Isócrates de Atenas 29
2.3 A fonte da sabedoria de Isócrates 36
2.4 As origens da *paideia* de Isócrates 39
2.4.1 *As contribuições de Tísias e Córax na formação da arte usada por Isócrates*…. 40
2.4.2 *As origens gregas da retórica* 43
2.4.3 *Córax, Tísias e a criação da arte retórica* 45
2.4.4 *O argumento "Córax"* 48
2.5 A retórica judiciária na carreira logográfica de Isócrates 52
3 - ISÓCRATES DISCÍPULO: AS LIÇÕES DOS MESTRES PARA FAZÊ-LO MESTRE 67
3.1 A importância dos mestres de Isócrates na edificação da sua própria *paideia* 67
3.2 As lições de Górgias: entre a literatura e a arte da política 68
3.2.1 *Górgias e o pan-helenismo* 74
3.3 Isócrates e a reforma da retórica literária e jurídica em retórica política .. 76
3.4 O mestre Terâmenes e o apelo à moderação 78
3.5 Pródico de Céos e as lições da ciência para Isócrates 84
3.6 Isócrates e as lições sobre o aperfeiçoamento da virtude política em Protágoras…. 92
3.7 O Isócrates socrático contra a sofística e em defesa da virtude 98
3.8 Entre filósofos e sofistas: a Paideia de Isócrates e o cultivo da retórica dos filósofos 108
3.8.1 *A Paideia de Isócrates e sua intencionalidade pelo status de filósofo*.... 109
3.8.2 *A edificação da filosofia como um esforço retórico* 117
4 - PROFESSOR ISÓCRATES: SUA ESCOLA E SEU DISCIPULADO 128
4.1 A Escola de Isócrates e seus desafios 128
4.2 A Escola de Isócrates e o combate do mau ensino 134
4.3 De Atenas para o mundo: a expansão e o sucesso da Escola de Isócrates . 140
4.4 As matrículas, os objetivos e o projeto pedagógico da Escola de Isócrates 144
4.5 Os saberes cultivados na Escola de Isócrates 152
4.6 As classes de alunos de Isócrates: o resultado de sua educação 159
4.6.1 *Grupo dos discípulos que se engajaram na vida pública pela eloquência, pela política e pela oratória* 159
4.6.2 *Grupo dos discípulos que se engajaram na retórica e nas letras* 166
4.6.3 *Grupo dos discípulos que se dedicaram à vida de escritores, comentadores e historiadores* 174

4.6.4 *Grupo dos discípulos que se fizeram poetas* 178
5 - A *PAIDEIA* DE ISÓCRATES NOS DOMÍNIOS DA *PHRÓNESIS*..... 187
5.1 A degeneração da pólis entre os gregos 187
5.2 A sofística: os vícios de um projeto de "educação" 198
5.3 O ensino da injustiça como projeto "educativo" 205
5.4 O ensino da sofística e a deformação da vida cívica..... 212
5.5 A difusão dos valores da sofística e a profanação do divino 217
5.6 A politeia de Isócrates 221
6 A EDUCAÇÃO DA PHRÓNESIS COMO REPETIÇÃO DOS MODELOS RETÓRICOS DO ÉTHOS TRADICIONAL..... 235
6.1 A regeneração da educação e do *éthos* cívico em Isócrates..... 235
6.2 A necessidade de reforma do conteúdo cívico dos panegíricos homéricos 239
6.3 O alcance da educação de Homero nas Panatenaias.....246
6.4 Isócrates e a restauração cívica mediante recriação do logos político..... 250
6.5 Os aspectos retóricos do *logos* político de Isócrates 258
6.6 Os "heróis" de Isócrates narrados por ele como modelos cívicos..... 266
6.7 O *Areopagítico*: a "*kallipolis*" de Isócrates..... 274
6.8 Isócrates: o novo modelo do mestre cívico..... 280
7 - O ENSINO DE ISÓCRATES NA BUSCA DA *ARETÉ* DELIBERATIVA..... 285
7.1 O problema da *doxa* 285
7.2 O processo deliberativo: da fala à escrita..... 292
7.3 A retórica de Isócrates e a busca da virtude estocástica 297
7.4 A *paideia* grega na esfera do *kairós*..... 302
7.5 A instrução deliberativa de Isócrates no âmbito do *kairós* 308
7.6 A retórica deliberativa de Isócrates na defesa de Sócrates e da filosofia .. 315
7.6.1 *A habilidade argumentativa de Isócrates na defesa "judicial" de Sócrates e da filosofia diante de Atenas* 321
7.6.2 *A expertise retórica de Isócrates na defesa das virtudes filosóficas consagradas* 329
8 - CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 335
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 341

1 - INTRODUÇÃO

A educação como arte destinada à formação humana nunca foi uma receita pronta. Nem sempre a humanidade buscou forjar, pela instrução, o mesmo caráter e cidadãos implicados com os mesmos objetivos. Diversos e até antagônicos foram os educadores e seus programas formativos, levando adiante a complexa, mas inspiradora tarefa de instruir. Em meio a tantos nomes que marcaram época, criaram tendências, inspiraram gerações inteiras e gravaram para sempre seu legado na história dos mestres na arte de educar, nos deparamos com um em especial: Isócrates. Nascido no ano de 436 a.C. em Atenas, viveu noventa e oito anos e por mais de cinco décadas dedicou-se ao ofício de professor. Na sua juventude, frequentou as lições de mestres importantes, como Górgias, Protágoras, Pródico, Terâmenes e Sócrates. Conviveu com uma legião de mentes ilustradas, em meio às quais se tornou célebre pela educação que empreendeu, pelo cultivo do *éthos*, pelo cuidado à vida cívica e por desejar formar políticos aptos a contribuir na disseminação dos valores que fazem das comunidades humanas ambientes pacíficos, justos e piedosos.

Seu nome era pouco conhecido e na maioria das vezes era tomado pela alcunha de sofista, ou retórico. Assim, nossos primeiros contatos com o pensamento de Isócrates não se deram sem um misto de curiosidade e desconfiança. Guiados pelo sempre cuidadoso olhar da investigação filosófica, deparamo-nos com o dilema de fazer prosperar uma pesquisa sobre alguém que instruiu seus discípulos por meio da arte, sobre a qual outros mestres de seu tempo diziam corromper os espíritos humanos e as virtudes políticas. Apesar de não se reconhecer como retórico, atribuindo para si a posição de filósofo, Isócrates, desde muito cedo, teve contato com muito da arte que agora designamos como retórica, fazendo do cultivo do *logos* e do adequado uso da palavra na sua dimensão pública, contexto que pode ser considerado pilar daquilo que se tornou, para ele, a filosofia. Nesse sentido, Spinelli nos lembra que a filosofia grega "não foi obra de um único indivíduo, e nem só de grandes sábios. Também não foi construída de modo uniforme, e nem veio a se constituir num sistema, mas num extenso universo de questões" (SPINELLI, 2006, p. 11). De algum modo, Isócrates encontra-se entre os personagens que compuseram o cenário descrito por Spinelli, especificadamente quando sugere que:

> O desenvolvimento histórico da filosofia grega coincide com o esplendor da própria Grécia. Foram, com efeito, os filósofos, e não os políticos, que fizeram da Grécia uma nação. Aqueles contribuíram para a expansão da cultura, para a

> universalização e o aprimoramento da língua grega e das instituições democráticas. Ao mito, eles sobrepuseram o *logos*, à tirania, o governo das leis, aos antigos costumes, um novo *éthos* aglutinador e pacificador da vida cívica, se bem que nunca houve paz no mundo grego, e tampouco na filosofia. Nos dois casos, o conflito sempre foi a regra (SPINELLI, 2006, p. 12).

Conforme o cenário brevemente desvelado por Spinelli, já é possível vislumbrar o lugar no qual nosso clássico se encontra. Isócrates esteve inserido em um dos momentos mais ambíguos da história do ocidente dada sua riqueza cultural e dramaticidade histórica, um período que marcou decisivamente aquilo que a cultura posterior assimilaria em vários dos seus elementos. É desse "lugar" histórico e cultural que Isócrates colabora educando uma legião de outros pensadores mediante o desenvolvimento da *paideia* grega. Seu intento deu-se por meio da criação e do uso de um programa específico, arquitetado como síntese da sabedoria e da prática educativa de seus mestres, destinado especificamente para a formação do cidadão grego por ele idealizado. Jaeger nos diz que foi sob a forma de *paideia*, de educação, civilidade e cultura, que "os Gregos consideraram a totalidade de sua obra criadora em relação aos outros povos da Antiguidade de que foram herdeiros" (JAEGER, 2001, p. 7). Dessa afirmação de Jaeger nos salta aos olhos o latente apreço dos antigos pensadores da Grécia pelo cultivo de qualidades humanas que ficaram conhecidas pelo termo *areté* (virtude). Nesse sentido, nos deparamos com um fenômeno claramente presente entre os gregos: o cultivo das virtudes humanas como inerentes à sua *paideia*.

Tão logo emergiu o reconhecimento de que a instrução poderia colaborar com a edificação das condutas certas, necessárias para o aperfeiçoamento da civilidade e da harmonia entre os cidadãos, coube aos mestres educadores, nos modos de cultivadores dos espíritos humanos, levar adiante o ofício da mestria. É nesse cenário antigo que encontramos muitos dos fundamentos que agora pretendemos recobrar, tendo em vista a constante necessidade de repensar nossa própria tarefa educativa. Nele, achamos um valioso tesouro, forjado nos moldes de diferentes saberes que edificaram, no seu tempo e na posteridade, os valores da civilização ocidental. Na proporção das suas forças, Isócrates participou dessa construção. Vimos nele não apenas um clássico da educação antiga, mas um pensador fundamental à nossa própria educação. Por isso o tomamos como objeto de estudo desta tese, que versa justamente sobre retórica, *práxis* e educação cívica na "filosofia" de Isócrates, e que, enfim, atende aos requisitos do Programa de Pós-Graduação na sua linha de pesquisa Fundamentos da Educação.

O caminho principal que nos leva a Isócrates se acha constituído de seus discursos e suas cartas. Mas a direção que pretendemos percorrer carece de outros autores – de seu tempo e posteriores –, os quais servem como uma bússola a nos guiar na direção de um trabalho que mostre a extensão, a profundidade e o potencial educativo que Isócrates e sua arte proporcionaram. Sua obra, reconhecida em sua autenticidade por diversos pesquisadores ao longo do tempo, conforma um conjunto de escritos que estão dispostos da seguinte forma:

a) Discursos políticos e exortativos: *Eginético, A Demônico, Contra os Sofistas, Elogio de Helena, Busiris, Panegírico, Plateense, A Nícocles, Nícocles, Evágoras, Arquidamo, Sobre a Paz, Areopagítico, Sobre o Câmbio de Fortunas (Antídose), Filipe,* e *Panatenaico*.

b) Há ainda um segundo conjunto de escritos cuja autoria também é reconhecida como pertencente a Isócrates. Essas obras, no entanto, se caracterizam principalmente como Discursos Judiciários e Cartas. Fazem parte do acervo seis discursos judiciários e nove cartas. Os Discursos Judiciários são assim dispostos: 1 – *Sobre a* Biga de *Cavalos; 2 – Trapezítico; 3 – Ação Especial Contra Calímaco; 4 – Eginético; 5 – Contra Loquites; e 6 – Contra Eutino.* Já as cartas são: *Carta 1. Para Dionísio; Carta 2. Para Filipe; Carta 3. Para Filipe II; Carta 4. Para Antípatro; Carta 5. Para Alexandre; Carta 6. Aos filhos de Jasão; Carta 7. Para Timóteo; Carta 8. Aos tiranos de Mitilene; Carta 9 – Para Arquidamo.* Juntos, discursos políticos, cartas e exortativos somam 31 textos.

Munidos dos escritos de Isócrates, de uma legião de autores com suas obras correlatas e de comentadores – denunciando aqui o caráter bibliográfico da nossa pesquisa – seguimos a investigação orientados por leituras atentas e o desejo de promover uma pesquisa que possa nos localizar no interior do programa educativo de Isócrates. Assim nos vimos atraídos pelo tema central a guiar nosso trabalho, o qual gira em torno da possibilidade de edificar uma *paideia* cívica, instrutiva, ética e qualificadora por meio da retórica, do cultivo do *logos*, que adequadamente somados fazem emergir o cerne do que o próprio Isócrates designou por *philosophia.* Aqui é possível constatar o caráter hipotético dedutivo do método que agora empregamos. A hipótese em evidência é que Isócrates foi capaz de desenvolver um programa de ensino que usou de recursos retóricos para promover a educação nos termos de uma formação humana no seu caráter ético, cívico e político. Vista a temática nuclear e a hipótese que compõem nosso plano de estudos, logo surgiu o problema de pesquisa, orbitando de várias outras questões em relevo, às quais veremos na sequência. Deste modo, toma rumo nossos olhares curiosos

e nossa disposição de dar a cada uma dessas perguntas alguma resposta, sempre conformada à medida das nossas forças e vigiadas pela sensatez e prudência que um clássico da envergadura de Isócrates requer.

O objetivo central do presente estudo e o fundamento filosófico de nossa tese consiste em demonstrar que é possível educar civicamente pelo uso da retórica, e que esta tem funções muito claras, em Isócrates: apresentar os exemplos do passado e a tradição como pressupostos instrutivos a serem reconfigurados pelo educador, de modo que o aprendizado torne a práxis do educando eficiente na arte de bem deliberar nos diferentes espaços cívicos. Em termos simples, trata-se de uma educação pelo exemplo, ou seja, de um programa de ensino que pretende ilustrar discursivamente o universo que se pretende construir tomando o passado como modelo. Isócrates desenvolveu uma epistemologia educacional que somava olhar atento à tradição, conhecimento dos eventos do passado e, a partir disso, habilidade de deliberar sobre os problemas presentes. Para ele, somente com uma educação que capacitasse os cidadãos a fazer boas escolhas, voltadas à bondade, justiça e piedade, a cidade alcançaria padrões políticos de excelência. Para tanto, voltou seu projeto educativo à sabedoria prática (*phrónesis*)[1] levada adiante pela via da retórica. Ainda que existam controvérsias sobre o uso desse termo em Isócrates, tal conceito se emprega em nossa tese no sentido de expressar excelência comunicativa, eloquência e habilidade performática no âmbito da deliberação e do uso público da palavra. Ele não confiava à dialética a capacidade de promover saberes úteis para a vida cívica, nem via como possível o seu uso na arte de bem deliberar politicamente. No seu entendimento, muitas das investigações ditas por outros pensadores como filosóficas não atendiam às necessidades de educar indivíduos úteis às demandas da cidade. Assim, a educação por ele ofertada pretendia mobilizar seus discípulos na direção de uma *práxis* social, atingida mediante o esforço de assimilar e reproduzir as escolhas apresentadas pela via do *logos* político, formulado por ele com base em elementos da oratória judiciária fundada por Tísias e Córax. Inclinado em conhecer e se ocupar da arte que permeava o cultivo do *logos* – aquela que constitui o gênero *epidítico,* os *epainos* e a literatura homérica – Isócrates reconheceu nesse universo das letras o poder educativo que faria desabrochar, no estudante, a *areté estocástica*. Essa virtude buscada mediante contato com sua educação pretendia instruir os cidadãos, tornando-os habilidosos diante das escolhas que

[1] Aristóteles esteve entre os pensadores gregos a dedicar especial atenção à *phrónesis*, ou seja, à sabedoria prática. Contudo, em Isócrates, encontramos a preocupação de formar cidadãos para a vida política, cuja característica engloba as atitudes concretas dos indivíduos nas mais diferentes esferas do convívio social.

os ambientes políticos, econômicos, militares e sociais exigiam. Assim, a arte deliberativa associada ao desenvolvimento da eloquência tornou-se, com Isócrates, um recurso retórico de elevada importância para a formação de líderes políticos de excelência.

Educado por sofistas que conheciam o poder e a utilidade da retórica em diversas esferas da vida pública, Isócrates promoveu reformas significativas no interior dessa arte, fazendo dela um importante recurso pedagógico. Partindo dessa percepção, defendemos a tese de que ele usou de expedientes retóricos como meio para formar bons cidadãos, dotados de capacidades deliberativas que lhes permitiam promover escolhas úteis e benéficas para a vida cívica. Ao promover uma educação qualificada mediante tais recursos, ele também encontrou a base do que veio a chamar de *philosophia*. Requisitou para si a alcunha de filósofo, sustentando que formava cidadãos dotados de virtudes como bondade, piedade e justiça, ao mesmo tempo em que os fazia hábeis em disseminar essas virtudes mediante a capacidade de bem deliberar e bem comunicar. Buscamos demonstrar que ao preparar bons oradores, capacitados para a deliberação e comunicação, Isócrates também estava formando cidadãos éticos e políticos de excelência. Defendemos ainda a tese de que sua *paideia* serve a nós à medida em que nos instrui a usar as letras e o cultivo da palavra como recurso para a formação humana e que há um vasto espaço educativo que se constitui a partir do uso público da palavra. A expertise de sua pedagogia reside no emprego dos modelos referenciais do passado, reconfigurados para as demandas reais do presente, permitindo-nos saber como decidir com maior precisão em questões que envolvem comportamentos políticos, éticos e cívicos.

Tendo em vista os fundamentos do nosso pleito, de pronto deparamo-nos com o problema de lidar com um pensador e sua arte educativa que, pelos olhares de muitos filósofos, foi tomada como dotada de grande potencial degenerativo, sobretudo pelos vícios que é capaz de produzir nos espíritos humanos. A retórica há muito carrega consigo a alcunha de, por si só, não poder promover ilustração, sabedoria e formação ética do caráter para a vida cívica e política. Como, então, Isócrates foi capaz de promover educação edificadora do caráter humano, formando políticos ilustres, cuja instrução deu a eles o saber e as virtudes práticas necessárias para restabelecer as qualidades ética e cívicas da Grécia usando, para tanto, de retórica? Sem demora essa pergunta, cara à nossa pesquisa, cercou-se de várias outras. Iniciamos nos questionando sobre o próprio Isócrates: quem foi, afinal, esse desconhecido, considerado pelos antigos Quintiliano e Cícero, pelo moderno John Milton e por diversos contemporâneos como Depew, Poulakos e Too o maior educador da Grécia Antiga, dedicando mais de meio século de

sua vida à educação? Quem foram seus mestres e o que Isócrates aprendeu com cada um deles, de modo a desenvolver aptidões para que viesse a dedicar todo o tempo posterior de sua vida à formação cívica e política não só de gregos, mas de discípulos que percorriam grandes distâncias para estudar com ele? Quem foram seus alunos; que tipo de instrução Isócrates lhes ofertou e como era organizada a educação na sua escola? Em que medida a sofística – em especial Isócrates, cotado como pertencente a ela – dispõe para nós de elementos importantes de serem considerados para a formação humana? Qual o elemento que, operacionalizado pela *paideia* de Isócrates, incentivava seus discípulos à prática das virtudes cívicas e políticas por ele requeridas? Como ele utilizou dos modelos do passado – nos termos de um *éthos* proveniente do consuetudinário – para encampar tanto o conteúdo quanto a forma do seu ensino, dando vigor à formação qualificada de seus alunos? Que recursos empregou para instruir seus discípulos na arte deliberativa, amplamente empregada no contexto da vida política e dos governos no contexto geral da Grécia? Por fim, pretendemos vislumbrar o alcance da educação de Isócrates – tanto no passado quanto na contemporaneidade – tendo por base a reflexão: o que esse clássico ainda tem a nos dizer?

Cada uma dessas perguntas encontra-se, de algum modo, vinculada com a arte retórica que percorreu de algum modo tanto o período da formação quanto o do ensino de Isócrates, de modo que, por mais que ele convenientemente chamasse *philosophia*, nos dedicaremos e ver seu projeto pelo viés dos recursos persuasivos, do "culto ao *logos"*, que constituíram amplamente sua *paideia*.

Cada uma dessas perguntas nos levou à construção de capítulos específicos, sempre em vista de problematizar, respectivamente, ainda mais a questão e oferecer algumas alternativas de ilustração do problema. Não se trata objetivamente de dar respostas, já que a cada avanço, no sentido de dirimir as questões norteadoras, outras se mostram, e os dilemas alastram-se no decurso do texto de modo incontido. Ainda assim, manteremos a proposta de apresentar uma narrativa argumentativa que permita evidenciar o projeto educativo de Isócrates e suas qualidades tanto para o passado quanto para o presente, de modo que possamos vê-lo como um pensador fundamental na esfera da educação.

***

Para responder ao objetivo proposto e às questões que emergem da hipótese, o empenho no sentido de conhecer Isócrates e sua *paideia* nos levou à construção de seis capítulos, todos dedicados a discorrer – ainda que com a incompletude que é característica

de uma pesquisa – sobre o itinerário percorrido pelo antigo educador. Ao final, esperamos ter podido vislumbrar traços importantes da *paideia* isocrática, tanto para o passado quanto para o presente.

No primeiro capítulo, dedicamo-nos a apresentar Isócrates, fazendo-o mais bem conhecido na dimensão da sua vida privada e das relações que estabeleceu com outros importantes pensadores do seu tempo. Sua origem modesta e os desafios vividos por Atenas – sua cidade natal – não impediram que ele frequentasse o ensino de renomados pensadores do período. Por volta dos trinta anos de idade, iniciou sua carreira de logógrafo, motivado pelo extenso saber adquirido na área, mas também pelas necessidades financeiras enfrentadas por ele e pela sua família. Destacamos principalmente o aprendizado que teve sobre retórica judiciária, cuja origem remonta aos siracusanos Tísias e Córax. Essa fase da sua formação foi fundamental para que pudesse desenvolver um ensino baseado no uso da retórica para fins demonstrativos, e cuja persuasão dizia especificamente da apresentação de argumentos críveis e bem localizados. Nesse primeiro momento, não deixamos de destacar o fato de que foi contemporâneo dos três grandes mestres da filosofia clássica: Sócrates, Platão e Aristóteles, tendo com eles muitos pontos comuns e algumas divergências em relação às suas respectivas *paideias*. Tal localização se faz fundamental para tornar mais clara a posição que Isócrates ocupou no cenário educativo do mundo grego, já que remonta sua formação e o campo de atuação no qual deu início à sua carreira de mestre.

No segundo capítulo retomamos cada um dos mestres com os quais Isócrates estudou. Conhecer as influências recebidas de cada um e a síntese que Isócrates promoveu de todos eles é instrutivo para conhecer melhor o programa educativo que ele levou adiante na sua escola. Não é possível identificar com clareza, na *paideia* de Isócrates, o seguimento fiel de um de seus mestres. É possível observar, no entanto, recortes muito bem detalhados do pensamento de cada um daqueles que o influenciaram em sua formação. Desse modo, ele se apropriou de aspectos específicos do pensamento de seus mestres e, nos termos de uma síntese, posicionou minuciosamente cada parcela da sabedoria escolhida de cada mestre no seu projeto educativo. Neste momento vemos também as críticas e divergências que Isócrates encampou em relação ao pensamento daqueles que promoveram sua instrução. Ele demonstrou uma postura sincera em relação ao que concordava e discordava do pensamento de seus precursores e contemporâneos, justificando suas alegações e apresentando alternativas de ação. Nos dedicamos também a uma problematização acerca do conceito de retórica, dito como recurso empregado por

Isócrates em sua educação. O objetivo é elucidar as armas que Isócrates utilizou na disputa com Platão pela definição da filosofia, armas essas que se muniam de habilidade performática, excelência argumentativa e apelo à persuasão.

O terceiro capítulo discorre sobre a fundação, o desenvolvimento e a atuação da Escola de Isócrates. Trata-se de um apanhado histórico que remonta à fundação da escola na ilha de Chios e sua posterior mudança para Atenas. Nesse momento, abordamos sua crítica ao movimento sofista e aos filósofos que ele considerava não dotados das aptidões necessárias para promover um ensino capaz de qualificar a vida cívica e política de Atenas e dos gregos. No *Contra os sofistas* – um de seus primeiros trabalhos já como professor –, ele problematiza a educação ofertada em Atenas e aponta para a necessidade de restaurar e qualificar essa importante tarefa civilizadora. Já em Atenas, veremos um expressivo crescimento dos seus discípulos, tanto patrícios quanto estrangeiros que se dirigiam até sua escola para receber instrução. Apesar dos desafios de recuperar as classes de estudantes que frequentaram seu ensino, elencamos algumas dezenas de alunos que se destacaram em diversas áreas do saber: história, política, literatura, poesia e filosofia. Ao mesmo tempo, dedicamo-nos a encontrar os saberes que eram ofertados por ele, com destaque para o ensino das letras, composição, história, gramática e literatura.

O quarto capítulo dedica-se ao problema da sabedoria prática (*phrónesis*), uma vez que a grande dificuldade percebida pelo próprio Isócrates não estava no âmbito do saber teórico, mas na utilidade prática e na capacidade que o saber precisa ter de mover os cidadãos para a boa ação. Compete, assim, o desenvolvimento de um "saber fazer", um conhecimento que permita ao indivíduo instrumentalizar-se da sabedoria que o levará a escolher adequadamente para que a sua ação – decorrente da decisão – seja a melhor possível. Está implicado nessa deliberação, para Isócrates, o benefício público, ou seja, o bem comum. Agir bem, para ele, não é agir em proveito próprio, mas em nome das causas que produzam benefícios importantes para a comunidade humana que, ao seu ver, era representada pelo mundo grego. Há um componente ético de primeira ordem na educação que Isócrates pretendeu levar adiante em sua escola: a edificação da vida cívica mediante o preparo de bons políticos. Nesse sentido, uma instrução que unisse a capacidade de bem deliberar com a habilidade de empregar essa deliberação nos espaços públicos por meio da palavra é que faria aparecer a marca do bom político/bom cidadão.

A principal anomalia que Isócrates enfrentou em seu tempo foi marcada por um *tópos* comum a outros pensadores: a degeneração do ensino em sua finalidade pública e

a substituição deste por uma instrução que favorecia o adiantamento das injustiças.[2] Combater o mau ensino representava levar aos cidadãos a compreensão de que as vantagens pessoais, obtidas mediante emprego de ações injustas, prejudicavam toda a sociedade grega. Era preciso restabelecer, por meio da educação, a primazia da justiça, da moderação e das ações boas e úteis à cidade. Sua *paideia*, durante todo o tempo, não descuidou dessa finalidade.

No quinto capítulo, demonstramos o empenho de Isócrates em restaurar os aspectos que, para ele, achavam-se degenerados no contexto vida política de Atenas, de modo que buscou tal reparo mediante a educação da ação. Para tanto, ele recupera modelos políticos passados, na forma de um *éthos* tradicional, cujos atributos poderiam mostrar para os gregos os caminhos adequados para a reconstrução da civilidade. Ele recobra os modelos tradicionais da democracia de Sólon e dos benefícios que líderes antigos promoveram às suas comunidades. Não se trata de mera conjectura, mas da tentativa de apresentar fórmulas consolidadas pelo passado que pudessem incentivar os gregos de seu tempo a reconstruir seu ambiente político. Nos exemplos do passado estaria a *pistis,* o saber digno de credibilidade, isso porque a realidade vivida servia como testemunha do quão exequível e útil determinadas ações podem ser. Ao mesmo tempo, Isócrates percebeu que competia aos oradores atuar no sentido de promover um resgate dessas ações, difundindo-as mediante discursos públicos que orientassem os cidadãos. O papel retórico que Isócrates encontrou aqui é substancial, uma vez que requer do orador a sabedoria deliberativa apurada e a capacidade de encontrar razões adequadas e argumentos certos para instruir o público. Essa metodologia, antes de tomar espaço nas esferas de deliberação política, encontrou amparo nos bancos da Escola de Isócrates.

Por fim, no sexto capítulo, observamos a busca de Isócrates pela virtude deliberativa e como ele empregou essa capacidade na defesa de Sócrates, da filosofia e da civilidade entre os gregos. Trata-se de um escrito mais ilustrativo, vinculando aspectos da retórica deliberativa que Isócrates empregou no âmbito judiciário, quando logógrafo, transportando posteriormente para a esfera da instrução para a vida pública. Observaremos que sua instrução tinha por meta desenvolver a virtude deliberativa que tome a termo as implicações de cada situação em cada tempo, o que nos leva

[2] A tese de que a educação se encontra degenerada em seus aspectos ético e político aparece com frequência na história do pensamento ocidental. Na Grécia Antiga, vemos Pitágoras, Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles e outros "reclamando" de que havia injustiças em suas sociedades e que essas eram fruto de uma formação educativa ruim. Esse tema não escapou ao largo do pensamento de Isócrates.

inevitavelmente a compreender o conceito grego de *kairós* como o tempo certo, oportunidade ou medida adequada. É nesse universo que a deliberação útil e adequada deve acontecer. Na medida em que é capaz de decidir pelo melhor curso de ação, o orador demonstra domínio da virtude que chamaremos de *estocástica.* Isócrates usou dessa habilidade e expertise no Busiris para promover uma defesa da filosofia diante de uma Atenas que, há não muito, assassinava seu mais ilustre mestre: Sócrates. Enfrentar a perversão da cidade impiedosa, fazendo com que ela promovesse uma autocrítica sem que também ele fosse vitimado pelas mesmas razões que mataram Sócrates requeria muita astúcia. Ao fazê-lo, Isócrates demonstrou possuir um dos mais refinados saberes no campo deliberativo, dando demonstrações que a habilidade retórica pode ser de grande utilidade na defesa da filosofia, da educação e dos valores fundamentais para a vida humana em sociedade.

***

Promover esse percurso, no entanto, requer que adotemos uma perspectiva – uma *postura intelectual* – que nos auxilie na leitura e na transposição para a atualidade do pensamento de um clássico da envergadura de Isócrates. Assim, a hermenêutica será nossa guia, mostrando os caminhos que levarão à adequada interpretação do nosso objeto de estudo, bem como dos escritos dos autores correlatos, no sentido de que também nós possamos oferecer um texto autêntico e condizente com as fontes das quais agora bebemos da informação. Para nos posicionarmos no caminho da hermenêutica do texto filosófico, nos amparamos em autores como Gadamer, Flickinger e Dalbosco, os quais nos oferecem aportes significativos acerca dessa ciência da interpretação dos textos clássicos ou filosóficos.

Com Gadamer, observamos a hermenêutica como uma postura intelectual, uma disposição que se concentra na compreensão da linguagem em determinado contexto ou situação histórica. Nesse caso, a compreensão não é um processo objetivo, mas um diálogo entre aquele que interpreta e o próprio texto. O autor argumenta que a compreensão é um processo cíclico, de modo que aquele que se põe a interpretar passa por um movimento de modificação de si à medida em que interage com a obra interpretada. Essa modificação ocorre principalmente porque o leitor passa a percorrer o caminho que leva ao diálogo com a obra, e com o tempo no qual ela foi produzida, por meio da linguagem. O autor sugere que esse expediente não pertence apenas a uma ciência específica, mas à totalidade da experiência humana no mundo. Por se tratar de um

fenômeno caracteristicamente humano, a compreensão hermenêutica perpassa desde as esferas afetivas até a validade encontrada no campo da ciência.

Nesse sentido, Gadamer sugere que a experiência da verdade ultrapassa o controle metodológico da ciência, residindo muito mais nas disposições particulares que o leitor desenvolve por ter se relacionado com o texto ou com a obra. A validação e a legitimação do saber que emerge dessa relação entre leitor e obra se dão especificamente "pelo aprofundamento no fenômeno da compreensão" (GADAMER, 1999, p. 32). A verdade, para Gadamer, é um processo de desocultamento que ocorre mediante a conversação do intérprete com a obra, não para mostrar a obra tal qual ela é, mas para dizer da experiência de significado que a leitura promoveu na relação com a referida obra. Pensando nesses termos, o nosso trabalho não pretende, em qualquer das suas partes, dar conta de um Isócrates tal qual a realidade de seu tempo o conheceu, tampouco apresentará de modo fidedigno e radical a substância do seu pensamento; será constituído, no entanto, da nossa experiência singular e subjetiva com seus textos. Trata-se muito mais de um *retrato* – ora nítido, ora ofuscado – das inúmeras conversas interiores que as leituras de suas obras nos suscitaram.

Colabora conosco na leitura de Isócrates uma vasta gama de autores, tanto de seu tempo quanto anteriores e posteriores, dado que as raízes de seu programa educativo remontam aos seus mestres. Aqueles que conheceram Isócrates por conviver e dialogar com ele nos permitem compreender com maior agudeza o pensamento desse clássico. Assim, pensadores como Górgias, Protágoras, Pródico, Alcidamas, Ésquilo, Platão, Ateneo, Aristóteles, Xenofonte, Demóstenes e Iseo, entre outros, são indispensáveis nessa jornada de descortinamento do clássico. O cenário de sua atuação torna-se mais claro quando iluminado pelos escritos cuja dedicação maior consistia em registrar a vida de seu tempo, tanto quanto ela se passou como seus ideais de cidadão e de sociedade. Favorecem-nos, assim, escritores como Tucídides, Heródoto, Homéro e Hesíodo, entre outros. Nos amparamos ainda em autores de períodos brevemente posteriores, cujos registros ampliam nosso conhecimento sobre o objeto central desta investigação. Nessa seara, encontramos, entre os principais, Hermipo de Smirna, Suda, Dionísio de Halicarnasso, Diógenes Laércio, Cícero, Quintiliano, Filostrato, Pseudo-Plutarco, Plutarco e Zózimo. Nos períodos moderno e contemporâneo, observamos o esforço de diversos pesquisadores no sentido de recuperar a figura de Isócrates e seu legado na educação e no pensamento ocidental. Já no século XVIII, Paulus Sanneg escreveu *De Schola Isocratea*, promovendo uma belíssima reconstituição da instituição escolar que

Isócrates fundou na qual atuou por aproximadamente meio século. Os escritos de Sanneg merecem destaque pela importante contribuição que deixou no sentido de promover uma classificação dos discípulos que frequentaram a Escola de Isócrates, demarcando diferentes áreas de formação oferecidas pelo mestre grego. Nessa obra, Sanneg não elenca todos os discípulos de Isócrates, obviamente pela dificuldade em acessar informações sobre todos eles, no entanto, postula o papel desempenhado por essa instituição na educação grega e reconhece a atuação de Isócrates como destacado educador político.

Na primeira metade do século XX, encontramos traduções e estudos com o mesmo intento já mencionado e nos deparamos com autores como Van Hook, Hinks, Jaeger e Rostagni. Mas, somente na segunda metade do século XX é que se vê uma explosão de trabalhos sobre Isócrates. Inicialmente, destacamos a tese doutoral de Allan David Bloom, que, entre os norte-americanos, parece ter aberto as portas para diversos outros estudos. É nesse contexto que vemos pesquisas de elevado valor acadêmico, com destaque para Bollansée, Davison, Johnson, Eucken, Gillis, Haskins, Poulakos, Depew, Power, Sipiora e Too, entre outros. Essa literatura foi sem dúvida importantíssima no sentido de posicionar mais adequadamente nossa compreensão de Isócrates. Por fim, contamos com a considerável contribuição de diversos autores contemporâneos. Destacam-se os estudos de Spinelli, Pagoto-Euzébio, Hermida, Kerferd, Guthrie, Casertano, Romilly e Marrou, entre outros. Esse denso corpo de pesquisadores e escritores tornou-se substancial na compreensão do contexto de atuação de Isócrates, bem como na leitura, interpretação e conversação com suas obras e com o passado no qual elas foram concebidas.

Visto isso, a hermenêutica do texto clássico não se dá apenas em um único e estreito caminho entre o clássico e seu leitor, senão por um vasto conjunto de interlocuções que mediaram e conduziram a conversação. Desse modo, é importante observar a análise que Maraschin promove acerca da hermenêutica da obra clássica a partir de uma leitura de Flickinger. A autora sugere que "cada obra clássica passou por uma história de recepção e essa história transfere questões substanciais levantadas pelo texto para o tempo presente" (MARASCHIN, 2017, p. 18). Nossa recepção de Isócrates contou com uma procissão de leitores e intérpretes seus que o acompanharam até nós. É instrutivo o argumento de Maraschin, que diz:

> A interpretação é um processo de extração de sentidos que se configura como processo aberto, que não pode chegar ao fim, ou seja, pressupõe abertura de possíveis sentidos que nunca se esgotam, do que que resulta que cada

> interpretação baseia-se em um conhecimento provisório de todo o texto (MARASCHIN, 2017, p. 18).

A hermenêutica, nesse sentido, tem como principal objetivo extrair do texto clássico certos sentidos que podem auxiliar-nos na compreensão do presente, que por sua vez não se acha desvinculado do passado e de todos aqueles que participaram do processo de recriação desses sentidos. É justamente nesse aspecto que Flickinger adverte sobre a importância que o leitor tem na *conversa* com o texto clássico, isso porque são as perguntas que o leitor faz ao texto que extraem dele as respostas, em um movimento sempre dialógico com o próprio texto. Portanto, no diálogo hermenêutico,

> [...] o tema geral em que estamos inseridos — tanto o intérprete como o texto — é a tradição, a herança. Um dos nossos parceiros no diálogo é o texto, na rigidez da sua forma escrita. Assim há uma necessidade de encontrar um caminho para o «dar e tirar» do diálogo: é esta a tarefa da hermenêutica. A formulação rígida tem que de certo modo colocar-se no movimento da conversação, um movimento em que o texto interroga o intérprete e este o interroga. A tarefa da hermenêutica é «tirar o texto da alienação em que se encontra (enquanto forma rígida, escrita), recolocando-o no presente vivo do diálogo, cuja primeira realização é a pergunta e a resposta». (PALMER, 1969, p. 202).

Pela leitura, a obra incita e provoca o leitor a perguntar, de modo que o texto entregará apenas e tão somente o requerido mediante o empenho do leitor em dar respostas às suas questões, que vão aparecendo. Palmer (1969) adverte que se fizermos uma pergunta errada não podemos esperar uma resposta nem verdadeira, nem falsa, mas apenas errada, pois a resposta não se encontra na direção da pergunta. Contudo, é "próprio do texto [dirá Flickinger] que nos leva a colocar-lhe perguntas adequadas; que conseguem abri-lo à nossa compreensão. Por isso mesmo, a pergunta adequada é mais importante e difícil do que a resposta certa." (FLICKINGER, 2010, p. 36). Essas perguntas não surgem aleatoriamente, mas se vinculam àquilo que Gadamer chamou de "certas expectativas" que o leitor busca satisfazer na relação com o texto clássico. Para ele, "a compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido." (GADAMER, 1999, p. 402).

Dalbosco nos auxilia grandemente na postura intelectual que deve ser adotada para ler hermeneuticamente um clássico – como agora pretendemos. Ele orienta-nos no sentido de compreender que "O aspecto nuclear de tal postura consiste na atitude de se colocar primeiramente no lugar do autor para, a partir do interior da tessitura de sua

argumentação, interpretá-lo criticamente." (DALBOSCO, 2016, p. 41) Ele recomenda, além disso, que a metodologia, ou a postura hermenêutica, exige a incorporação, em seu interior, da dimensão analítica, "na medida em que prima pela análise do modo como o autor emprega seus conceitos, considerando sua procedência e os ignificado que lhes atribui." (DALBOSCO, 2016, p. 41) Esse movimento carece da necessária expertise para lidar com os conflitos e as contradições subjacentes à construção do texto, o que requer do leitor em relação à obra lida uma abertura sempre generosa para o diálogo e a conversação. Desse movimento ocorre aquilo que Lawn chama "fusão de horizontes" (LAWN, 2007, p. 89-90). O autor recorre a Gadamer para promover a observação de que os horizontes (do passado e do presente) não são fixos, mas se movem de acordo com o diálogo entre o passado e o presente. Não se trata de reduzir o passado ao presente, nem de submeter o presente ao passado, mas de pô-los para conversar de modo que, pelo encontro de ambos, ocorra a ampliação de sentidos e de entendimento tanto do passado quanto do presente. Lawn sustenta que "o entendimento não é o caso de um sujeito ativo projetar um significado num objeto inerte e morto; pelo contrário, ambos, o presente e o passado, têm horizontes que podem ser juntados produtivamente" (LAWN, 2007, p. 91). Essa postura intelectual diante do texto clássico visa atender a nosso empenho de alcançar o horizonte de Isócrates e da sua educação ao mesmo tempo em que dispomos de atenção para que ele se expresse em nosso horizonte.

***

Vistas as questões que nos trouxeram até aqui, passamos a explanar brevemente as motivações que sustentam nosso intento de estudar Isócrates, seu projeto educativo e seu legado formativo no seu tempo e para a posteridade. Talvez uma das últimas perguntas que nos resta fazer – e ao nosso ver a mais importante delas – seja: por que estudar Isócrates? Trata-se do tipo de questão que se torna muito difícil de ser respondida sem conhecer minimamente de quem estamos falando, de modo que a resposta só pode ser dada na conversa com o próprio Isócrates. Assim, compreendemos que o próprio texto que se segue responderá com muita propriedade essa pergunta que agora fazemos, mas para que o vácuo não assombre a grandiosidade do que ora perguntamos, é prudente dizer que a principal motivação de estudar Isócrates está no fato de que, em geral, não o conhecemos. O principal sentimento a nos mover até ele é a curiosidade, a esperança de encontrar alguém que nos ajude a problematizar e a compreender ainda mais o território da formação humana. A ansiedade por encontrar o desconhecido, a esperança de boas

surpresas, o diálogo com uma mente ilustrada e a amizade gerada pela sua memória estão na vanguarda do nosso empenho.

Segue-se a essa primeira justificação a honesta vontade de expandir a compreensão do contexto social, político, educativo e cívico, bem como os elementos que mobilizaram Isócrates rumo à sua consolidação como educador cívico, voltado à formação de pessoas dispostas e preparadas a contribuir com a transformação social do seu tempo. Transportada para o presente, essa intenção observada em Isócrates tem o poder de legitimar fazeres pedagógicos caros ao momento histórico e social no qual vivemos. Há uma carga instrutiva extremamente útil no pensamento desse antigo mestre que não apenas pode, mas deve ser levada a sério no enfrentamento dos desafios que a educação e a sociedade enfrentam nos nossos dias. Ademais, pretendemos conhecer as razões e as motivações que levaram Isócrates a tomar a retórica como elemento formativo da sua *paideia*, uma vez que eram tempos nos quais a filosofia se destacava por seu apelo científico e dialético. Ele decidiu reformar a retórica e, por meio dela, reedificar parâmetros de cidadania, justiça e democracia na sociedade grega. Conhecer, portanto, uma faceta da retórica capaz de fazer frente àquela que tem degenerado a sociedade de seu tempo, como se dá com o nosso, nos fornece um importante instrumento para enfrentar as narrativas que põem à prova traços importantes dentro e fora dos espaços educativos na atualidade.

Por fim, nossos esforços se justificam também porque julgamos que conhecer o empenho de Isócrates em transformar a retórica em grandiosa estratégia educadora, fazendo dela a "filosofia" com a qual, por meio do exemplo, era possível envidar os homens a assumir uma nova postura ética diante das demandas cívicas da sociedade grega, nos transporta para uma outra visão da retórica. Novas janelas se abrem não apenas para seu entendimento, mas também para a oportunidade de utilizá-la como recurso instrutivo de grande valia. Foi por meio dela que Isócrates levou adiante um conjunto de ideais cívicos, mobilizando uma educação que suprisse as demandas sociais, dirigindo um ímpeto dos cidadãos na busca de projetos importantes para a dimensão pública.

2 - ISÓCRATES DE ATENAS

2.1 Localizando Isócrates de Atenas

Isócrates de Atenas pode, com muita justiça, ser localizado entre os mais ilustres pensadores de todos os tempos. Pouco conhecido pela tradição, e muitas vezes mal interpretado por ela, esse eminente educador grego tem ficado em segundo plano no que se refere às discussões na área da filosofia. Seu lugar de maior destaque encontra-se no campo da educação. Geralmente eclipsado por outros pensadores de seu tempo, o pensamento de Isócrates comumente não atinge as massas de estudantes e, mesmo nos ambientes especializados, seu papel tem sido o de coadjuvante. Apesar de ter se tornado objeto de estudos importantes em instituições superiores mundo afora, no Brasil, sua obra ainda é pouco conhecida, ficando restrita a algumas poucas teses, artigos, citações fragmentadas de suas obras, e capítulos de livros, boa parte deles traduzidos de outros idiomas. Além disso, Isócrates tem "sobrevivido" sob a alcunha de inferioridade em relação a autores de seu tempo, principalmente Platão e Aristóteles, os quais a tradição posterior tomou como as principais mentes do pensamento antigo, sobretudo no campo da filosofia. Mesmo quando se trata de qualificação humana e de virtude cívica, promovidas pela via da educação, Aristóteles e Platão ganharam melhor visibilidade do que Isócrates, deixando nosso mestre à parte nessas discussões.

Nos embates gregos do quarto século, Pagotto-Euzebio (2017) sustenta que Isócrates e Platão contribuíram decisivamente para a edificação de uma estrutura conceitual em relação ao que deveria ser considerada a filosofia. Platão saiu vitorioso; para ele, aquilo que Isócrates chama de *philosophia* não é outra coisa senão *doxa.* Ao desacreditar seu "*adversário"* no seu intento de *filosofar,* ficou para Isócrates um posto secundário na tradição. Abateu-se sobre ele e seu pensamento uma comprometedora suspeita, dado que, ao lê-lo, paira sobre suas obras a sombra da sofística e do saber retórico, geralmente mal interpretados, considerados inferiores, corruptos e causadores de falsidade. Depew e Poulakos sugerem que quando recorremos aos gregos antigos como aqueles que tinham um profundo compromisso de educar seus cidadãos tendo em vista virtudes de caráter e devoção à vida pública, "é Aristóteles quem parece ter ficado com a parte do leão como atenção recebida" (POULAKOS; DEPEW, 2004, p. 1). Soa-nos no mínimo estranho que Aristóteles em sua *Retórica* tenha rotulado Isócrates como sofista, fazendo-o parecer um qualquer entre tantos outros, e essa narrativa jamais tenha sido revista e reinterpretada à luz do próprio Isócrates. Como sugere Marrou, "o fato de

Isócrates ter sido contemporâneo de ambos os filósofos o deixou numa condição um tanto desfavorável para valorar seu pensamento, pois, a produção intelectual da Academia e do Liceu fez ofuscar seu pensamento e sua obra" (MARROU, 1975, p. 130).

Se Platão esteve em melhores condições de definir aquilo que deve ser considerada a filosofia, e Aristóteles conseguiu estruturar um programa educativo qualificado para a esfera da vida cívica e política, sobretudo pelas suas *éticas* (*a Nicômaco* e *a Eudemo*) e pela *Política,* Isócrates não foi menos produtivo no que se refere a uma educação com objetivos políticos práticos. À medida que avançamos nossas leituras sobre o pensamento e os intentos de Isócrates, ampliam-se as chances de observá-lo não como rival de Platão e Aristóteles, mas como alguém que se soma ao empenho destes no sentido de promover uma educação qualificadora. A rivalidade entre esses pensadores reside muito mais na esfera dos métodos do que propriamente na finalidade ou no destino de seus programas educativos, os quais carregavam o comum interesse em qualificar a política e a civilidade entre os gregos. Até mesmo entre Aristóteles e Platão encontramos divergências de pensamento, o que não os torna inimigos nem rivais no que se refere à intenção de ilustrar os gregos mediante seus programas de ensino.

Quanto a Isócrates, sua *paideia* esteve voltada para cidadãos que buscavam fazer da política um exercício especializado, mas não se restringiu a esse fim; há uma tentativa em Isócrates de publicizar a arte deliberativa em seu sentido político, atingindo as massas de cidadãos por meio de uma escrita apta a ser lida e pronunciada em espaços comuns. Ao fazê-lo, Isócrates pretendia tornar a política um compromisso coletivo, passando pela qualificação pessoal, se ampliando na *pólis* e para além do perímetro que a constitui. O apelo qualificador presente no seu projeto formativo se soma, portanto, a outros, e nos auxilia no entendimento de que há certas demandas que ele buscou resolver com sua *philosophia*, não porque fosse rival de outros pensadores, mas por partir de uma compreensão singular dos problemas humanos e sociais de seu tempo, dando respostas compatíveis com sua visão dos problemas de seu tempo. Quando observado a rigor, arriscamos afirmar que houve, por parte da tradição posterior, um certo modo, uma escolha paradigmática na leitura de Isócrates; referimo-nos ao fato de que na busca da singularidade de seu pensamento, o vemos (majoritariamente) em situação de disputa (*éris*) com outros pensadores de seu tempo. Se lemos mal a obra de Isócrates, ou a desqualificamos na comparação com pensadores da Academia ou do Liceu, essa responsabilidade não pode ser atribuída livremente aos acadêmicos nem aos aristotélicos, mas à nossa própria falta de empenho no estudo de Isócrates. Nossa intenção é provocar

o leitor a ver em Isócrates um pensador de primeira grandeza, alguém que carregava consigo valores importantes à instituição da própria filosofia, ainda que sem o *status* dado a outras que usualmente declaramos maior autenticidade.

Fazemos essa observação – antes mesmo de apresentar Isócrates – para deixar claro que nosso objetivo não será o de explorar argumentos que eventualmente afastam Isócrates de outros autores. Justificamos essa escolha em virtude do problema da "anulação recíproca", algo que poderíamos gerar no contexto dos grandes debates sobre a educação na Antiguidade. As ambiguidades que cercaram as discussões sobre a educação na Grécia Antiga, e que envolveram o próprio Isócrates, são tão complexas que mesmo os pensadores antigos se viram em dificuldade para apresentar respostas definitivas. Assim, pretendemos dar ênfase para o empenho comum e para as razões que os aproximaram enquanto educadores, pensadores e filósofos, já que nessa senda encontramos razões importantes para justificar muitas das escolhas que foram levadas adiante na esfera da educação desde a Antiguidade.

Há, portanto, uma importante tarefa em nosso tempo, a qual parece não ter sido empreendida adequadamente desde muito, qual seja a de fazer o pensamento de Isócrates lançar luz, sobretudo no campo da educação, não como contraponto ao platonismo ao aristotelismo ou ainda a outras *pedagogias*, mas buscar vê-lo como alguém que esteve ao lado destes no esforço sempre digno de esclarecer e ilustrar o humano por meio de seu processo formativo. Dadas essas razões, pretendemos colaborar com um trabalho que aborde o pensamento de Isócrates *por dentro*, endossando a tese de que seu projeto educador, apesar das divergências com outros importantes nomes do seu tempo, tanto na filosofia quanto na retórica e nas outras artes, não deve ser visto como inferior, superior ou exclusivamente divergente, mas desafiamo-nos a vê-lo como uma alternativa que encontrou espaço no cenário daqueles que intentaram a busca por civilidade, ilustração e conhecimento humano.

A pergunta que norteará nossa investigação é: em que medida, usando dos artifícios e saberes da *retórica* na forma de um "apelo ao *logos"*, e fazendo dela uma parte importante da sua *philosophia*, Isócrates conseguiu empreender um projeto educador capaz de mobilizar os homens para o bom exercício da vida no que se refere ao caráter ético e no seu âmbito político? Tal questão acha-se desdobrada em outras, tais como: é possível promover alguma ciência com perfil qualificador, e levá-la adiante na forma de um programa de ensino público, tendo como base as estratégias da persuasão retórica? No contexto da sociedade ateniense na qual o exercício de uma retórica perversa foi causa

de degeneração política, há modos de reformar seus usos e finalidades com o objetivo de edificação de uma vida social justa, pacífica, democrática e feliz? Podemos dizer sem delongas que Isócrates é o grande reformador da *sofística*, alguém que cultivou o exercício da palavra e aplicou profunda fé no *logos*, vendo nele um instrumento extraordinário para a boa educação humana.

Nosso percurso seguirá no *rastro* da *paideia* de Isócrates, um recurso extraordinário deixado por ele e cujo objetivo pretendia a boa educação, tendo sempre em vista a constante premissa de qualificar as virtudes humanas para a prática da vida cívica e o exercício político. Para tanto, buscou transformar a arte retórica (nos termos de um cultivo da palavra em seu uso público) em uma ciência política que pudesse ser aprendida e ensinada. O preparo de bons homens para o governo da cidade, e dos cidadãos para contribuírem com adequação à cidade boa, bela e justa levou-o a criar um programa educativo capaz de unir a filosofia e a retórica em um saber qualificado, destinado à dimensão prática da vida em seu ambiente cívico. Ao compor discursos lindamente elaborados e ao utilizá-los com seus discípulos, Isócrates recriou usos e costumes ancestrais, considerados por ele renegados em sua época. Dedicou-se a regenerar os valores do consuetudinário por meio de recursos eloquentes capazes de estimular os ouvintes para o exercício da vida política em conformidade com o *éthos* ancestral. Conhecer o empreendimento educador de Isócrates e os recursos que empregou para torná-lo protagonista de uma formação de excelência é o tema que move nossa pesquisa.

2.2 Isócrates de Atenas

Isócrates está entre uma das figuras mais ilustres e conhecidas da Grécia no quarto século.[3] Seu nome foi conhecido por gregos, macedônios, persas e egípcios. As informações que agora temos a seu respeito, no entanto, se encontram fragmentadas em diversos escritos deixados por autores de seu tempo e posteriores, muitas vezes conflitantes e ambíguos entre si. Entre aqueles que se dedicaram a biografar Isócrates, encontramos maior densidade em Dionísio de Halicarnaso, Filostrato, Plutarco, Hermipo de Smirna e Zósimo[4]. Também achamos pequenas menções em outros autores, mas estas

[3] Dada a localização temporal do nosso objeto de estudo, as datas e os séculos referem-se ao período anterior ao nascimento de Cristo, razão pela qual dispensaremos a abreviação a.C. Períodos que contemplem o calendário gregoriano serão indicados no texto.

[4] Sobre Zósimo, não temos informações que nos levem a caracterizar quem efetivamente teria sido. Na *Biblioteca* de Fócion, no *códice 98*, há apenas dois dados bibliográficos sobre ele: era um advogado do

se ligam mais à sua obra do que à sua vida e às atividades que desenvolveu. De outra parte, são seus próprios escritos a fonte primeira, na qual podemos achar informações relevantes sobre o mestre grego que se dedicou a reformar a arte da palavra e fazer dela *philosophia*. Nossa pesquisa, portanto, preza pela não negligência das informações deixadas pelo próprio Isócrates e por comentadores. É da leitura atenta e da *conversa* entre as diversas fontes que acreditamos encontrar a adequação necessária para conhecer a vida e a obra desse clássico.

Sabemos, por meio da obra *Vida de Isócrates,* de Dionísio de Halicarnaso, que Isócrates nasceu em Atenas quando estava sendo realizada a Olimpíada de número oitenta e seis. Nesse momento, o Arcontado achava-se sob o governo de Lisímaco. Seu nascimento teria ocorrido há cinco anos do início da Guerra do Peloponeso, no tempo em que Lísias estava com vinte e dois anos de idade[5]. Essas comparações entre datas, feitas por Dionísio, são importantes para localizar com maior exatidão o nascimento de Isócrates, que coincide com o ano 436.[6]

Em Dionísio de Halicarnasso (2005) consta que Isócrates era filho de Teodoro, artesão e dono de uma indústria de flautas que ficava no povoado (*demos*) de Érquia, do qual Xenofonte também era proveniente. Teodoro era um cidadão de "classe média" e tinha algumas posses, entre elas escravos; maioria deles empregados na construção de flautas. A produção e a comercialização de flautas eram o meio de que Teodoro dispunha para sustentar sua família e educar seus filhos. Plutarco, na sua obra *Vidas dos dez oradores,* faz um relato menos modesto do que aquele apresentado por Dionísio em relação à riqueza de Teodoro. Plutarco sugere que Teodoro pertencia ao pequeno povoado de Erecté, no qual, como sugere Dionísio, tinha por atividade comercializar instrumentos musicais que eram produzidos por seus escravos. No entanto, Plutarco sustenta que "ele

---

fisco e professava a religião pagã. Tudo indica que se trata de um orador que viveu nos séculos V e VI da era cristã, cuja parte de sua vida fora em Constantinopla. Zósimo teria desenvolvido estudos sobre teoria da história, caracterizando-se um profundo conhecedor do passado e, especialmente, da tradição grega. Ver: ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Introducción, traducción y notas: José Candau Moron. Editorial Gredos, Madrid, 1992. Sua obra intitulada *Vida Isocrática* nos é conhecida apenas pelas citações encontradas em outros textos. Não obtivemos acesso ao conteúdo original de seu escrito.

[5] Lísias nasceu em 458. Era filho de Céfalo e irmão de Polemarco e Eutidemo. Pertenciam a uma família siracusana, no entanto, seu nascimento se deu em Atenas, onde seu pai era meteco. Ali fez sua educação com os mais ilustres atenienses, mas quando tinha quinze anos viajou com os irmãos para Turio, incorporando-se à colônia que estava sendo fundada pelos atenienses doze anos antes do início da Guerra do Peloponeso. Sua formação como orador foi recebida, mais tarde, das mãos de Tísias de Siracusa (cf. Ps. Plutarco, *Vidas dos dez oradores* 835D), mestre também de Isócrates.

[6] Dionísio de Halicarnasso. *Sobre Isócrates.* Introducción y traducción Juan Pedro Oliver Segura. Editorial Gredos, Madrid, España, 2005, p. 137, t.n. (Todos os textos vertidos de língua estrangeira serão indicados como "tradução nossa" pelas iniciais t.n.)

enriqueceu tanto neste ofício que pôde pagar os jogos públicos e dar uma boa educação aos seus filhos" (PLUTARQUE, 1844, (836f), t.n.) Plutarco (1844) usa "filhos" (no plural), porque Isócrates tinha outros dois irmãos, Telesipo e Diomnesto, e uma irmã, cujo nome nos é desconhecido.

A formação inicial de Isócrates teria ocorrido na Tessália, no mesmo período em que a Grécia vivia a Guerra do Peloponeso. Quando do seu nascimento, muitas das cidades gregas já se achavam envolvidas em diversas batalhas que, cerca de cinco anos mais tarde, levariam ao início da duradoura Guerra do Peloponeso. Essa guerra foi marcada por uma luta ferrenha pela hegemonia grega, e teve como principais adversárias Atenas e Esparta. A guerra foi marcada por diversas batalhas, as quais foram sustentadas pelas cidades rivais e suas aliadas por quase trinta anos. De acordo com Codoñer (1982), Isócrates viveu sua juventude na época da guerra, no entanto, quase nada sabemos de sua vida durante esse período, que coincide com a idade de prestar serviço militar. Mesmo em autores que se dedicaram a escrever sobre a guerra, como é o caso de Tucídides, não se encontra qualquer menção à participação de Isócrates nela. (PAGOTTO-EUZEBIO, 2014) O que sabemos, entretanto, é que a guerra deixou consequências tanto para Isócrates quanto para sua família, que viram sua riqueza comprometida e seus bens expropriados.

Em 404, ano em que se instaura a Tirania dos Trinta, Isócrates teria retornado a Atenas. Na época, o cenário social e político da cidade era pouco promissor. O ano de seu retorno coincide com a derrota de Atenas para Esparta e seus aliados, período em que a guerra encontrava seu final. A tirania que se instaurou com o fim da guerra promoveu diversos atos cruéis na cidade, entre eles a morte de cidadãos, expropriação de riquezas e destituição de instituições políticas importantes, principalmente aquelas vinculadas ao regime democrático. É nesse contexto que Isócrates inicia suas atividades como logógrafo, escrevendo discursos judiciários. (PAGOTTO-EUZEBIO, 2014).

Com dificuldades financeiras e tendo a riqueza da família comprometida em virtude da Guerra e da Tirania, Isócrates encontrou na atividade de logógrafo uma forma de garantir seu sustento. De algum modo, tornou o aprendizado adquirido com Górgias um modo de subsistência. Seus primeiros textos judiciários foram empregados nos tribunais da cidade por outros que, acusados de cometer crimes, e sem a habilidade adequada de apresentar uma defesa consistente, recorriam aos logógrafos – ou retóricos judiciários – para que esses escrevessem suas defesas. Essa atividade também era requerida por aqueles que, sentindo a necessidade de apresentar denúncia contra outro, e

sem as habilidades para tal, encontravam nesses *profissionais* a arte de compor com elegância e persuasão seus intentos, expondo um conjunto convincente de argumentos tanto para a acusação quanto para a defesa. (PRIETO, 1989).

O período dedicado à produção de discursos judiciários logo encontraria outra aplicação na carreira de Isócrates. Ocorre que a fase de sua dedicação aos tribunais foi marcada por acontecimentos conturbados na vida da *pólis* ateniense. Fatores como a degeneração da vida cívica, a Guerra, a instauração da Tirania e o assassinato de alguns dos seus mestres, em geral motivados por conflitos políticos – como ocorreu com Terâmenes e Sócrates – fez com que Isócrates despertasse para a tese de que nenhuma cidade se edifica senão pela qualificação de seus cidadãos. Viu, desse modo, a necessidade de promover uma educação que preparasse os homens para a vida política. Esse intento já se achava colocado pelas atividades públicas exercidas pelos seus mestres, de tal forma que, tanto quanto para Isócrates, perceberam que os regimes de seu tempo não davam conta de conter a degeneração que se espalhava nos diversos tecidos da vida social. Os governos oligárquicos facilmente se entregavam à barbárie, enquanto a democracia era ocupada por uma leva de cidadãos mais interessados nos seus próprios negócios do que na comunidade. Ocupavam-se dos espaços de poder público para tirar proveito pessoal. Não demorou muito e a arte da manipulação das massas (meio que na época dava sustento ao chamado regime democrático) havia se tornado o caminho instrutivo/educativo desse "modelo" de cidadania. Os interesses da aristocracia tradicional, proprietária da terra, esbarrava nos interesses da nova classe de cidadãos que ascendiam gradualmente ao poder pela constituição democrática. Desse choque e das demandas da nova classe, sedenta por poder e dinheiro, arrastou para a degeneração a vida política e os valores cívicos edificados na democracia ancestral de Atenas. Essa debilitação mobilizou não só Isócrates, mas também Platão (ambos discípulos de Sócrates e, certamente, incitados pelo mestre) a recompor o *éthos* necessário à boa vida cívica da cidade. O caminho, para tanto, passava por um projeto educativo que pudesse restaurar as condutas requeridas à composição da civilidade. É nesse cenário e por essas razões que os pensadores se servem da filosofia, da retórica e da eloquência. Dada a situação, e sem poder contar com um programa de ensino pronto, Platão e Isócrates – entre outros – colocam-se na árdua tarefa de construir um projeto de educação capaz de recompor o quadro ético da cidade.

As referências nos indicam que, em 390, aos quarenta e seis anos, e depois de catorze anos na atividade de logógrafo, Isócrates teria aberto uma escola; um espaço no

qual se dedicaria à instrução cívica e à educação política de discípulos de todos os recantos da Grécia e até de fora dela. Não há indícios, no entanto, de uma ruptura entre a atividade de logógrafo e a de professor, algo que, talvez, ele tenha conciliado por algum tempo após iniciar sua mestria. Sabemos, entretanto, que a atividade de professor foi abraçada por Isócrates até o ano de sua morte, 338, indicando que ele dedicou cinquenta e dois anos à educação. Pouco se sabe de sua escola, bem como da forma que conciliava as atividades de ensino com a vida familiar. Hermipo sugere que, "ao atingir uma idade avançada, acolheu em sua casa a cortesã Lagiska, que lhe deu uma filhinha". Hermipo também recupera algumas linhas do poeta cômico Strattis,[7] que dizia ter conhecido Lagiska pouco tempo antes de ela ter conhecido Isócrates.[8] Também Plutarco, na *Vida dos dez oradores,* diz que "enquanto jovem, Isócrates não se casou, mas na velhice viveu com uma cortesã chamada Lagiska; ela lhe deu uma filhinha que morreu aos doze anos, antes mesmo de ela se casar"[9]

Ateneu de Náucratis sugere que Isócrates teve outras relações para além de Lagiska, enfatizando no mestre uma personalidade dada aos prazeres que as paixões podiam lhe proporcionar. Na sua obra *Sobre o amor,* Ateneu afirma que "Isócrates, o mais austero dos oradores, também tinha uma amante, Métaneira, que deve ser acrescentada à lista junto com Lagiska: Lísias nos confirma em suas cartas" (ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, 1844, § 62, t.n). Além de Lagiska, Dionísio de Halicarnasso indica que Isócrates teve, por esposa, outra mulher, de nome Platane, a qual, antes de se casar com Isócrates, teria sido esposa de Hípias, e com ele teve três filhos, sendo o mais conhecido de nome Afareo. Dionísio sustenta que "Afareo era o menor dos três filhos do sofista Hípias e de Platane. Quando da morte de Hípias, Isócrates se casou com Platane e adotou Afareo" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, 2005, p. 170, t.n.). Hípias teria morrido aos sessenta anos, no ano

[7] De acordo com Nunes, "Strattis foi um poeta fraco mas agradável, cuja carreira começou no final do século V e continuou até, pelo menos, 375 a.C., com cerca de dezanove peças. Este autor não tinha uma grande reputação". Ver: NUNES, Felipe Miguel. *A Arte de Fazer Rir. Teatro Cómico Antigo: Uma Influência no Cinema e Cultura do Séc. XX e XXI.* Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017, p. 24.

[8] No texto de Hermipo, Strattis teria conhecido Lagiska, a cortesã, antes de Isócrates, e a escrita do poeta indica que eles teriam tido algum relacionamento. No entanto, após, conhecer Isócrates, ela teria passado a viver com ele como concubina. Esse fragmento se encontra na obra de BOLLANSÉE, Jan. Hermippos of Smyrna and his biographical writings a reappraisal. Postdoctoraal Onderzoeken van het Fonds voor wetenschappelijk Onderzoek - Vlaanderen. Peeters, 1999, p. 208.

[9] PLUTARQUE, 1844, (839b), t.n. Na obra Anaxándrides. *Fragmentos de la comedia media*. Introducción, traducción y notas de Jordi Sanchis Llopis, Rubén Montanés Gómez y Jordi Pérez Asensio. Editorial Gredos, Madrid, España, 2007, mais especificamente na página 243, há uma citação de confirma Lagiska como esposa de Isócrates, e refere-se a Ateneo (XIII, 392D) e Strattis (3K.-A) como aqueles que haviam conhecido Lagiska e sabiam de sua relação com Isócrates.

quatrocentos, período em que Isócrates estava com trinta e seis. Não há muitas informações sobre Platane, sua idade e se de fato teria sido esposa de Hípias; nem mesmo se Hípias trata-se do famoso sofista que deu nome a duas das célebres obras de Platão. Há fortes indícios de que Platane possuía alguma relação com Hípias em virtude de que o sofista tinha um filho de nome Afareo, o que apoia certa veracidade aos vínculos que, de alguma forma, os uniam. Entretanto, estudiosos "por questões de cronologia, creem que Platane era filha, e não a mulher de Hípias, ou bem que esse Hípias não era o famoso sofista" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, 2005, p. 170, t.n.). Pode ocorrer que Platane não seja esposa, mas uma filha de Hípias, e que, ao se casar com Isócrates, levou este a adotar o irmão, Afareo, que, de acordo com informações históricas e literárias, se tornou não apenas o filho adotivo de Isócrates, mas também um de seus mais assíduos discípulos, cultivando pelo pai que lhe adotara um profundo sentimento de respeito e admiração.

Afareo tinha mais dois irmãos, filhos de Hípias, mas Plutarco nada informa sobre eles. Nos diz, no entanto, que Afareo esteve próximo de Isócrates até o final da vida daquele que passou a ser seu pai e mestre. Após sua morte, Afareo mandou erigir uma estátua de bronze, colocada em uma coluna no templo de Júpiter, com a seguinte inscrição:

> *Afareo, desejoso por homenagear os deuses*
> *E imortalizar um pai virtuoso,*
> *Ao poderoso Júpiter, a quem tudo rende homenagem*
> *De seu pai Isócrates consagrou a imagem* (PLUTARQUE, 1844, (839b), t.n.).

Plutarco garante que Isócrates morreu quando os gregos perderam a batalha de Queroneia para os exércitos macedônios. Era o momento em que a Macedônia e Alexandre (seu mais famoso general) davam seus passos decisivos na conquista de Atenas. Plutarco nos diz que a decepção sentida por Isócrates em relação a esse acontecimento o levou a auto-impor uma greve de fome que teria durado vários dias. "Alguns autores afirmam que ele morreu por persistir em não comer por nove dias; outros dizem por quatro" (PLUTARQUE, 1844, (838c), t.n.). Nesse momento da vida, Isócrates teria noventa e oito anos, apesar de Plutarco falar que poderia ter sido aos noventa e nove ou cem anos. (PLUTARQUE, (837f)).

Em relação a outros possíveis parentes de Isócrates, Plutarco cita alguns dos familiares na medida em que fala do lugar onde Isócrates foi sepultado, dizendo que o cemitério é o mesmo onde se encontram outros de seus parentes, alguns falecidos anteriormente, outros posteriormente a ele.

> Isócrates foi depositado, após sua morte, no túmulo de sua família, no sopé de uma colina que fica à esquerda do Cinossarge[10]. Este é o lugar onde seu pai, Teodoro, sua mãe, sua tia materna Anaco, Afareo, seu filho adotivo, Sócrates, seu primo e filho de Anaco, seu irmão Teodoro, os filhos de Afareo e de Platane estão enterrados [...] Seus túmulos eram encimados por mesas de mármore que não existem mais (PLUTARQUE, 1844, (838c), t.n.).

No túmulo onde Isócrates foi sepultado havia uma coluna com trinta côvados[11] de altura, e sobre ela se achava depositada uma sirene com sete côvados, a qual tinha o objetivo de simbolizar sua eloquência. "Perto deste monumento havia uma mesa de mármore, na qual foram gravadas as figuras dos poetas e retóricos que ele teve como mestres. Lá vimos Górgias, que, colocada perto de Isócrates, tinha os olhos fixos em um globo celeste" (PLUTARQUE, 1844, (838d), t.n.). Timóteo, um de seus mais ilustres e admirados discípulos, também prestou sua homenagem ao mestre, após sua morte, mandando erigir uma estátua de bronze para ele, em Elêusis, em frente ao pórtico. Nela, Timóteo mandou inscrever a seguinte frase:

> *Este bronze, monumento de uma terna amizade,*
> *Do filho de Cónon dedicado às Musas,*
> *De Isócrates, famoso por sua rara eloquência,*
> *Aos seus concidadãos oferece o exemplo* (PLUTARQUE, 1844, (838d), t.n.).

Não há extensas informações registradas sobre a vida particular de Isócrates, e talvez uma das principais razões seja porque ele não ocupou cargos públicos de destaque, exceto uma única vez, quando foi indicado para a função de trierarca. Apesar de nomeado três vezes, delegou essa função ao filho Afareo, que representou-o em seu lugar. Isócrates não gostava dos "holofotes" da vida pública. Só ocupou o cargo de trierarca porque fora obrigado, mas ele mesmo não possuía disposição para as atividades que envolviam a vida política nas suas esferas de participação pública. Um dos motivos que o fez permanecer afastado desses ambientes foi sua voz fraca e comportamento tímido e esguio. A falta de potência vocal e pouca audácia performática mantiveram-no em uma posição de coadjuvante nas atividades políticas diretas, seja das assembleias ou dos tribunais atenienses. "Ele costumava dizer aos amigos que recebia dez minas por suas aulas, mas

[10] Cinossarge, Kynósarge ou Kynósargo (kynósarges) era um ginásio público localizado fora dos muros de Atenas, na margem sul do rio Ilissos, nos subúrbios do sul de Atenas. A palavra Kynósarge significa "alimento do cão".

[11] Côvado é uma unidade de medida muito utilizada no antigo Oriente Próximo e equivale à extensão aproximada de 45 centímetros. A coluna onde se localizava o túmulo de Isócrates possuía, portanto, cerca de treze metros e meio, e a sirene depositada sobre ela teria três metros e quinze centímetros, aproximadamente.

que pagaria de bom grado dez mil a qualquer um que pudesse lhe dar confiança e uma boa voz" (PLUTARQUE, 1844, (838b), t.n.). Seus adjetivos pessoais, pouco virtuosos para alguém que pretendesse sucesso nas tarefas públicas, o dirigiram para outra atividade. Viu no magistério educativo um *lugar* apropriado para seu exercício intelectual e político, *formando* dezenas de jovens para a vida cívica e para a liderança política. Certa vez, quando alguém lhe perguntou como ele poderia treinar tão grandes oradores, ele que não tinha o talento para falar em público, respondeu: "eu sou como a pedra de amolar, que não corta ela mesma, mas que dá ao ferro a facilidade para cortar" (PLUTARQUE, 1844, (838b), t.n.). Tudo indica que as "limitações" de Isócrates o levaram a desenvolver suas maiores virtudes: reflexão sistemática, escrita impecável, personalidade equilibrada e paciência, marcas de seu trabalho como logógrafo, de suas obras escritas e de sua atividade educativa, desenvolvidas por quase sete décadas.

2.3 A fonte da sabedoria de Isócrates

Tanto Dionísio de Halicarnasso quanto Plutarco são unânimes em sustentar que Isócrates recebeu desde cedo uma boa educação, possível de ser bancada graças à atividade desempenhada pelo seu pai. Esses autores, que escreveram biografias de Isócrates, sugerem que havia um grande interesse por parte de Teodoro em proporcionar boa educação aos filhos. Isócrates, ao que tudo indica, pôde acessar professores considerados os melhores de seu tempo, de modo que "teve a sorte de receber excelente formação, e sua educação não ficou atrás de nenhum outro ateniense" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, 2005, p. 137, t.n.). Dionísio sustenta ainda que, chegando no período de sua juventude, Isócrates decidiu que queria ser filósofo. Para tanto, buscou destacados mestres da sua época, entre os quais "Pródico de Ceos, Górgias de Leontini e Tísias de Siracusa, que estavam entre os gregos de maior renome por sua sabedoria; e, segundo o testemunho de alguns, também assistiu classes de Terâmenes" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, 2005, p. 137-8, t.n.). Na sinopse da obra de Dionísio, *Sobre Isócrates,* além dos já referidos mestres, também Sócrates é mencionado, o qual, é plausível pensar, pode ter sido mestre de Isócrates, pois sua juventude, período em que teria se dedicado ao seguimento dos mestres, coincide com o auge da atividade filosófica de Sócrates. É importante destacar que, visto pela ótica da periodicidade, Isócrates tinha trinta e sete anos quando Sócrates foi condenado à morte. Isócrates esteve fora da cidade por algum tempo, ficando, ao que se sabe, na Tessália. Mas, seus primeiros textos

judiciários, da última década do quinto século, indicam que ele se encontrava em plena atividade em Atenas nos últimos anos em que Sócrates viveu. Ainda que não fosse um discípulo socrático de *carreira*, Isócrates certamente o conhecia e, com ele possuía alguma simpatia, dadas as expressões de respeito que conservava em relação ao filósofo, sobretudo pelo luto que manifestou quando da morte do mestre. (SPINELLI, 2017). Que Sócrates conhecia Isócrates é certo, e isso foi declarado por Platão no *Fedro.* Nesse diálogo, Sócrates enaltece as qualidades naturais do retórico, afirmando haver certa filosofia na alma de Isócrates.[12]

A relação observada no *Fedro* é importante porque destaca o caráter qualificado da formação e da personalidade de Isócrates, reconhecida por aquele que teria revolucionado o pensamento filosófico no mundo grego: Sócrates. Ademais, ajuda a sustentar a tese de que Isócrates teria mesmo sido um discípulo de Sócrates, como destaca Dionísio de Halicarnasso que, ao mencioná-lo, sugere que o primeiro "recebeu uma excelente educação, pois teve como mestres Tísias, Górgias, Pródico, Sócrates e Terâmenes" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, 2005, p. 133, t.n.). As informações vindas de Plutarco, sobre os mestres de Isócrates, assemelham-se em muito àquelas descritas por Dionísio de Halicarnasso. Há quem diga que Plutarco teria buscado os textos de Dionísio para encontrar as informações que ele usou em sua obra *Sobre a vida dos dez oradores*, sobretudo na parte que se refere à pessoa de Isócrates. De todo modo, Plutarco afirma que Isócrates "foi educado como qualquer outro ateniense e teve como mestres Pródico de Ceos, Górgias de Leontini, Tísias de Siracusa e o retórico Terâmenes" (PLUTARQUE, 1844, (837a), t.n.). A obra de Plutarco difere daquela de Dionísio no que se refere quanto à possível formação de Isócrates com Sócrates. Plutarco não dá qualquer pista que indique a possibilidade de Isócrates ter tido Sócrates por mestre.

Salvador Núñes, nos comentários de uma das obras de Cícero, também reconhece Isócrates como discípulo de Sócrates. Apesar do próprio Cícero não ter feito essa associação, Núñes garante que "Isócrates (436-338), discípulo de Sócrates, foi o primeiro orador que entendeu a prosa retórica como uma obra de arte; atacou o ensino sofístico como limitado e inútil e propôs um sistema educativo que teve muita influência na antiguidade" (CICERÓN, 1997, p. 201, t.n.). A afirmação de Núñes indicando algum vínculo de formação entre Isócrates e Sócrates não se sustenta apenas pela declaração

[12] PLATÃO, *Fedro*, LXV, 279 B. Apesar dessa afirmação, há entre os estudiosos a interpretação de que, nessa passagem, Platão estaria ironizando Isócrates.

direta da relação entre ambos, mas pela afirmativa que endossa a crítica do primeiro ao modelo de educação dos sofistas. É aqui que a noção de discipulado de Isócrates a Sócrates ganha expressão e significado.

Entre os grandes mestres que participaram da educação de Isócrates, há informações que sustentam uma possível relação com Protágoras. Isócrates tinha vinte e cinco anos quando da morte de Protágoras. Conforme Platão nos sugere, Protágoras estava entre os mais conhecidos e ilustres sábios gregos do quinto século, e seria estranho que alguém que buscasse por ilustração, como fez Isócrates, não tivesse qualquer contato com o reconhecido mestre. Existem duas fontes que nos indicam a possível colaboração de Protágoras na educação de Isócrates: a primeira delas, de Dionísio de Halicarnasso, diz que Isócrates "após adquirir dos sofistas do círculo de Górgias e Protágoras práticas diversificadas de discursos, foi o primeiro a afastar-se das questões da erística e da natureza para se dedicar a temas políticos" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, 2005, p. 139, t.n.). Dionísio não afirma que Isócrates foi um discípulo direto de Protágoras, mas sugere algum contato de ambos em virtude do círculo de seguidores do sofista, o que, de algum modo, levou Isócrates a conhecer seu pensamento. A segunda informação a ligar Isócrates e Protágoras nos vem do gramático e lexógrafo Hesíquio de Alexandria, que viveu no quinto século da Era Cristã. Hesíquio escreveu uma obra intitulada *Onomatologia: em escólio à República de Platão.* Nela, afirmou:

> Protágoras, filho de Artemon, nasceu em Abdera. Foi fabricante de cordas, e após um encontro com Demócrito, tornou-se filósofo, e dedicou-se à retórica. Ele foi o primeiro a inventar discursos erísticos e cobrar de seus discípulos uma soma de cem minas. Por isso, recebeu o apelido de "Discurso". Seus discípulos eram o orador Isócrates e Pródico de Ceos. Seus livros foram queimados pelos atenienses. A razão para isso foi a sua declaração: "Sobre os deuses, não posso saber se existem ou não". (HESÍQUIO, 1996, p. 92, t.n.).

Além dessa declaração de Hesíquio, pesa o fato de que os escritos de Isócrates parecem revelar aspectos muito presentes no pensamento de Protágoras, principalmente aqueles que se referem à noção de "*homem-medida*", marcando o caráter e o poder deliberativo do cidadão na *pólis.*

Localizar Isócrates no cenário da sua formação, encontrando seus mestres, de quem abstraiu a substância de seus saberes e a forma de sua aplicação, soa-nos fundamental para entender as razões que edificaram o caminho de sua *paideia.* Além do que, observar a síntese e a reforma por ele empreendidas após o contato com essa gama bastante diversa de mestres e saberes, não é uma tarefa fácil, como certamente não foi,

para ele, *filtrar* as ambiguidades e a complexidade dos saberes muitas vezes divergentes e antagônicos entre si. É fácil localizar Isócrates na sua posição geopolítica e social: era um grego de origem ateniense que passou praticamente toda sua vida adulta em Atenas dedicando-se à logografia e ao seu projeto educador; foi um defensor das causas helênicas e buscou unidade dos gregos, apontando alternativas e fazendo críticas no âmbito das políticas internas e externas. Até aqui não há *mistério* no programa adotado por Isócrates para o lugar de onde se manifestava. A dificuldade, no entanto, consiste em localizar Isócrates por meio das atividades que desenvolveu, principalmente no período que dedicou à formação de seus discípulos, isso é, observar as estratégias formativas que implementou na realização de seus intentos como cidadão, político e professor. Essa primeira localização de Isócrates ajuda-nos a situá-lo na esfera da vida cívica e política do seu tempo, e permite que se compreenda melhor a direção que tomou seu empenho formador; mas permanecer nela não nos revela apropriadamente a substância de sua atividade educativa, fundamental para compreendê-lo *de fato*. Se pensarmos em fazer nossa (plena ou parcialmente) a tarefa educativa que ele empreendeu para si, os desafios tornam-se ainda mais substanciais. Urge, portanto, observar não apenas quem foram seus mestres, mas o que eles proporcionaram quanto à formação de Isócrates. Do mesmo modo, é imperioso observar como ele se empenhou na assimilação e na reconfiguração dos saberes diversos de seus mestres para a criação de uma *paideia* de tamanha relevância.

2.4 As origens da *paideia* de Isócrates

Sabemos que Isócrates não iniciou suas tarefas públicas na Atenas do quinto e quarto séculos como mestre-educador. Essa atividade se iniciou apenas em 390, quando decidiu formular um programa educativo, de caráter ético, político e cívico que restaurasse qualidades e valores importantes para a vida social de seu tempo. Antes de ser conhecido como um professor de *philosophia* – como ele preferia ser notado –, Isócrates esteve muito próximo das tarefas jurídicas da cidade, por meio, principalmente, da sua atividade de logógrafo. De acordo com Van Hook, o período que Isócrates se dedicou de forma mais intensa à produção de discursos judiciários se concentra entre os anos 404-403[13] até 393. Não há referências que registrem que nesse período Isócrates tenha se

[13] Entre os discursos judiciários que estariam entre os primeiros a serem escritos por Isócrates estão *Ação especial contra Calímaco*, cuja data exata coincide com o ano de 403. No entanto, há dificuldade de estabelecer com precisão outro de seus discursos, intitulado *Contra Lóquites,* o qual possui evidências que indicam sua produção entre os anos 404 e 403, deixando dúvidas se teria sido o primeiro ou o segundo

dedicado ao magistério educativo, ao menos não de modo formal, como ocorreu a partir de 390, ano da abertura de sua escola.

O principal elemento de sua atividade logográfica concentrava-se na *arte retórica* (na *tekné*, ou *teknai retorikê*), muito vinculada à *retórica judiciária*. Trata-se de um conjunto de técnicas e saberes desenvolvidos por sicilianos, aproximadamente sessenta anos antes do período em que Isócrates iniciou sua atividade como logógrafo. Tal arte não tratava de um conjunto de saberes acabados, nem havia uma doutrina geral da oratória para fins jurídicos, políticos, literários ou pedagógicos, no entanto, já se sabia que seu uso era de grande utilidade na busca pela verdade, clareza e razoabilidade. Com o tempo, a oratória judiciária passou a concentrar-se no poder de persuasão, porém, suas origens estavam mais próximas da tarefa de buscar por sensatez na descrição dos fatos, e na possibilidade de encontrar razoabilidade pública diante dos enunciados. Ao que se pode verificar nos textos judiciários de Isócrates (ao menos naqueles de que tivemos conhecimento), o objetivo dele na formulação desses escritos não estava firmado simplesmente na persuasão, mas na busca por coerência, por verdade, por sensatez e também por plausibilidade diante de implicações de ordem judiciária.

Se esses elementos se destacam nos escritos de caráter forense de autoria de Isócrates, esse período não o realizou plenamente. Em escritos posteriores, ele manifesta certo desprezo em relação ao tempo em que se dedicou à venda de discursos. Tudo indica que *atender ao cliente* implicava esconder certas verdades em detrimento de *outras* que precisavam ser manifestas como artifício para obter êxito no pleito advocatício. De toda sorte, Isócrates parece ter aprendido muito bem como lidar com as informações, usando-as de modo apropriado na obtenção de resultados práticos. É fundamental, portanto, que observemos a formação retórica de que Isócrates fez uso, porque é dela que o mestre da educação grega abstraiu artifícios caros à produção e à difusão de sua *paideia*.

2.4.1 *As contribuições de Tísias e Córax na formação da arte usada por Isócrates*

A primeira atividade de Isócrates como logógrafo encontra lastro histórico em três gerações anteriores. Sua atuação como escritor de discursos forenses, sobretudo na primeira fase de seus escritos, achava-se amparada em gerações anteriores de retóricos

discurso a ser escrito por Isócrates. Independentemente da datação exata, fica claro que o início de sua atividade de logógrafo se deu nesse período, e os escritos por ele produzidos tinham por finalidade lides judiciárias levadas a termo no Tribunal de Atenas. Ver: VAN HOOK, MCMXLV, p. 252-333.

forenses. De acordo com Hinks, "Uma tradução duradoura entre os antigos marcou a Sicília como o berço, e Tísias e Córax como inventores da arte retórica" (HINKS, 1940, p. 61, t.n.). Não há uma segurança histórica que possa sustentar com certeza o surgimento da retórica com esses autores, mas Hinks garante que:

> [...] por mais lendária que tenha se tornado, há uma verdade mais estrita do que na maioria das histórias relacionadas à fundação das artes retóricas. Nós, com visões históricas mais elaboradas, diremos ainda da retórica que foi criada em determinada época; e ainda pode apontar para os sicilianos Tísias e Córax como seus autores (HINKS, 1940, p. 61, t.n.).

De acordo com Reboul (2004) é importante destacar a diferença que marca a retórica da oratória. A oratória – enquanto capacidade de produção oral –, ou o discurso, remonta a períodos ancestrais, quando, como espécie, desenvolvemos a habilidade da fala e, posteriormente, escrita. "A oratória, com certeza, existe quase desde quando falamos. Seus primórdios são pré-históricos e, em todo caso, devem ser imperceptíveis" (HINKS, 1940, p. 61, t.n.). Essa noção da existência histórica da oratória se assenta sobre a constatação de que o discurso é "constituído por uma frase ou por uma sequência de frases, que tenha começo e fim e apresente certa unidade de sentido" (REBOUL, 2004, p. 14). Contudo, apesar da aparente proximidade e da estreita ligação pragmática, a retórica não é "o mesmo" que a oratória, e também não pode ser reduzida a mero discurso. Na definição de Reboul, "a retórica não é aplicável a todos os discursos, mas somente àqueles que visam persuadir, o que, de qualquer modo, representa um belo leque de possibilidades" (REBOUL, 2004, p. 14). Promover uma análise histórica de quando exatamente a retórica teria sido utilizada pragmaticamente pela primeira vez se torna um grande desafio, ainda mais "se por retórico não quiséssemos dizer mais do que aquele que usa a fala com mais do que o efeito comum, poderíamos definir a origem da retórica tão distante quanto quiséssemos, e dificilmente poderíamos reduzi-la ao início da literatura registrada" (HINKS, 1940), p. 61, t.n.).

As formas discursivas que compõem a retórica podem variar bastante. Nesse sentido, sendo a retórica a arte do convencimento, produzida e utilizada estritamente com essa finalidade, encontramos no leque das possibilidades retóricas inúmeras formas discursivas. Reboul enumerou como principais: "pleito advocatício, elocução política, sermão, folheto, cartaz de publicidade, panfleto, fábula, petição, ensaio, tratado de filosofia, de teologia ou de ciências humanas. Acrescente-se a isso o drama, o romance, e o poema satírico ou laudatório". O que resta, para além do retórico, nos discursos em

geral, que não visam persuadir, são: “o poema lírico, tragédia, melodrama, comédia, romance, contos populares, piadas” (REBOUL, 2004, p. 14), e ainda podem ser acrescentados a esse grupo os discursos de caráter puramente científicos ou técnicos, como veredictos, obras científicas e ordens.

A retórica consiste no discurso persuasivo, mas o que é persuadir? Aqui, cabe outra distinção importante: persuadir não é o mesmo que convencer. Este último tem a ver com um ato de fé, de modo que a pessoa se deixa mover por aquilo que a fez *crer*. A persuasão, por sua vez, tem por objetivo fazer *compreender*. No ver de Reboul, “[...] essa distinção repousa sobre uma filosofia – até mesmo uma ideologia – excessivamente dualista, visto que opõe no homem o ser de crença e sentimento ao ser de inteligência e razão” (REBOUL, 2004, p. 14), podendo postular que o segundo pode afirmar-se sem o primeiro, ou mesmo se contrapor ao primeiro. A retórica, nesse sentido, opera como uma entidade investigativa que, ao encontrar razões e fundamentos claros e objetivos para sustentar determinada tese, apresenta-os por um meio argumentativo que não tem por objetivo ludibriar ou falsear a interpretação de alguém, mas ofertar elementos compreensíveis de que algo é como está sendo dito que é. Esse aspecto é fundamental para entendermos o uso que Isócrates buscou fazer da retórica, não apenas como técnica de convencimento, mas como caminho de demonstração.

Uma segunda distinção capital que deve ser feita para compreender a finalidade da retórica como capacidade de persuadir está na relação compreender/crer e fazer. A separação entre o crer e o fazer se dá em diversos sentidos: nem todo fazer pode ser movido por uma compreensão e, nesse caso, alguém pode ter tomado determinada atitude sem entender ao certo as razões que moveram sua ação. Mas para que uma ação seja efeito da persuasão, o agente precisa ter compreendido, acreditado na compreensão e, se assim deliberar como o modo mais adequado, agir. Mesmo persuadido, não significa que gere inevitavelmente uma ação, pois nem toda persuasão implica atitude prática, podendo ficar no campo da elucidação teórica. De outra parte, nem todas as forças que levam alguém a agir podem ser definidas como persuasivas pelo conteúdo de sua compreensão, ou por aquilo que levou a crer. Por exemplo, “que alguém persuada outro a fazer alguma coisa por ameaça ou promessa, e que nisso reside toda a eficácia de sua argumentação. Resposta: é verdade que se pode falar de eficácia, mas não de argumentação. Esta visa sempre levar a crer” (REBOUL, 2004, p. 15).

Identificadas, ainda que primariamente, as características argumentativas que formam o gênero retórico como capacidade de persuasão, voltemo-nos novamente para a

discussão acerca da sua origem histórica. Enquanto uso prático, se observadas suas aplicabilidades nas mais diversas questões que envolvem narrativas, veremos que será impraticável uma busca exata de suas raízes. Hinks adverte que tentativas de explorar figuras de linguagem com vistas ao uso persuasivo – portanto, retórico – já haviam sido feitas por eminentes estudiosos do passado, mas todas são irrelevantes para a história da retórica, já que não apresentam nenhum sistema ou uso claro da linguagem como artifício persuasivo (HINKS, 1940, p. 61, t.n.).

2.4.2 *As origens gregas da retórica*

Iniciada quando possível, a prática da oratória tem suas primeiras tentativas conhecidas por nós na Antiguidade Clássica. Foi no contexto do quinto século que se formulou uma série de princípios para a arte do discurso. É notável que esses primeiros sistemas naturalmente tinham muitas imperfeições, não sendo imediatamente abrangentes ou bem organizados. Mas era algo que não existia antes: princípios metódicos para falar. No momento em que esses foram apresentados, deu-se início à *arte da retórica*. Os gregos aperfeiçoaram a retórica tanto quanto aperfeiçoaram a geometria, a tragédia ou a filosofia, e sua originalidade é encontrada em dois sentidos muito bem estabelecidos. "Os gregos aperfeiçoaram a "técnica retórica", como ensinamento distinto, independente dos conteúdos, possibilitando defender qualquer causa e qualquer tese". Essa técnica foi duramente criticada por pensadores posteriores, sobretudo por Platão, que via nela mera indumentária, um artifício ardiloso, capaz de distorcer o autêntico sentido da verdade. Para além da técnica, os gregos também "aprimoraram a teoria da retórica, não mais ensinada como habilidade útil, mas como uma reflexão com vistas à compreensão, do mesmo modo como foram eles os primeiros a fazer teoria da arte, da literatura, da religião" (REBOUL, 2004, p. 23).

Mesmo entre os gregos, as informações corretas sobre a origem da retórica são desencontradas e, por vezes, geram dúvida. Ainda que os dados coincidam para Córax e Tísias como os inventores dessa arte, certos escritos indicam a remota possibilidade de ter sido Empédocles o primeiro a fazer uso de uma arte argumentativa do mesmo caráter da retórica. Hinks é quem indica que "o único rival tradicional de Córax e Tísias como primeiro autor da arte foi Empédocles, a quem Aristóteles, em seu diálogo inicial *Sofista*, teria chamado de inventor da retórica, assim como Zenão teria sido o da dialética" (HINKS, 1940, p. 62, t.n.). Hinks reconhece que as afirmações sobre Empédocles são

muito duvidosas, uma vez que “ele dificilmente poderia ser muito mais velho que Córax: e certamente não há evidência respeitável de que Córax aprendeu alguma coisa com ele” (HINKS, 1940, p. 62, t.n.). Ainda assim, essa tese é sustentada por uma versão vaga, dada por Sexto Empírico e compartilhada por Quintiliano, que concordam ter sido Empédocles o primeiro, depois dos poetas antigos, a influenciar algo relativamente à prática e ao ensino da retórica.

> Empédocles, como o sábio, digno, curador e profeta de Acragas (Agrigento), ocupou uma posição que, em muitos aspectos, antecipou a dos sofistas, entre os quais Górgias tem a fama de ter sido seu aluno. Em todo caso, ele não ignorava as artes da publicidade; e o discurso público deve ter sido familiar para ele. É, portanto, natural que posteriormente ele tivesse a reputação de ter sido um retórico, e não seria surpreendente se Aristóteles declarasse que ele havia feito tentativas de aproximação ao assunto. Mas em nenhum lugar é afirmado que ele escreveu ou ensinou retórica; nem quaisquer autores se referem a seus pontos de vista sobre a arte. Mesmo Quintiliano classifica-o ao lado dos lendários oradores da época heroica, e reserva para Tísias e Córax a posição de *artium scriftores antiquissimi* que realmente dá a qualquer um o direito de ser chamado o fundador da retórica (HINKS, 1940, p. 62, t.n.).

De acordo com Reboul (2004), essa especulação em torno do nome de Empédocles como fundador da arte retórica não se dá ao acaso. Reboul defende que Córax foi discípulo de Empédocles, o que daria sentido ao possível fato de ter sido ele o criador da retórica, e não seu discípulo. Contudo, observados os fragmentos que compõem a *Leben und lehre des Empedokles* (*Vida e a Doutrina de Empédocles*), organizados por Hermann Diels e Walther Kranz (DK), não se constata qualquer menção do filósofo relativamente ao exercício, à escrita ou `atividade envolvendo retórica. Hinks (1940), adverte que, além disso, o próprio Aristóteles, em outra obra, supostamente na *Synagoga* (ou *Liceu*), colocou Córax e Tísias no lugar dos primeiros teóricos da referida arte. Essa posição não se encontra deslocada dos acontecimentos históricos que levaram os siracusanos ao desenvolvimento dessa que não seria tão somente uma arte da persuasão, mas uma importante ferramenta elucidativa, sobretudo em virtude das necessidades judiciárias que envolveram os acontecimentos políticos do seu tempo.

No prefácio da *Retórica*, de Aristóteles, Alexandre Júnior (2005) descreve os eventos que motivaram o desenvolvimento da retórica como metalinguagem do discurso oratório, e aponta seu berço para a região da Sicília. No ano de 485, Siracusa foi povoada por dois tiranos sicilianos, Gélon e Hierão. Durante a ocupação, ambos promoveram um intenso processo de distribuição de terras em troca dos serviços de mercenários que amparavam não apenas a ocupação territorial, mas também a expropriação dos bens

pertencentes aos habitantes de Siracusa. Nesse movimento, houve deportações, transferências de população e expropriações em massa. Tempos depois, graças a uma insurreição democrática, a antiga ordem foi reposta. Isso levou o povo a instaurar inúmeros processos que mobilizaram grandes júris populares, forçando os intervenientes a se socorrerem por meio de suas faculdades orais de comunicação diante dos pleitos judiciários que foram se instaurando. Reboul reconhece que o surgimento da retórica não se deu em Atenas, apesar da democracia ateniense do quinto século ter propiciado fértil terreno para tal, mas na Sicília, justamente em virtude dos acontecimentos que sucederam a dispersão da tirania de Gélon e Hierão. A deposição da tirania foi seguida por intensa guerra civil. O retorno dos antigos cidadãos, agora despojados, gerou uma demanda exorbitante nos tribunais que, somados às calamidades da guerra, resultaram em inúmeros conflitos judiciários. "Numa época em que não existiam advogados, era preciso dar aos litigantes um meio de defender sua causa" (REBOUL, 2004, p. 2.). Tal necessidade "rapidamente inspirou a criação de uma arte que pudesse ser ensinada nas escolas e habilitasse os cidadãos a defenderem as suas causas e lutarem pelos seus direitos" (ALEXANDRE JÚNIOR, 2005, p. 19). Desse movimento surgiram os primeiros professores daquela que, mais tarde, viria a ser chamada de Retórica.

2.4.3 *Córax, Tísias e a criação da arte retórica*

Córax e seu discípulo Tísias teriam publicado, na primeira metade do quinto século, um tratado sobre a arte retórica (*tekné rhetorikế*), consistindo em uma coletânea de preceitos práticos para o uso das pessoas que precisassem recorrer à justiça. "Córax, como mestre de Tísias, parece ser propriamente o inventor: mas se ele mesmo escreveu um livro, ou participou de um – escrito por Tísias –, ou permitiu que Tísias escrevesse seus próprios ensinamentos verbais [orais], não podemos saber com certeza" (HINKS, 1940, p. 61, t.n.). Há muitas dificuldades para se constatar com precisão como esses autores participaram da construção do referido tratado, ao mesmo tempo em que não há como saber qual deles teria efetivamente desenvolvido a arte (ou técnica) retórica. Hinks (1940) observa que Aristóteles, em praticamente todas as menções feitas a Córax, na *Retórica*, encontra Tísias como intermediário, e mesmo Platão, quando no *Fedro* (272 D) lida com o método da argumentação a partir da probabilidade, toma Tísias como seu expoente, embora insinuando que ele não era totalmente responsável por isso, induzindo

que haveria mais alguém participando da construção do sistema de argumentação probabilística.

Reservadas as dificuldades de constatação sobre a participação de cada um desses pensadores na formulação da retórica, sua criação tinha, desde o princípio, uma definição primeira que estabelecia as finalidades do invento, sugerindo ser ela "criadora de persuasão" (REBOUL, 2004, p. 2). Aqui, mais uma vez, faz-se necessário reafirmar as qualidades que marcam o ato persuasivo. Alguém que levasse seu intento ao tribunal de Siracusa para requerer o que lhe era devido – sobretudo em virtude da falta de provas claras e factuais em relação ao solicitado – se via inevitavelmente na tarefa de elaborar, pela via dos argumentos, o fundamento do pleito. A precariedade dos registros *confiáveis* e ausência de testemunhas fazia com que o requerente tivesse ao seu lado apenas sua capacidade de discorrer argumentativamente, demonstrando a validade e a veracidade do requerido. Esse mister não pretendia convencer os tribunais, mas fornecer a eles os dados necessários para que deliberassem acertadamente sobre os inúmeros pleitos que se fizeram após a derrocada da tirania.

O papel discursivo da retórica segue uma acurada soma de informações compatíveis com o requerido, o que permite ao tribunal aplicar seus veredictos na forma do mais justo, adequado e sensato. Não se trata, portanto (ao menos em um primeiro momento), como muitos posteriormente criticaram na retórica em geral, de técnicas ardilosas, mas de uma ciência de compreensão e reconstrução do passado, e dos fatos, pela via da narrativa. A persuasão, por sua vez, não se concentra na técnica discursiva do retórico, mas na apresentação coerente e compatível dos argumentos que endossam o requerido pela sua relação com os fatos ou acontecimentos.

O sujeito que se vale da retórica passa a ser compreendido como o *detetive* que, ao encontrar provas testemunhais dos eventos ocorridos, traz a público seu achado por meio de uma versão que é, ao mesmo tempo, *sua* e *da realidade* investigada. Pensada dessa forma, pode-se até constatar que a retórica não tem qualquer poder de convencimento apenas como técnica, mas somente quando tem a capacidade de reconstituir com sensatez, adequação e confiabilidade o objeto de seu discurso. Observados os elementos que formam o escopo da retórica, encontramos um elemento importante para qualquer programa educativo: fazer compreender. O conhecimento da retórica não deve ter por base outro apelo que não seja o entendimento que se produz a partir daquilo que é narrado, seja por um orador no exercício de sua atividade, por um

professor em sala de aula, por uma matéria de jornal, por um artigo científico, por meio de texto escrito ou falado, ou por qualquer forma de linguagem comunicativa.

Ao nascer como apelo judiciário – não literário ou poético –, a retórica foi ao encontro de uma grande necessidade: permitir aos homens que encontrassem justiça nos processos estabelecidos nos tribunais. "Como não existiam advogados, os litigantes recorriam a logógrafos, espécie de escrivães públicos, que redigiam as queixas que eles só tinham que ler diante do tribunal" (REBOUL, 2004, p. 2). Com agudo senso de publicidade, os oradores ofertavam técnicas que julgavam infalíveis para o sucesso na obtenção do requerido, isso porque a "retórica [sobretudo a judiciária] não argumenta sobre o verdadeiro, mas sobre o verossímil (*eikos*)" (REBOUL, 2004, p. 2). Aqui, temos algo inevitável, tanto entre nós quanto foi entre os gregos. Se conhecêssemos a verdade, no âmbito judiciário, este automaticamente se diluiria na forma de câmaras de registro. "O problema, tanto para nós quanto entre os gregos, é que as más causas precisam dos melhores advogados, pois, quanto pior a causa, maior recurso à retórica" (REBOUL, 2004, p. 3). Que advogados ardilosos – hoje ou no passado – conseguem ludibriar enganosamente os tribunais, não é nenhuma novidade. Isso, no entanto, não é uma falha da retórica, mas dos péssimos "retóricos" que dela fazem uso, como o próprio Isócrates condenou no *Busiris*. Isso ocorre porque a função do retórico é elucidativa, e é pelo caminho do esclarecimento que a persuasão acontece, confirmando o seu intento de origem. Em outras palavras, ela não estabelece a verdade – já que o verdadeiro tem início e fim em si mesmo –, mas encontra aplicabilidade quando dirige-se na busca da verdade, principalmente por meio da noção de verossimilhança.

Há um problema de fundo nessa questão: nem todos os casos são passíveis de esclarecimento, principalmente pela falta de fundamentos sólidos, sobre os quais se pode (ou, se poderia) assentar uma versão comprovadamente *verdadeira*. Foi a partir desse problema que Córax elaborou, como solução, o argumento da *probabilidade*. O conceito de *probabilidade* é de grande valia para o desenvolvimento da tese que ora pretendemos sustentar, tomando por base o modo de pensar de Isócrates. Ao tomar repetidamente o passado por referência, nos seus mais diversos discursos, Isócrates compreendia que as relações cívicas e políticas, por terem ocorrido uma vez, tornam-se passíveis de serem conhecidas e prováveis de serem reproduzidas. Deliberar sobre o futuro (pensando que o futuro é algo que está fora da nossa capacidade de domínio e controle) torna-se mais fácil quando se observa pela luz dos acontecimentos do passado. Ao promover certa "ciência", no sentido de uma *pistis* que emerge dos estudos sobre o passado, Isócrates elabora seus

discursos apontando caminhos políticos para o futuro, que só podem ser construídos pela via da deliberação política, a qual requer, inevitavelmente, capacidade argumentativa. O projeto pedagógico de Isócrates depende necessariamente dessas duas capacidades: olhar o passado com rigor e reconstruí-lo argumentativamente para que o futuro seja mobilizado na direção requerida. Do ponto de vista educativo, há um claro propósito epistemológico na *paideia* de Isócrates. Agir desprovido de referência representa caminhar no escuro. A referência é adquirida pelo estudo dos casos passados, e esses são acessados adequadamente por nós mediante uma intensa tarefa reflexiva que promove a "cura" das informações para clarear sua aplicabilidade, ao mesmo tempo em que se tornam linguagem informacional e, para o público, discurso.

2.4.4 *O argumento "Córax"*

Córax ficou conhecido na história do pensamento retórico – principalmente aquele que se liga à retórica judiciária – em virtude de um princípio argumentativo por ele inventado e que leva seu nome: o *argumento córax.* A característica desse argumento é a probabilidade. Ele se ocupa da ideia de poder ajudar os defensores das piores causas partindo da tese de que uma coisa é inverossímil por ser ver verossímil demais, de modo a lidar com o que se pode considerar ou não provável de ser afirmado em relação à atitude de alguém. É necessário destacar que esse tipo de argumentação serve principalmente para questões em que se está discutindo se alguém é praticante ou não de determinada ação, e não se tem, sobre o caso, testemunhas, ou confiabilidade em relação ao que é testemunhado. Assim, "se o réu for fraco, dirá que não é verossímil ser ele o agressor. Mas, se for forte, se todas as evidências lhe forem contrárias, sustentará que, justamente, seria tão verossímil julgarem-no culpado que não é verossímil que ele o seja" (REBOUL, 2004, p. 2).

Um dos maiores representantes gregos da retórica judiciária, chamado Antifonte (480-411), fez uso do *argumento córax*, observando-o da seguinte maneira: "se o ódio que eu nutria pela vítima tornar verossímeis as suspeitas atuais, não será ainda [mais] verossímil que, provendo essas suspeitas antes do crime, eu me tenha abstido de cometê-lo?". Perelman e Tyteka promoveram leituras acerca da *arte retórica* em Aristóteles, e, a partir delas, sugerem que *a arte de Córax* pode ser lida com o argumento de probabilidade da seguinte forma:

> O improvável realmente acontece e, consequentemente, é provável que ocorrerão eventos improváveis. Admitindo isso, seria cabível alegar que o que é improvável é provável. Mas não há verdade absoluta nisso. E como na erística o que torna o argumento capcioso é não acrescentar qual a medida, qual a relação de qual a maneira. Na retórica, a impostura resulta do fato de que o provável não o é absolutamente, mas apenas de uma maneira relativa. A *Arte* de Córax é composta deste lugar comum. Por exemplo, se um homem não se presta a uma acusação, digamos, se o homem fraco é processado por assalto violento, ele alegará que sua possível culpabilidade não apresente nenhuma probabilidade. Mas, se ele se presta à acusação, ou seja, ele é um homem forte, ele alegará que sua culpabilidade não é provável porque, segundo a probabilidade, ele deveria parecer sê-lo".[14]

Aristóteles retomou o *argumento córax* para dizer que há probabilidade de o improvável também acontecer, isso porque o improvável faz parte da probabilidade presente na natureza das coisas. Nesse caso, aquele que jurou vingança, ou fez promessa de cometer ato agressivo contra alguém, na medida em que prometeu, pode se abster da prática prometida justamente porque já é evidente que há grande probabilidade de a culpa por qualquer agressão sofrida pelo ameaçado recair sobre aquele que o ameaçou. A maior das dificuldades no reconhecimento da probabilidade, a partir do *argumento córax*, "é que ele pode ser voltado contra seu autor, afirmando que ele cometeu o crime por achar que pareceria suspeito demais para que dele suspeitassem" (REBOUL, 2004, p. 3). Em uma situação semelhante a essa, alguém pode chegar a acumular propositalmente acusações que se voltam contra si para depois promover, com maior facilidade, sua refutação. Tal relação fica mais bem explicitada nos argumentos *corax 1* e *corax 2* (também chamado de *argumento córax invertido*), os quais respectivamente sustentam:

> - Argumento simples: todas as evidências estão contra ele.
> - *córax 1*: exatamente, ele sabia que seria o primeiro suspeito, logo não seria verossímil que cometesse o crime.
> - *córax 2*: mas justamente por isso ele poderia cometê-lo, sabendo que não suspeitariam dele (REBOUL, 2004, p. 3).

Por mais que esses sistemas argumentativos apresentassem certos problemas, justamente porque não trabalhavam com noções absolutas, mas relativas da narrativa, os retóricos antigos – dentre os quais Antifonte – estruturaram um sistema de disposição do discurso judiciário em diversos *topoi*, de modo que, uma vez conhecidos, bastava utilizá-los nos momentos oportunos da disputa judiciária. O êxito do pleito era garantido não com base na verdade, já que, em muitos casos, ela se achava inatingível, mas na

[14] PERELMAN; TYTEKA, p. 608. cf. Aristóteles, *Retórica*, II, 24, 1402a10.

exploração dos argumentos que os jurados tomariam como razoáveis, sensatos e prováveis. Esse exemplo também é citado por Hinks, que sugere que a parte principal do sistema retórico voltado às defesas judiciárias que levam o nome de Córax se sustenta na "célebre doutrina do *eikos* (*εικος*) ou argumento de probabilidade".[15] Para exemplificar o argumento, utiliza do mesmo modelo anterior, justamente por ser o que ilustra com melhor precisão a estratégia argumentativa desenvolvida por Córax: "um homem franzino, acusado de agredir um homem grande, se defende com base não em provas, mas na improbabilidade de ter cometido tal agressão" (HINKS, 1940, p. 63, t.n.). Há um princípio importante a ser considerado por trás de tais argumentos, a partir do qual se pode dizer que Córax inventou ou descobriu.

> A maioria dos argumentos que um orador usa estão em um sentido apenas provável. Raramente ele consegue demonstrar por meio de lógica rigorosa e de premissas necessárias. Mas devemos distinguir entre argumentos em que a forma de raciocínio é estrita, e apenas a verdade duvidosa das premissas torna a conclusão incerta; e argumentos nos quais a própria forma de raciocínio não é mais do que provável, mesmo que as premissas sejam verdadeiras. É a importância para o orador dos argumentos da última classe que Córax reconheceu, embora os termos aristotélicos pelos quais nos convém distingui-los estivessem, obviamente, longe de sua mente (HINKS, 1940, p. 63, t.n.).

O que Córax reconheceu é a probabilidade de certos tipos de argumento, não sua veracidade. A verdade (o argumento verdadeiro), pela soma de sua forma com seu conteúdo, torna-o inquestionável. O que acontece, como já vimos, é que há um conjunto de argumentos que não se encaixam na concepção de Verdade, justamente porque não encontram identificação formal com o conteúdo que pretendem comunicar. Por mais que pareça óbvio a ponto de que nem pareça ser uma descoberta, e tão geral que não poderia haver qualquer benefício numa descoberta dessa natureza, devemos considerar os caracteres dos dois tipos de argumento. O primeiro tipo argumenta normalmente a partir de evidências particulares, de cuja verdade depende inteiramente. Esse é o tipo mais simples e direto, pode-se quase dizer o mais natural. "Os raciocínios prováveis de Córax, por outro lado, procedem totalmente de um cálculo da experiência. O que vai acontecer ou aconteceu em um caso particular é inferido do que geralmente acontece" (HINKS, 1940, p. 63, t.n.). Por mais que esse padrão não seja absolutamente confiável para casos quaisquer, no nível particular, deve ser correto em geral, razão pela qual toma para si o

[15] HINKS, 1940, p. 63, t.n. Hinks usa, no texto original, o conceito inglês *unknowable*, cuja tradução é "aquilo que não pode ser conhecido, provado, observado com segurança e precisão".

requerido consentimento.[16] Córax parece ter conservado a noção de que tais argumentos prováveis, ainda que não produzam nenhuma conclusão lógica, são, no entanto, em diversas circunstâncias, mais eficazes do que argumentos mais rígidos de evidências particulares. Isso ocorre "porque são baseados em observações gerais que todos admitirão serem verdadeiras" (HINKS, 1940, p. 63, t.n.), e que até já podem sem encontrar aceitos ou validados em determinada comunidade humana, "enquanto os raciocínios mais estritos, que podemos esperar ter mais peso, têm menos, porque sua força depende inteiramente da verdade de premissas particulares que o ouvinte pode não estar em tudo disposto a acreditar" (HINKS, 1940, p. 63, t.n.). Córax percebeu que a maioria das pessoas tendem a ficar muito mais impressionadas com a *verdade* admitida nas premissas do que pela coerência lógica construída no raciocínio. O segredo do retórico, para Córax, não está na demonstração de verdades particulares por meio do que é comunicado, mas na capacidade de acertar uma probabilidade geral admitida como razoável pela classe dos ouvintes. Desse modo, uma vez que o orador não possui evidência particular por carência real, cabe a ele aduzir probabilidade geral.

O argumento de probabilidade não foi apenas apresentado como útil e eficaz por Córax, mas reconhecido por Aristóteles, que o percebeu importante nos julgamentos. Na medida em que toma a probabilidade como instrumento de apelo a um sentimento real que pode ser encontrado em seu público, ao exortá-lo, embora falaciosamente, a preferir a probabilidade ao testemunho, o retórico toma proveito do que Aristóteles assevera:

> Ao lidar com a evidência das testemunhas, os seguintes argumentos revelam-se úteis: se não se dispõe de testemunhas, deve-se argumentar que os juízes têm que decidir a partir do que é provável; que isso significa julgar "conforme a consciência"; que a probabilidade não pode se deixar corromper pelo suborno e que jamais a probabilidade foi pega em flagrante perjúrio. Ao contrário, quando se dispõe de testemunhas, e o adversário não, pode-se argumentar que probabilidades não cabem à justiça e que não se teria sequer necessidade da evidência das testemunhas *se os discursos bastassem para descobrir a verdade*" (ARISTÓTELES. *Retórica*, 1376a20).

Esses prováveis argumentos, por sua referência à experiência universal e indubitável, parecem ter uma autoridade e validade que não pertencem àquelas extraídas

[16] Essa forma de raciocínio é muito parecida com aquela que Aristóteles desenvolve em seu *Órganon*, obra em que desenvolve os princípios para a elaboração da ciência. Nele, Aristóteles observa que a construção de um saber autêntico carece de experiências singulares que, quando somadas, geram em nosso pensamento uma concepção universal. A verdade, para Aristóteles, nasceria justamente das observações de diversos fenômenos semelhantes e da sua capacidade de se reproduzir nos mesmos padrões de ordenamento. Pode-se inferir que a verdade, nesse caso, é o consenso estabelecido com resultado dos padrões apresentados pelos diversos fatos observados. Ver: ARISTÓTELES. *Órganon*, 2016.

meramente das supostas circunstâncias de um caso particular. Eles tinham um uso forense prático e serviam como dispositivo de elucidação, mas não apenas, já que podiam ser usados como recurso apelativo na condenação ou na defesa de alguém cuja verdade sobre os atos não era passível de ser alcançada, e, portanto, não se achava conhecida.

2.5 A retórica judiciária na carreira logográfica de Isócrates

Os julgamentos de questões nas quais não há provas concretas – ou testemunhas – foram típicos no contexto dos tribunais da Sicília durante a retomada da cidade dos tiranos Gélon e Hierão. Quando iniciou sua carreira de logógrafo, Isócrates encontrou uma condição muito semelhante em Atenas, chegando a dedicar um dos seus primeiros textos judiciários a uma causa desse mesmo gênero. Foram diversos os discursos que ele empregou em lides judiciárias, e é instrutivo que retomemos alguns deles para observar a aplicabilidade de sua arte. Nossas pesquisas possibilitaram que conhecêssemos seis dos seus textos judiciários e em todos eles é possível observar que Isócrates dá demonstrações do uso das ferramentas argumentativas dos primeiros retóricos, como, por exemplo, o *argumento Córax,* para desenvolver a escrita das peças judiciárias. Apesar das suspeitas que pairam sobre esses textos, atualmente já está confirmada a sua autoria, comprovadamente de Isócrates.

a) O primeiro deles, *Sobre a Biga de Cavalos*, um dos seis discursos forenses disponíveis de Isócrates, foi escrito para um réu em uma ação por danos que somavam o valor de cinco talentos. O orador é o Alcibíades mais jovem, filho do famoso Alcibíades, que, ao atingir a maioridade (cerca de 397), foi processado por Tísias, um cidadão ateniense, sob o fundamento de que o ancião Alcibíades lhe tinha roubado uma parelha (biga) formada por quatro cavalos de corrida. Alcibíades havia participado de uma competição com sete bigas de quatro cavalos, no festival olímpico (provavelmente em 416). A cidade de Argos originalmente possuía uma dessas equipes e o alegado roubo é o objeto desse processo. Alcibíades teria sido comissionado por um cidadão ateniense chamado Diomedes para comprar uma carruagem de Argos e equipá-la. Essa biga equipada foi comprada por Alcibíades e inscrita na Olímpiada como sua. O processo seguiu e Isócrates escreveu um discurso para a defesa.[17]

[17] ISÓCRATES, *Concernig the Team of Horses.* In: VAN HOOK, MCMXLV, p. 174-5. Van Hook também sugere que versões ligeiramente diferentes são fornecidas pelo historiador Diodoro XIII. A confusão de nomes (Diomedes em Diodoro em Plutarco, e Tísias em nosso discurso) é considerada por Blass (*Die*

b) Um segundo discurso judiciário, conhecido como *Trapezítico,* ou "Discurso pertencente ao banqueiro", como o título pode ser traduzido na íntegra, é uma composição de considerável importância, uma vez que ela fornece informações sobre a atividade bancária na antiga Atenas e lança luz sobre as relações existentes entre Atenas e o Reino de Bósforo. O banqueiro envolvido no caso é um dos mais conhecidos por nós em Atenas. As informações a respeito desse banqueiro se encontram em várias orações de Demóstenes. Ele se chamava Pasion e sua carreira é interessante, principalmente por ter sido escravo dos banqueiros Antístenes e Arquestrato. Por causa de seus serviços, foi liberto, e os sucedeu na direção do banco, tendo entre os clientes o pai de Demóstenes. Por causa dos serviços prestados ao Estado, Pasião também recebeu os direitos de cidadania dos atenienses. O *Trapezítico* foi escrito por Isócrates para um jovem súdito de Sátiro, rei do Bósforo (a Crimeia de hoje), que acusa o banqueiro Pasião de se apropriar de um depósito de dinheiro que lhe foi confiado pelo queixoso. A questão desse caso, como a de tantos outros julgamentos da antiguidade, é desconhecida. De qualquer modo, os negócios de Pasião, que gozava de excelente reputação como banqueiro em Atenas, continuaram a prosperar. Com sua morte, em 370-369, o banco foi deixado para seu alforriado Formio, que deu continuidade ao trabalho.[18]

c) Um terceiro discurso forense se trata da *Ação Especial Contra Calímaco.* Essa peça judiciária foi escrita por Isócrates para um cliente que estava se defendendo de uma ação por danos, ação essa que foi movida por uma pessoa chamada Calímaco. O réu, em resposta, entrou com um Apelo Especial de Exceção, ou *Demurrer*, negando a admissibilidade da ação. Num caso desse tipo, as posições do autor e do arguido foram invertidas, de modo que o arguido, ao contrário do procedimento habitual, falou primeiro.

---

attische Beredsamkeit II. p. 205) como sendo um erro por parte de Éforo, a fonte de Diodoro. Pode muito bem ser, no entanto, que dois indivíduos, Diomedes e Tísias, tenham se juntado para fornecer o dinheiro para a compra da equipe e que o processo, que havia sido adiado até depois da morte do ancião Alcibíades, foi instaurado por Tísias como o sobrevivente. A primeira parte do discurso existente, a parte que continha a declaração dos fatos e a citação de evidência, está faltando. A parte que nós temos é uma defesa do jovem Alcibíades da vida de seu pai e um elogio de seu caráter e feitos. Alguns críticos pensaram que o discurso, por causa de sua "natureza e estilo e seu elogio extravagante de uma pessoa impopular e escandalosa, não foi escrito para uma ocasião genuína no tribunal, mas é uma mera exibição ou um modelo para alunos". Isso, no entanto, carece de provas convincentes. Quanto à data conjectural do discurso, Blass dá 397. Para nosso uso, optamos pela versão inglesa dos *discursos forenses* de Isócrates, trazida ao texto mediante tradução nossa – t.n.

[18] ISÓCRATES, *Trapezítico*. In: VAN HOOK, MCMXLV, p. 210-11. Van Hook afirma que a data do discurso pode ser colocada por volta do ano 393 por dois motivos: a hegemonia espartana do mar é referida como no passado, e a batalha de Cnidos, na qual a frota espartana foi derrotada pelos atenienses sob Cónon, ocorreu em agosto de 394, e Sátiro I do Bósforo ainda vive, como se vê pela referência no § 57 do discurso. Não há razão para duvidar da autenticidade desse discurso; pelo contrário, sua autenticidade é atestada pelo famoso crítico literário Dionísio de Helicarnasso em seu ensaio crítico sobre Isócrates (19-20). Na verdade, Dionísio cita e critica as primeiras doze seções do *Trapezítico* no capítulo 19 de seu ensaio

Os fatos do caso, relatados no discurso, são resumidamente os seguintes: Patrocles, Arconte Basileu (Rei Arconte) de Atenas em 403, durante o breve período em que os Dez detiveram o poder na sucessão dos Trinta Tiranos, denunciou Calímaco por ter, ilegalmente, em sua posse, uma soma em dinheiro que pertencia a um dos membros exilados do partido democrático reunido no Pireu. O caso foi encaminhado pelos Dez ao Conselho, que decretou o confisco do dinheiro. Depois que os cidadãos do Pireu foram restabelecidos em Atenas, Calímaco moveu ações bem-sucedidas contra vários réus: Patrocles foi obrigado a pagar dez minas; um Lisímaco duas minas; e o réu da ação com o pagamento de duas minas. Este último pagamento foi sancionado por um juiz, ação que impediu novos litígios. Apesar disso, Calímaco novamente moveu ação por cem minas, após o que o réu testemunhou da arbitragem anterior. Calímaco, logo depois, trouxe uma nova ação. O cliente de Isócrates então apelou para a nova lei de Arquino. Trata-se de uma lei que Arquino – em um esforço para pôr fim à discórdia cívica e inimizades de acordo com o espírito e os termos da anistia geral que havia sido declarada após a restauração da democracia – conseguiu aprovar. A lei previa que, quando uma ação fosse intentada em violação da Anistia, o réu poderia entrar com uma Exceção ou Recurso Especial, e esse recurso deveria preceder um julgamento regular; além disso, se qualquer uma das partes não obtivesse um quinto dos votos do tribunal, estaria sujeita à multa de um sexto da quantia em litígio. Esse caso ocorreu logo após a Anistia de 403. O julgamento para o qual este discurso foi escrito pode ser atribuído com probabilidade ao ano 402, no início da carreira de Isócrates.[19]

d) O quarto discurso forense escrito por Isócrates de que temos notícias é o *Eginético,* o qual consiste em uma reivindicação de herança, e é provavelmente o melhor dos seis discursos forenses escritos por Isócrates no primeiro período de sua atividade literária (403-393), quando ele praticou a profissão de logógrafo, ou redator de discursos para litigantes. Trasíloco, um cidadão da pequena ilha de Sifnos no Mar Egeu, quando morreu, legou sua propriedade ao filho adotivo, a quem também deu sua irmã por esposa. Uma meia-irmã de Trasíloco disputou o direito do orador de receber a propriedade e ela própria reivindicou a herança. Esse discurso, composto por Isócrates, é a defesa do herdeiro. O orador e Trasíloco, exilados políticos de sua ilha de Sifnos, haviam se estabelecido em Égina, onde o testador morreu. Em Égina, o caso foi julgado, de modo que o *Eginético* é o único discurso forense grego existente relacionado a um

[19] ISOCRATES, *Against Callimachus.* In: VAN HOOK, MCMXLV, p. 252-253.

processo judicial fora da Ática. O discurso foi composto por Isócrates com muito cuidado e pode ser considerado um modelo em seu gênero. A parte narrativa do discurso, na qual é contada a história da família, é apresentada de forma vívida e as relações do arguido com o testador, e a sua devoção por ele, são atestadas por provas convincentes. Argumentos convincentes são empregados para persuadir o júri eginetense de que a vontade de Trasíloco e as reivindicações do orador são inteiramente justificadas com base na lei, moralidade e religião.[20]

e) O quinto discurso conhecido, escrito por Isócrates para lides judiciárias, é o *Contra Lóquites.* O processo que evocou esse discurso é uma ação de agressão. O demandante, que se autodenomina "um homem pobre e um do povo" (§ 19) intentou uma ação por danos graves (§ 16) contra um jovem cidadão rico chamado Lóquites, o qual havia batido nele. Parece faltar o início do discurso, no qual presumivelmente haveria a apresentação dos fatos do caso e a citação dos depoimentos das testemunhas. O que possuímos é um apelo habilmente desenvolvido e ampliado. O falante constrói, a partir de uma indignidade pessoal sem importância, um caso de indignação desenfreada, por agressão e espancamento, contra o jovem aristocrata. Isócrates fornece ao requerente da ação um forte apelo aos juízes, enfatizando a necessidade de restringir e punir a violência, especialmente sob o regime da democracia. A insolência do agressor se identifica com o espírito e a atitude daqueles oligarcas que derrubaram duas vezes a democracia.[21]

f) O sexto texto judiciário de Isócrates, para nós o mais instrutivo de todos em relação ao seu ofício judiciário, é o *Discurso Contra Eutino.* Designado nos manuscritos como um processo "Sem Testemunhas", trata-se de uma ação movida para recuperar um depósito. O orador é amigo de um certo Nícias, que "estava em necessidade, vítima de uma injustiça e sem capacidade de pleito" (§ 1). Durante o governo dos Trinta Tiranos, Nícias, por causa das ameaças de seus inimigos, depositou a soma de três talentos com o réu Eutíno. Mais tarde, desejando deixar a Ática, pediu a devolução de seu dinheiro. Eutíno restituiu apenas dois talentos. Na época, Nícias não podia fazer nada, exceto reclamar amargamente para amigos. Após a restauração da democracia, Nícias

[20] VAN HOOK, MCMXLV, p. 298-9. Van Hook atesta que, embora a data exata do discurso seja incerta, não deve ser muito depois de 394, quando o poder de Esparta, apoiador das oligarquias nas Cíclades, foi derrubado em Cnido. Isso é demonstrado pelos fatos do discurso relatado nos §§ 18-20; os aristocratas de Sifnos (incluindo Trasíloco e o orador) foram expulsos de sua ilha por exilados democráticos

[21] VAN HOOK, MCMXLV, p. 333. Para Van Hook, a data aproximada do discurso pode ser determinada a partir de evidências internas. No § 11, o acusado é considerado "muito jovem para pertencer à oligarquia estabelecida naquela época" (404-403 a.C.). Há também na mesma seção uma referência à destruição das muralhas de Atenas, que foram arrasadas em 404 a.C. e não reconstruídas até 393 a.C.

abriu um processo. A data é manifestamente logo após os democratas serem restaurados ao poder, 403. A prova do orador é dificultada pela falta de testemunhas, costumeiro nos casos de depósito confiado a particulares. Em consequência, o reclamante afirma que seu caso deve basear-se unicamente em evidências presumidas. Como o discurso é um exemplo muito antigo, sendo um dos primeiros exemplares de sua oratória forense, não é surpreendente que não se conforme em estilo e método com as composições epidíticas posteriores de Isócrates.[22]

O discurso *Contra Eutino* (*Sem Testemunhas*) é uma demonstração de como as lides judiciárias pós-Tirania dos Trinta assemelham-se às condições que Córax enfrentou na Sicília seis décadas antes. Esse processo também indica a atuação de Isócrates, que o teria redigido por volta do ano 403, quando os expropriados pelos tiranos retornaram a Atenas e passaram a mover processos de reparação e devolução de seus bens. O princípio da carreira de logógrafo judiciário deu a Isócrates a possibilidade de experimentar os estilos retóricos desenvolvidos por Córax e Tísias, que possivelmente foram levados a Atenas por Górgias, seu mestre. É importante observar ainda que esses escritos são do final do quinto século, explicitando com bastante precisão o início da vida de logógrafo de Isócrates.

Na peça judiciária de caráter acusatório contra um grego de nome Eutino, escrita a pedido de Nícias, Isócrates inicia observando a necessidade que muitos dos litigantes da época tinham em contratar logógrafos para redatar seus intentos diante de tribunais. A carência dos conhecimentos formais associados à incapacidade de proferir uma boa peça (acusatória, ou de defesa), abria precedentes para a atuação de profissionais que, tal qual Isócrates, atuavam no sentido de encontrar os *caminhos* adequados para o êxito no pleito em questão. Entre os motivos de falar em nome do demandante, Nícias, diz Isócrates, "que é meu amigo que está em necessidade, que é vítima da injustiça e que não tem capacidade para falar; por todas essas razões, portanto, sou obrigado a falar em seu nome" (ISÓCRATES, *Contra Eutino*, 1, t.n.).

Isócrates inicia a peça acusatória relatando as circunstâncias em que a transação entre Nícias e Eutino foi feita. Ocorreu a Nícias, após o governo dos Trinta Tiranos, os amigos da tirania (inimigos de Nícias) ameaçaram eliminar o nome dele do número

[22] ISOCRATES, *Against Euthynus*. In: VAN HOOK, MCMXLV, p. 350-1. De acordo com Van Hook, a autenticidade do discurso é suspeita, mas as razões para tal são insuficientes. É citada por Aristóteles (*Retórica*. II. 19); pelo próprio Isócrates (*Panegírico*. 188); e Diógenes Laércio (VI. 15) menciona um exercício, em resposta a esse discurso de Isócrates, de Antístenes. Filostrato (*Vida dos Sofistas* I. 17) faz um grande elogio ao discurso.

daqueles que tinham direito de cidadania, incluindo-o na *Lista de Lisandro*. Temendo o estado em que incorreria seus negócios, Nícias hipotecou a casa, mandou seus escravos para fora da Ática e chegou a enviar seus móveis para a casa de Isócrates. Ao mesmo tempo, "deu, em custódia, três talentos de prata para Eutino e foi morar no campo" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 3, t.n.). Algum tempo depois, desejando embarcar para outra região, Nícias foi até Eutino e pediu a devolução dos três talentos de prata; Eutino restituiu dois talentos, mas negou que tivesse recebido o terceiro.

Isócrates segue a peça acusatória afirmando que, naquela época, Nícias não esteve em condições de tomar nenhuma providência, certamente em virtude de sua condição de pouco prestígio perante a tirania. Isócrates conclui a apresentação dos fatos que moveram o processo contra Eutino afirmando que Nícias "considerava Eutino tão altamente, e tinha tanto medo do governo, que preferia, de longe, ser defraudado com uma pequena quantia e ficar calado do que fazer reclamações de qualquer perda sofrida" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 3, t.n.), pois isso poderia despertar contra ele a ira dos tiranos.

Já no início da peça acusatória, Isócrates explora o *Argumento Córax*. Ao dizer que Nícias "considerava Eutino tão altamente", Isócrates inicia seu movimento de defesa da tese de que Nícias teria, de fato, dado em custódia os três talentos de prata a Eutino, isso porque não é comum pensarmos que alguém, em sã consciência, confiaria seu dinheiro a alguém sobre quem não vela qualquer prestígio e confiança. Mas é importante lembrar que o *Argumento Córax* pode fazer surgir, quando mal utilizado, o sentido contrário ao argumento que se pretende defender, fazendo com que a tese se volte na direção oposta ao requerido. Isócrates ameniza essa possibilidade usando, de pronto, um segundo argumento, que tem a função não apenas de amenizar os riscos eventuais do primeiro, mas gerar uma intuição de validade por si mesmo, tendo o poder de conferir valor ao que fora afirmado anteriormente. Ao dizer que Nícias "tinha tanto medo do governo, que preferia, de longe, ser defraudado com uma pequena quantia e ficar calado do que fazer reclamações de qualquer perda sofrida", Isócrates lança mão de uma argumentação irrefutável, pois foi justamente por causa da tirania que Nícias confiou os três talentos de prata para Eutino, então, como poderia confiar à tirania a queixa de sua causa?

Essa expertise argumentativa estava no bojo do desenvolvimento da retórica de Tísias e Córax, e precisamos lembrar que ela tinha por objetivo solucionar situações em que não havia testemunhas ou registros factuais do ocorrido, nas mesmas circunstâncias que se fez demanda a escrita da peça acusatória contra Eutino. O próprio Isócrates cita

esse dado em sua alegação, afirmando que "tanto quando estava depositando o dinheiro quanto quando tentava recuperá-lo, não tinha ninguém com ele, fosse um homem livre ou um escravo" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 3, t.n.). Em virtude da carência de qualquer prova material, factual ou testemunhal sobre a referida custódia, Isócrates alega ser "impossível, seja por tortura de escravos, seja por testemunho, chegar aos fatos, mas é por evidências circunstanciais que vocês [do tribunal] devem julgar de que lado fala a verdade" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 3, t.n.).

Outro elemento importante no princípio da utilização da arte retórica é sua capacidade deliberativa: promover um sistema de argumentação em que se possa escolher o que é melhor, mais adequado, justo, correto, ou verdadeiro com base naquilo que os argumentos são capazes de elucidar. Por mais que nos pareça evidente que a retórica, ao fazer uso de argumentos como o *Córax*¸ seja uma arte viciosa ao espírito, porque desvia-se da verdade, o dado concreto é que ela é uma tentativa de estabelecer aproximações com a verdade por meio do princípio de verossimilhança. Situações da natureza que envolveu a tirania dos siracusanos e a dos Trinta, em Atenas, fizeram com que muitos cidadãos ficassem envoltos em situações cuja verdade não pode ser materializada por vias convencionais, como um registro público, por exemplo. A falta dessa materialidade e a necessidade de estabelecer a verdade só poderia ser feita pela via das alegações bem fundamentadas, de modo que a retórica passou a ter um papel crucial para isso.

Em seguida, Isócrates usa do *Argumento Córax 2* (ou, *Córax Invertido*), com o objetivo reforçar a tese de que Nícias era, de fato, dono do dinheiro. Isócrates argumenta:

> Acho que todos vocês sabem que o processo malicioso geralmente é tentado por aqueles que são oradores espertos, mas não possuem nada, enquanto os réus não têm habilidade para falar, mas são capazes de pagar em dinheiro. Bem, Nícias está melhor do que Eutino, mas tem menos habilidade como orador; de modo que não há razão para ele ter procedido injustamente contra Eutino (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 5, t.n.).

Ao sustentar que o intento de Nícias é por uma questão de justiça, porque, afinal, ele tem mais dinheiro que Eutino, de modo que não é o dinheiro, mas outra coisa, Isócrates usa de uma inversão do *Argumento Córax*. Ele faz transparecer não se tratar do dinheiro para, de fato, requerer o dinheiro. Quem pensaria em gastar dinheiro com um logógrafo que o representaria judicialmente, já tendo boas condições financeiras, para requerer um talento de prata? Isso faz parecer que a causa de Nícias não é compensatória, portanto, não faria sentido entrar numa lide cuja compensação fosse nula. Aqui Isócrates reduz seu

argumento para reforçá-lo, sustentando que não é apenas o que está em causa no objeto da lide, mas que é inerente a ele: a justiça. Afinal de contas, é a função do tribunal estabelecer a verdade e, com ela, a justiça. Se essa é a finalidade da entidade judiciária, então argumentar fazendo parecer que não é o dinheiro, mas a justiça, é um bom modo de inverter o argumento sobre a busca do dinheiro para, de fato, consegui-lo no final.

A partir dos argumentos apresentados, Isócrates sugere que "qualquer um pode ver que é muito mais provável que Eutino tenha recebido o dinheiro e depois negado ter feito isso do que que Nícias não o tenha confiado a ele e depois tenha feito sua reclamação". Ele continua a usar do *Argumento Córax Invertido,* sustentando que "é evidente que é sempre por uma questão de ganho que os homens erram. Agora, aqueles que defraudam os outros estão de posse do fruto de seus crimes, mas seus acusadores nem mesmo sabem se receberão algo em troca" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 7, t.n.). Essa parte da peça argumentativa de Isócrates faz surgir o seguinte questionamento: por que alguém, que já tendo dinheiro, pagaria um logógrafo e se colocaria em uma lide judiciária para tentar algo sobre o que já não precisa, e, ainda assim o faria correndo o risco de perder, pois já não sabe se terá êxito no seu intento? A argumentação começa a demonstrar que não há outro interesse da parte dos demandantes que não seja o estabelecimento da verdade e da justiça e, uma vez que verdade e justiça sejam estabelecidas, alcança-se o objetivo da lide que é a devolução do dinheiro. Se Isócrates buscava a realização do seu cliente, ele não parecia querer fazê-lo sem estabelecer, por base, esses dois atributos: a verdade e a justiça.

Para estabelecer a verdade, no caso da acusação contra Eutino, ele recorre às situações históricas bem conhecidas, já que teriam sido vivenciadas por todos. Ao retomar as condições sobre as quais vivia Atenas durante a tirania, Isócrates faz pensar que não havia justiça, pois a verdade não podia ser estabelecida, e não podia ser estabelecida porque predominavam outros interesses. Ele sustenta que "quando as condições na cidade estavam instáveis e os tribunais suspensos, era inútil para Nícias processar Eutino e este não tinha motivo para temer, embora fosse culpado da fraude" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 7, t.n.). Essa afirmação assenta um peso extra no papel do tribunal como o lugar no qual os homens buscam a justiça e devem estar inclinados à verdade. Na ausência dos tribunais, não há como reparar as fraudes, e, estando no tribunal, Nícias pretende a reparação de algo, na forma da justiça, que se apresenta com caráter verdadeiro. Esse argumento se torna ainda mais consistente quando Isócrates diz que "não era surpreendente, portanto, em uma época em que aqueles que haviam pedido dinheiro

emprestado, mesmo na presença de testemunhas, o negavam" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 7, t.n.). Conclui seu argumento em torno da justiça reforçando que "não é provável que em uma época em que nem mesmo aqueles a quem o dinheiro era devido poderiam recuperá-lo, Nícias deveria ter acreditado que poderia obter qualquer coisa por meio de uma acusação injusta" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 7, t.n.).

Não faltam referências ao fato de que a retórica pode ser considerada uma arte viciosa ao espírito, usada apenas como estratégia de convencimento. Tanto em Platão quanto em Aristóteles, *Sexto Empírico* e outros, a retórica foi apresentada como a arte da persuasão, entendida nos termos de uma artimanha ardilosa para ludibriar os fatos por meio de argumentos e chegar ao resultado desejado. No entanto, há quem sustente, como ocorre com o próprio Isócrates, que ela é uma arte livre, e que o resultado positivo ou negativo de seu uso dependerá daquele que dela fará uso. Na tradição siracusana, a retórica apresenta a característica de servir de instrumento para a busca e o estabelecimento da verdade. Também é empregada para a fixação das razões que prescrevem se algo é ou não bom em determinada circunstância. Apesar dos problemas desse sistema argumentativo, é possível usar dele como forma de elucidação e explicitação do que pode, ou não, ser justo, correto, adequado etc. Na peça acusatória contra Eutino, Isócrates busca apresentar o que é verdadeiro, justo e sensato em relação à custódia dos três talentos. A busca por plausibilidade – tanto do que se pode inferir quanto do seu oposto – é presente em muitos momentos da peça acusatória redigida para seu amigo Nícias. Refutando que a possibilidade de Nícias pudesse ser falsa, Isócrates argumenta:

> E, novamente, mesmo que nada se interpusesse em seu caminho, e ele pudesse ambicionar ter feito uma acusação falsa, pode-se facilmente ver que Nícias não teria processado Eutino. Pois aqueles que desejam agir dessa maneira não começam com seus amigos, mas em aliança com eles, procedem contra os outros e acusam aqueles por quem eles não têm respeito nem medo, pessoas que eles veem como ricas, mas sem amigos e desamparadas (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 8, t.n.).

Novamente, empregou o *Argumento Córax* na primeira parte da arguição, pois é plausível pensar que ninguém processaria um amigo para tirar vantagem, menos ainda se, além de amigos, o defraudado fosse um parente pobre e sobre o qual se conserva elevada estima, como era o caso de Nícias e Eutino, que eram primos. No entanto, Isócrates construiu sua peça apelando novamente para o *Argumento Córax Invertido*, dizendo que, nesse caso, era justamente o fato de Nícias ser primo de Eutino que levou este a se

aproveitar da amizade e consideração daquele. Ele ainda reforça esse argumento sustentando que na relação de ambos, por ser Nícias um homem rico, fazia sentido Eutino tentar defraudá-lo. Eutino, diz Isócrates,

> [...] é a última pessoa contra quem Nícias teria procedido. E, na minha opinião, sabendo como eu conheço a intimidade deles, Eutino nunca teria agido injustamente com Nícias se ele pudesse ter defraudado alguém com uma quantia tão grande. Mas do jeito que estava, a transação deles foi simples. É possível escolher quem vocês quiserem de todo o corpo de cidadãos para acusação, mas vocês podem defraudar apenas o homem que lhes confiou um depósito. Assim, Nícias, se quisesse obter dinheiro por chantagem, não teria procedido contra Eutino, mas este, ao recorrer à fraude, não tinha outra vítima disponível (ISÓCRATES, *Contra Eutino*, 9-10, t.n.).

A observação do texto de modo simples parece não revelar o sistema argumentativo de Isócrates, mas quando tomado minuciosamente é possível observar suas qualidades argumentativas de caráter retórico empregadas à logografia. Na apresentação das razões, diretas ou opostas, Isócrates encontra um caminho importante para a busca da verdade. Ele usa o que já possui de verdadeiro para *atar* situações satélites sobre as quais ainda não se têm definição. Se o fato era que Nícias entregou o dinheiro a Eutino, então só é possível reter algo de quem possui, e aqui Isócrates amarra um argumento que, de tão banal, quando apresentado na arguição se torna poderosíssimo. Significa que Eutino poderia ter logrado vários outros de seus amigos, mas se nenhum deles havia lhe dado valores em custódia, não haveria como praticar o logro.

A causa sobre a qual Isócrates achou-se no empenho de defender parece não ter sido das melhores. Nícias, seu *cliente*, como sugere a própria defesa, era conhecido, em tempos anteriores, pelo costume de promover acusações maliciosas, ao contrário de Eutino. Reverter esse pressuposto em favor de Nícias requeria boa argumentação, ao que Isócrates sustenta:

> Nícias, mesmo que em tempos anteriores tivesse sido acostumado a fazer acusações maliciosas, teria então desistido da prática, enquanto Eutino, mesmo que nunca tivesse antes pensado em transgressão, teria então sido tentado a agir assim. Pois seus erros o estavam trazendo-lhe honra, mas Nícias, por causa de sua riqueza, foi objeto de uma conspiração. Pois todos vocês sabem que, naquela época, era um perigo maior ser rico do que praticar o mal, pois os malfeitores estavam se apoderando das propriedades de outros, enquanto os ricos perdiam as suas. Pois era o costume daqueles em cujas mãos o controle da cidade estava, não punir os culpados de ofensas, mas espoliar os possuidores de propriedades, e eles consideravam os criminosos como leais e os ricos como inimigos (ISÓCRATES, *Contra Eutino*, 11-12, t.n.).

Isócrates parte do pressuposto de que em um regime no qual os maus governam, de modo que elementos como justiça e verdade não têm espaço, não há razões para quem é correto manter suas práticas. Se Eutino tinha boa conduta, como era de se esperar de alguém que vivia em um regime correto, a perversão do regime o teria arrastado para a prática desonrosa, visto que a perversão do regime abria claros precedentes para isso. Isócrates desloca a responsabilidade de Eutino para o regime oligárquico, apontando para o pressuposto de que, se Eutino sempre fora justo e correto, isso talvez se tenha dado em virtude de não encontrar, até então, uma ocasião oportuna para agir mal (e aqui temos mais um uso do *Argumento Córax Invertido*). Há que se pensar se os homens, fora do amparo das leis e imunes de sofrer punição, estão preparados para manterem-se na justiça. Isócrates argumenta não estranhar bons homens agirem mal quando leis justas e práticas decorosas são abolidas de sua sociedade. Ao mesmo tempo, sobre Nícias, pressupõe que durante o regime tirânico sua riqueza foi a causa das suas maiores desgraças, o que o teria feito refletir sobre os benefícios de ser rico. Esse jogo argumentativo, ainda que pareça uma tentativa de perversão dos fatos, da verdade, ou da justiça, mantém clara a tentativa de demonstrar que os homens se constituem bons ou maus por relações de conveniência, de modo que aquele que é bom em determinada circunstância pode encontrar inconveniências na continuidade de sê-lo, pois os benefícios e as vantagens escapam na medida em que as situações conjecturais se alteram.

A apelação ao quadro político da Tirania, cuja destituição das leis e das boas práticas parecem ter sido a tônica no cenário em que o processo se desenrola, levou Isócrates a pressupor que alguém na posição de Eutino, que não tinha riquezas, mas muitos amigos ligados ao regime tirânico, pudesse se aproveitar da ocasião. Ele sustenta que "qualquer homem que possuísse a influência de Eutino poderia roubar o que ele havia recebido em depósito e também apresentar acusações contra aqueles a quem nada havia emprestado" (ISÓCRATES, *Contra Eutino*, 13, t.n.), isso porque havia a permissividade do regime para que isso pudesse ser realizado, sem qualquer perigo de punição das leis, uma vez que estas se achavam suspensas. Já a situação de Nícias era diferente, pois "foram obrigados a absolver seus devedores de dívidas justas e a entregar sua propriedade a chantagistas" (ISÓCRATES, *Contra Eutino*, 13, t.n.). Há indícios de que, de fato, essas práticas existiram durante a tirania. Isócrates apela a um caso semelhante para sustentar sua acusação contra Eutino, colocando-o também na posição *testemunha de acusação*. Afirmou que "o próprio Eutino poderia testemunhar a verdade do que eu digo; pois ele sabe que Timodemo extorquiu trinta minas de Nícias, não exigindo o pagamento de uma

dívida, mas ameaçando-o com prisão sumária" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 14, t.n.). Dada essa situação, Isócrates julga ser uma insensatez de Nícias tentar extorquir dinheiro de outros "quando não foi capaz de proteger os seu." Além do mais, ao tentar algo contra Eutino, amigo dos tiranos, ele estaria "fazendo outros inimigos além daqueles que já tinha" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 14, t.n.), agravando ainda mais um contexto já desfavorável.

No final de sua sustentação, Isócrates usa novamente o raciocínio obtido por meio do *Argumento Córax*, só que desta vez na forma do argumento passível de ser sustentado por Eutino, o qual se acha seguido de uma pronta contestação. Diz ele:

> Talvez Eutino repita o que de fato já disse, que, se ele estivesse tentando defraudar Nícias, ele nunca teria devolvido dois terços do depósito, retendo apenas a terceira parte, mas se ele pretendia agir injustamente ou quisesse agir com justiça, teria a mesma intenção em relação a todo o montante. [Até este momento, Isócrates atribui a Eutino uma sustentação executada por meio do *Argumento Córax*]. Mas todos vocês sabem, eu acho, que todos os homens, quando começam a cometer um crime, ao mesmo tempo procuram um pedido de defesa; consequentemente, não deveria causar surpresa que Eutino, em vista desse mesmo argumento, cometeu o crime (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 16-17, t.n.).

Isócrates fecha sua exposição das razões que teriam levado Eutino a praticar o ato de retenção de dinheiro de Nícias apelando para o argumento da *prática comum* (que incide diretamente na concepção de probabilidade) e da parcialidade. Ele sustenta que poderia "apontar outros homens que também, após terem recebido dinheiro, restauraram a maior parte dele, mas retiveram uma pequena parte, e homens que, embora culpados de desonestidade" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 17, t.n.). Se era comum que os homens, ao tomar dinheiro por empréstimo ou guarda não devolviam a totalidade, então também Eutino poderia fazê-lo. "Eutino não é a única pessoa, nem mesmo a primeira, que agiu dessa forma" (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 18, t.n.), diz Isócrates, e apela aos juízes do tribunal para que se lembrem

> [...] se algum dia aceitarem tal argumento dos réus, estarão estabelecendo uma disposição legal quanto à forma como uma fraude deve ser cometida; consequentemente, no futuro, os detentores de depósitos irão de fato devolver uma parte, mas reterão uma parte para si próprios. Pois será vantajoso para eles, se puderem usar o pagamento de alguns como prova presuntiva, de modo que não sejam punidos por terem roubado o resto (ISÓCRATES, *Contra Eutino,* 18, t.n.).

Nesse ponto de sua sustentação aparece o mais forte apelo à justiça. Isócrates se encontra entre os gregos, tal como Pitágoras, Anaxágoras, Sócrates e Platão, que não veem benefício na prática da injustiça, preferindo sofrê-la a cometê-la – como veremos nos capítulos a seguir. Isócrates apela ao argumento mais potente entre os gregos para defender que o tribunal não deve se colocar em situação que abra precedentes para que injustiças sejam realizadas, pois o maior dos fomentos à prática da injustiça se encontra em uma sociedade que oferece benefícios ou vantagens para quem se propõem a cometê-la.

Sua exposição final faz mais uma vez o uso do *Argumento Córax*, de forma elucidativa, para sustentar uma razão sobre a qual Eutino teria condições de ancorar sua defesa, caso fosse preciso. Trata-se de uma forma de desarmar a argumentação que Eutino poderia utilizar em seu favor.

> E, além disso, ninguém pode apontar qualquer motivo que tenha levado Nícias a entrar com uma acusação contra Eutino, mas quanto a Eutino, é fácil ver as razões que o levaram a cometer um crime dessa maneira. Pois quando Nícias estava em adversidade, todos os seus parentes e amigos o ouviram dizer que ele havia depositado seu dinheiro com Eutino. Eutino sabia, portanto, que muitas pessoas sabiam que o dinheiro estava com ele, mas ninguém sabia a quantia; em consequência, ele pensou que, se diminuísse a quantia, não seria descoberto, mas se retivesse a soma total, sua culpa seria manifesta. Portanto, ele optou por receber o suficiente e deixou um argumento em sua defesa ao invés de não pagar nada em troca e ficar sem a possibilidade de negação (ISÓCRATES, *Contra Eutino*, 20-21, t.n.).

Apesar de concentrarmos o foco apenas na peça judiciária *Contra Eutino*, as demais também apresentam estilos argumentativos já empregados por Córax e Tísias, utilizados por Isócrates durante sua jornada de logógrafo. Essa peça, em específico, apresenta a característica de ser um julgamento de um caso *sem testemunhas,* o que demonstra a habilidade e a expertise de Isócrates tanto para o aspecto discursivo quanto para o deliberativo. Uma situação como essa que envolveu Nícias e Eutino se mostra apropriada para fazer aparecer a arte persuasiva do orador (lembrando que persuasão, aqui, representa a capacidade de apresentar argumentos coerentes e consistentes acerca dos fatos cujo conhecimento não é claro, e não se refere ao simples ato de convencer).

Durante o período em que foi logógrafo, Isócrates não apenas se fez perito na arte da persuasão como desenvolveu ainda mais essa habilidade, que seria utilizada, posteriormente, durante seus escritos políticos. Sendo a política uma arte que depende em extensa medida do senso de deliberação, nas mãos de Isócrates ela logo se tornaria um

importante recurso no caminho da *pistis*, ou seja, nos recursos que promovem a fé no argumento. Isso ocorreu à medida em que ele tomou o recurso do apelo à consistência argumentativa sensata, razoável, justa e verdadeira que utilizou no exercício de logógrafo judiciário, transportando-o para a política, e fazendo dela uma sabedoria deliberativa. Foi justamente esse entendimento que ele buscou desenvolver com seus discípulos, concidadãos e estrangeiros enquanto se fez mestre filósofo/retórico na cidade de Atenas.

Olhando com mais atenção os elementos que compuseram a *paideia* de Isócrates e suas origens na retórica judiciária, somos levados a pensar sobre alguns pontos importantes. O primeiro deles diz respeito ao fato de que a educação promovida por Isócrates dependia exclusivamente da palavra. O objeto de seu ensino possuía uma materialidade mínima, dado que os eventos históricos e políticos sempre chegam até nós por meio daquilo que nos é narrado, oral ou textualmente. A política é feita de ideias e do embate entre elas. A objetividade que dela resulta (uma obra, uma guerra, um evento cívico) nada mais é do que deliberação e realização. Nesse sentido, o uso do *logos* é fundamental. O segundo elemento diz respeito ao espaço formativo e à metodologia que Isócrates empregou. O problema que surge aqui é: como educar alguém a respeito de algo sobre o qual o professor dispõe tão somente de palavras? Não há como refazer o passado senão pelos seus vestígios e pela narrativa que se compõe sobre ele. Nem mesmo o presente é tão objetivo que não permita ser expresso por meio da diversidade de interpretações. É necessário, portanto, que o professor disponha de certas capacidades destinadas ao *fazer compreender*, e a retórica judiciária colaborou grandemente com essa demanda.

Uma terceira questão está na relatividade ética dos acontecimentos sociais e políticos. Há quem possa defender o injusto por justo e argumentar que a injustiça, a impiedade e a insensatez possam ser mais vantajosas que seus opostos. Cabe ao professor dotar-se de senso ético e poder deliberativo sobre cada um desses problemas, mas apenas isso não basta: é preciso ter capacidade argumentativa e habilidade retórica (para fazer compreender) que as vantagens podem não estar na injustiça, na impiedade, na insensatez, na imprudência etc. O terceiro elemento que a retórica judiciária, nas suas origens, nos oferece é credibilidade. Como visto, a verdade tem fim em si mesma, mas como podemos sustentar uma posição epistemológica diante de um estudante que nos apresente dilemas éticos, sociais ou políticos diante dos quais não há verdade estabelecida? Veremos a seguir que Isócrates lega a nós a importante tarefa de retomar dos eventos passados o exemplo do que foi ou não eficaz à vida prática. Assim, a eficácia ou não de um regime

político, de uma escolha ética, de uma decisão sobre a carreira a seguir só podem ser sustentadas argumentativamente por duas vias: pelos exemplos do passado e pela capacidade de compreender reflexivamente sua viabilidade. O quarto elemento formativo, e talvez o mais importante de todos, é que a habilidade deliberativa e argumentativa pode – e deve – ser buscada pelo educando, e não apenas *transferida* pelo professor. Não é estranho que no *Panatenaico* Isócrates convoque um de seus discípulos para promover uma leitura solidária dessa obra, exigindo que o aprendiz colabore com a composição da escrita. Ademais, é comum encontrarmos entre aqueles que estudaram com Isócrates uma verdadeira legião de historiadores, poetas, políticos, jurisprudencistas, embaixadores entre outras atribuições que demandam de habilidade comunicativa. Seus discípulos e suas respectivas carreiras são a prova viva de que os saberes ensinados por Isócrates se fizeram fundamentais para a inserção dos aprendizes na vida pública, algo que veremos no terceiro capítulo.

3 – ISÓCRATES DISCÍPULO: AS LIÇÕES DOS MESTRES PARA FAZÊ-LO MESTRE

3.1 A importância dos mestres de Isócrates na edificação da sua própria *paideia*

Ao retomar o lugar de Isócrates no cenário da educação grega, espanta-nos o seu empenho instrutivo ainda na qualidade de discípulo, e os mestres que cuidaram de sua educação. Essa observação é importante porque estabelece o perímetro formativo percorrido por Isócrates durante sua formação e abre uma série de possibilidades para a leitura e interpretação dos seus escritos, principalmente pelo viés das influências que cada mestre deixou por legado a ele. Entre os destacados professores de Isócrates, temos nada menos do que Górgias (de quem parece ter aprendido muitas lições sobre a retórica de Tísias e Córax), Terâmenes, Protágoras, Pródico e Sócrates. É bem provável que ele também tenha sido influenciado pela filosofia de Empédocles, mas pouco sabemos sobre essa relação, de modo que não há grande expressão nos textos de Isócrates que indiquem qualquer vínculo ao filósofo de Agrigento.

Apesar de ter uma profunda vinculação com os sofistas, Isócrates não demonstra ter seguido fielmente uma vertente de pensamento que possa vinculá-lo estritamente a qualquer desses pensadores. Sua atuação está mais para um *sintetizador* de saberes diversos, aproveitando de cada um dos mestres aquilo que ele julgou necessário para a edificação de seu projeto de educação e para a formação do que veio a chamar por *philosophia.* De Tísias e Córax abstraiu, como já vimos, modelos argumentativos para fins judiciários, o que permitiu a ele uma ampla expertise na composição logográfica, sobretudo nos primeiros anos de sua carreira como compositor de discursos. Logo em seguida, fez uso desse modelo argumentativo para defender não apenas sua carreira de professor, mas também o lugar da filosofia, da justiça e da piedade no perímetro da vida cívica. De Górgias, Isócrates apropriou habilidades de estilo, importantes à sua composição e ao seu programa formativo. Reconheceu-se posteriormente que os estilos epidítico e laudatório foram desenvolvidos e utilizados por Górgias, que também deixou por herança, a Isócrates, um modo de pensar menos vinculado às verdades metafísicas e mais ligado à deliberação no âmbito do cidadão e da cultura, tanto na dimensão particular quanto na vida pública. De Terâmenes, Isócrates parece ter aprendido a importância que tem a virtude da moderação (*sophrosýne*), elemento que ocupou função de destaque na edificação de sua postura moderadora tanto no seu programa educativo quanto no modo como lidou com os problemas que envolviam a Grécia. De Protágoras, Isócrates parece

ter herdado um certo ceticismo em relação à condição sobrenatural dos deuses sem, no entanto, descartar sua utilidade na esfera da vida pública. Ao mesmo tempo, há no pensamento de Isócrates um grande espaço para a noção de "homem medida" de Protágoras. Assim, seu pensamento segue a máxima de que a vida pública é resultado do que os cidadãos definem por meio do *logos*. Daí que a qualificação do *logos* para a deliberação e para o fazer que brota unicamente dos interesses humanos forma o escopo do pensamento e da instrução que Isócrates oferecia em sua escola. Mas é de Sócrates que vemos a *theorein,* a "visão de mundo" que orientou Isócrates durante sua jornada educativa. Apesar de algumas divergências em relação ao mestre e filósofo, Isócrates dedicou uma defesa profunda e sólida de Sócrates e da filosofia, como veremos no último capítulo. Com Sócrates e com os demais mestres, se acha formado o quadro instrutivo que edificou o Isócrates que agora conhecemos. Aprofundar a influência de cada um deles na sua educação nos ajudará ainda mais na compreensão do projeto encampado por Isócrates e sua escola.

3.2 As lições de Górgias: entre a literatura e a arte da política

Na Grécia, Górgias foi um dos mestres da sofística com status de celebridade. Filho de Carmântides e provável discípulo de Empédocles,[23] Górgias nasceu em Leontini por volta de 485, chegou em Atenas em 427, ano em que recebeu a missão diplomática da sua cidade de origem para defendê-la de Siracusa (GUTHRIE, 1995, p. 250). Assim como Pródico, Górgias encontrou em Atenas oportunidade não apenas para desenvolver com maestria suas funções de diplomata, mas também fez carreira abastecendo os públicos que possuíam especial interesse por suas habilidades de orador. Não trazia consigo, como ocorreu com Protágoras e Pródico, estudos apurados acerca da linguística e da "correção dos nomes" (GUTHRIE, 1995, p. 251.). Sua oratória pessoal era do estilo florido, próprio dos sicilianos. Seu estilo ganharia a apreciação de uma cidade cujas artes estavam entre as maiores aspirações culturais. Não demorou para captar discípulos

[23] Platão, no *Menon* 75c, associa Górgias a Empédocles em virtude da *teoria dos poros,* e também se devia a Empédocles o interesse pelas artes do discurso persuasivo e da medicina. É muito provável que Heródico, irmão de Górgias, tenha se dedicado à carreira de médico em virtude dos contatos que, também ele, teve com Empédocles. Dessas relações brotam um profundo interesse de Górgias pelas ciências da *phisys*, no entanto, sobre questões de caráter humano, ele não conserva nenhuma ciência exata. GUTHRIE, 1995, p. 250.

dispostos a pagar altas somas por sua educação, além de cidadãos interessados por uma palestra ou demonstração pública de seu estilo argumentativo.

Nas diversas literaturas que encontramos sobre Isócrates, Górgias é – ao lado de Protágoras – apontado como o mestre que mais teria surtido influência sobre ele.[24] "Isócrates, fundador, no princípio do século IV, de uma nova escola de retórica e filosofia, define bem esta relação com os sofistas, de quem corrige certas tendências, porém, a quem segue muito de perto em espírito" (ROMILLY, 2017, p. 36). Fica claro que Isócrates não é o que podemos chamar de "discípulo fiel" de seu mestre, assim como é difícil encontrar fidelidade total e irrestrita a qualquer outro. De Górgias, no entanto, Isócrates teria recebido a herança mais valorosa para a constituição de seu programa educativo. Trata-se da capacidade de lidar com o público por meio do uso de recursos comunicativos com o poder de mobilizar a audiência em determinada direção. Esse poder, do qual Górgias, entre os gregos, se mostrava o mais bem dotado, tem seu valor na medida em que apenas saber o que fazer não é suficiente para realizar ações efetivas na esfera da política. É necessário, portanto, conhecer artifícios – nesse caso, orais – para impulsionar o comportamento das assembleias e das massas. O próprio Górgias sabia que apenas o recurso da verdade era inútil quando se trata de uma argumentação que se pretende efetividade deliberativa coletiva. Talvez por essa razão, dedicou uma contra-argumentação à teoria do *Ser*, de Parmênides. "Górgias dificilmente teria querido negar a existência de tudo no sentido em que o homem comum entende a existência; sua intenção era mostrar que, pela espécie de argumentos que Parmênides usou, era fácil provar tanto o '*não é*' como o '*é*'" (GUTHRIE, 1995, p. 183). Fazia parte das estratégias argumentativas de Górgias a inversão dos argumentos, como fez com Parmênides. Para Guthrie (1995), há uma demonstração, por parte de Górgias, muito semelhante ao modo como os dórios observavam ser possível arguir sobre uma questão na teoria que ficou conhecida como *argumentos duplos.* Ao fixar sua tese em torno da máxima de que nada existe, Górgias abriu as portas para o âmbito da deliberação humana e atribuiu especial importância para o campo da discussão política, influenciando sobremaneira o exercício educativo de Isócrates no campo das práticas deliberativas.

[24] Guthrie (1995) sustenta que a influência de Górgias foi considerável, sobretudo com certeza sobre o estilo literário, algo sentido por autores diversos, como foi o caso de Isócrates, do historiador Tucídides e do poeta trágico Agatão (p. 254). Também Crítias, depois de participar como um dos membros da Assembleia Ateniense, em 411, sendo um dos Quatrocentos, teria buscado exílio na Tessália, onde acabou por mergulhar no ensino de Górgias (p. 278). Alcidamas, o campeão de improvisação oral, e crítico contundente de Isócrates, teria aprendido de Górgias sua habilidade oratória. Se Górgias fez de Alcidamas o campeão em improvisação oral, fez de Isócrates o campeão em discursos escritos (p. 287).

Górgias escreveu alguns discursos, entre os quais nos são conhecidos: *Technai*, *Do não-ser ou da natureza,*[25] *Oração olímpica, Oração fúnebre, Elogio aos eleanos, Elogio de Helena* e *Defesa de Palâmedes,* mas de acordo com Kerferd (2005) sua especialidade estava na recitação pública e nos improvisos. Transitava com tranquilidade entre alguns dos estilos literários da época, como os *epainos, epideixis e discursos fúnebres;* este último, segundo Guthrie (1995) criticado por Aristóteles pela péssima qualidade. Com voz potente e carisma, Górgias logo atraia multidões para ouvi-lo. Em circunstâncias especiais, ele cultivava sempre alguma dose de sarcasmo em bom-humor. A partir de Górgias, o estilo retórico destinado aos tribunais logo ganhou uso literário, já que os oradores podiam atingir os auditórios com maior eficácia performática se pudessem falar em conformidade com a provável compreensão do público. Não demorou para que seu estilo retórico fosse dirigido também para o campo político, mas sua principal contribuição foi no sentido de dar uso literário para a retórica que ele teria aprendido com Córax e Tísias.[26]

A partir de sua arte, temos o desenvolvimento de uma fonte retórica de cunho estético e propriamente literário. Até então "os gregos identificavam 'literatura' com poesia (épica, trágica etc.). A prosa, puramente funcional, restringia-se a transcrever linguagem oral comum" (REBOUL, 2004, p. 4). O que Górgias desenvolveu foi a retórica epidíctica, um gênero literário baseado no elogio público, ou em relações discursivas assentadas sobre elogio e culpa. Criou, para esse fim, uma prosa eloquente que se

[25] Graças a Sexto-Empírico conservamos, de Górgias, este tratado intitulado *Do não ser ou da natureza.* O próprio nome da obra, semelhante ao *Da natureza* (ou *Sobre a natureza*) de Parmênides é uma clara alusão à crítica que pretendeu promover ao mestre eleata em relação à forma como concebiam o *ser.* De acordo com Romilly, de todos os sofistas, Górgias é o único de quem temos um escrito com ar metafísico de várias páginas, que adota os marcos de pensamento das escolas precedentes; ele vem, precisamente, da Sicília, pátria de Empédocles, não distante da cidade de Eleia, terra natal de Parmênides. Na obra de Górgias, o ser, o não-ser, a possibilidade de pensar este e aquele, e também os inícios do ser, ressurgem em primeiro plano de tal modo que ninguém se surpreende ao encontrar, no século I, um opúsculo peripatético intitulado "Sobre Melisso, Xenofonte e Górgias". Melisso era um filósofo eleático da época de Górgias; Xenofonte, um filósofo anterior que (ainda que diferenciasse o conhecimento da opinião) admitia também o princípio de um ser único e imutável. A comparação de nosso Górgias com esses autores demonstra bem às claras a relação dela com o tema, comum às preocupações filosóficas neles dominantes e ao gosto deles. Porém, aqui terminam as semelhanças. Porque, se o problema é antigo, as soluções de Górgias não o são: elas se mostram radicais e imperiosamente negadoras. Definem-se de fato, em três teses: "Nada existe. Se algo existisse, não poderia ser perceptível; admitindo que fosse perceptível, seria incomunicável". Tudo é abolido por sua vez: o ser e o conhecimento (ROMILLY, 2017, p. 158).

[26] Não encontramos evidências claras em relação à formação retórica de Górgias ter sido feita por Córax ou Tísias. Reboul destaca que Górgias também foi discípulo de Empédocles, o que teria feito dele um colega de Córax e possivelmente também de Tísias. Górgias nasceu em 485, em Leontini, uma cidade também da Sicília. Apesar de não dar aplicação judiciária para seu conhecimento na arte retórica, Górgias sem dúvida foi um dos que mais contribuiu para que essa prática chegasse até Atenas, lugar onde fez diversos discípulos e seguidores; entre eles, Isócrates (REBOUL, 2004, p. 4).

assentava na multiplicação de figuras "tornando-a uma composição tão erudita, tão ritmada e, por assim dizer, tão bela quanto a poesia" (REBOUL, 2004, p. 4). Entre suas obras, a que mais evidencia a capacidade de seu gênero é o *Elogio de Helena.* Helena era para os gregos o protótipo da mulher fatal. A esposa de Menelau, rei grego, que se deixou raptar por Páris e levou os gregos a uma guerra de dez anos contra os troianos, mergulhando seus patrícios em muitas perdas de vidas e riquezas. Sabendo disso: como perdoar Helena? Górgias, por meio de um processo de enumeração completa, inventaria as causas possíveis do rapto:

> [...] ou ele se deveu ao decreto dos deuses e do destino; ou ela foi arrebatada à força; ou foi persuadida por discursos; ou foi vencida pelo desejo. Ora, em nenhum dos casos Helena estava livre; em todos foi subjugada por uma força superior à sua; portanto, não é culpada (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 1032).

Ao explorar esse modelo de argumentação na área literária, Górgias voltou-se para a tentativa de desconstruir, do imaginário social e cultural dos gregos, algumas concepções tidas como claramente *verdadeiras.* Górgias não é um defensor da *verdade* como fundamento teórico ou conceitual. Talvez por ter sido influenciado por Córax e Tísias, Górgias percebeu que determinados argumentos, concepções, ou visões de mundo, antes de serem expressão máxima da *verdade*, são escolhas feitas pela sociedade e pela cultura. Seu *Elogio de Helena* é uma demonstração da tentativa de desconstruir (ou problematizar), no imaginário social, os preconceitos e as noções dogmáticas que cercavam a memória que os gregos tinham de Helena.

> O propósito do *Elogio de Helena* é declarado: libertar Helena da culpa por ter feito o que fez ao deixar seu lar e seu marido para ir para Tróia com Páris; mostrar que os que a condenam estão falando falsamente e, ao indicar a verdade, pôr fim à ignorância deles. O acento na verdade, aqui, é enfático, e mostra que não há, em Górgias, a intenção de negar a existência do fato. Com efeito, só é possível engano em relação ao que é realmente verdade (KERFERD, 2003, p. 136-7).

O *Elogio de Helena* não deixa de ser um escrito no estilo de uma defesa judiciária, só que no âmbito da memória responsável por construir determinado imaginário cultural. No mesmo passo de seu mestre Górgias, Isócrates também dedicou um escrito com o mesmo nome, com finalidades semelhantes, mas com intenção bem definida de promover uma crítica às escolhas que Górgias fez para elogiar Helena. No *Elogio de Helena* de Isócrates, ele censura seu mestre "por haver anunciado um elogio e ter se contentado com uma defesa do tipo judicial" (ROMILLY, 2017, p. 130), de modo a se achar pouco

persuadido dos argumentos que Górgias teria empregado. Para demonstrar sem medo o que entende por uma defesa do tipo judicial, Isócrates lista de forma elogiosa tudo o que poderia ser admirável em Helena:

> [...] o nascimento divino, as proezas de quem a pretendeu, a beleza e seu poder universal, o culto que lhe rendem, a ação que empreendeu para unir a Grécia contra os bárbaros. Já não encontramos nada da habilidade sutil do velho mestre; porém, encontramos, em troca, a propósito de Helena, tudo o que recebe a aprovação humana e que pode passar comumente por virtude. O argumentador, em situação difícil, cedeu lugar ao educador (ROMILLY, 2017, p. 130).

Isócrates tem a especial habilidade de adaptar gêneros literários e discursivos com o objetivo de fazer o melhor e mais eficaz uso possível. Enquanto Górgias quer promover um repensar da posição de Helena (cuja memória era detestada pelos gregos) pela via de uma defesa do tipo judiciária, Isócrates emprega um viés literário com apelo político. O próprio estilo usado por Górgias na sua defesa de Helena fica claro na medida em que ele emprega a estratégia argumentativa muito presente nas defesas judiciárias, qual seja a de tirar a responsabilidade do campo de domínio do acusado (vimos Isócrates fazer o mesmo no *Contra Eutino*). Isócrates, no entanto, procura argumentos que sejam conhecidos pela tradição literária, explorando características que sejam associadas ao que é divino, belo, desejável e apreciável pela comunidade grega.

O *Elogio de Helena* escrito por Górgias, no entanto, tinha outro pano de fundo; ele pretendia trabalhar o tema da verdade e do uso do recurso da narrativa como forma de incentivar comportamentos no interior da comunidade. Ele parte do pressuposto de que as relações com a verdade sempre são uma construção operada por meio da linguagem. Na sua teoria sobre o *não-ser* – que dá nome a uma de suas obras –, ele descreve a impossibilidade de arrancar a Verdade do *fato*, pois fato é verdadeiro, mas o modo como o acessamos é sempre subjetivo e parcial; nunca total. Se a Verdade em sentido absoluto não pode ser encontrada, então o que resta é a esfera da opinião, e cabe ao *filósofo*, para Górgias, a busca pela plausibilidade e razoabilidade sobre o que é opinativamente comunicado.

Górgias não pretendia outra coisa senão chamar a atenção para os limites que o humano encontra na relação com o conhecimento do mundo, ao mesmo tempo que destaca o papel e o poder que a linguagem tem de constituir essa ligação entre o ser humano e o mundo, tanto na esfera da *physis*, quanto no âmbito das relações humanas.

Conhecendo esse viés emblemático, Górgias sabia que argumentação e narrativa são edificadoras de imaginário, razão pela qual dá especial destaque ao poder argumentativo na construção da *realidade* que se quer expressar. Essa *realidade* permanece muito mais no campo dos nossos *sentidos de realidade* e nas conjecturas que dela fizemos do que propriamente na *realidade de fato*. Foi por essa mesma razão que, com sua capacidade argumentativa, estilo e habilidade performática, a retórica de Górgias passou a influenciar outros oradores públicos de seu tempo, criando uma legião de retóricos que mais tarde seriam conhecidos entre os *sofistas*. Em Atenas, no final do quinto século, dedicou-se ao ensino de eloquência e filosofia. A soma de seu estilo com o conteúdo de seus ensinamentos, assim que demonstrados na cidade, logo causou impactos significativos. *As nuvens,* de Aristófanes, encenada provavelmente em 423, ou seja, três anos após a chegada de Górgias em Atenas, mostra um lado sintomático da educação promovida pelos novos mestres. Ainda que o personagem central seja Sócrates – erroneamente confundido com os sofistas –, a peça demonstra as preocupações vividas na cidade, que agora se achava "sensibilizada diante dessa crise de valores trazida pelos novos filósofos e a revolução que introduziam nos espíritos das pessoas. Traziam consigo coisas boas e coisas más, conhecimentos maravilhosos e riscos morais certos" (ROMILLY, 2017, p. 57).

As reviravoltas ocasionadas pelos sofistas se concentravam nos aspectos culturais que demarcavam a atmosfera dos valores tradicionais. No entanto, eles não são os únicos a ser responsabilizados por essa situação. Ocorre que na democracia, como estabelecida na Atenas no final do sexto e por praticamente todo o quinto século, os debates públicos abriam a possibilidade para toda sorte de argumentos, contrários ou favoráveis às demandas apresentadas. Se nos governos anteriores, marcados pelo poder dos *Anax*, não havia espaços para o debate público, na Atenas democrática essa situação ganhou novos contornos. Compreender o que fazer e para qual rumo seguir dependia daquilo que a comunidade definia conjuntamente. Saber deliberar com acerto e persuadir as assembleias das melhores escolhas definia a qualidade política do homem bom e do cidadão. Ocorre, entretanto, que ficar na dependência dos critérios de subjetividade significava caminhar sobre terrenos demasiadamente instáveis, e isso causava espécime em certos pensadores do período, como Platão, por exemplo. O projeto da *kallipolis* de Platão resolve em extensa medida esse problema, mas impõe um certo engessamento da criatividade deliberativa dos homens na esfera da política. Os sofistas pareciam gostar dessa aposta na aventura humana de escolher, ao mesmo tempo em que entendiam como

possível desenvolver certas técnicas deliberativas capazes de ajudar na tarefa de fazer boas escolhas.

De qualquer modo, Górgias fez carreira de prestígio e acumulou uma considerável fortuna em Atenas, recebendo por cada aula a fabulosa quantia de cem minas, o equivalente ao que se pagava por dia a dez escultores renomados. Não demorou para ficar conhecido como um dos homens mais ricos entre aqueles que passaram a ganhar dinheiro com suas palestras e seu ensino.[27] Ao empreender o *ensino especializado* mediante remuneração, tirou da esfera pública a qualificação cívica e fomentou o ensino privado, contratado a partir dos interesses pessoais, subjetivos e até egoístas, os quais enfrentaram as duras críticas da filosofia socrática.

3.2.1 *Górgias e o pan-helenismo*

Apesar de possuir um lado voltado para a educação mais individualista, as atividades de Górgias não estavam restritas apenas a essa esfera. Há um forte apelo pan-helênico no seu projeto educativo, algo que Isócrates parece ter capturado muito intensamente de seu mestre. Esse apelo à unidade grega não é uma exclusividade de Górgias e Isócrates, mas esteve colocado de forma muito intensa no interior do movimento sofista. Não se trata apenas de uma unidade assentada em interesses de Estado, mas da tentativa de propagar a harmonia entre as diversas comunidades gregas. "De fato, essa boa harmonia, que faria a felicidade e a força das cidades, podia representar também o fim das lutas intestinas que dividiam e arruinavam a Grécia: as doutrinas sustentadas em geral pelos sofistas coincidiam nisso com a preocupação pan-helênica" (ROMILLY, 2017, p. 315).

---

[27] Há muitas controvérsias acerca dos valores que eram cobrados pelos sofistas, no entanto, talvez o uso de números reais possa nos ajudar a pensar com mais clareza sobre esta questão. No *Hípias Maior*, Sócrates diz que Górgias reuniu grande fortuna por suas sessões privadas e conversações. E Pródico, por lições e palestras, recebia somas fabulosas. Pitódoros, filho de Isólocos, e Cálias, filho de Calíades, pagaram 100 minas (10.000 dracmas) cada um a Zenão, segundo a afirmação no diálogo, que é, provavelmente, pseudo-platônico, o *Primeiro Alcibíades* (I, 119a1-6). Segundo fontes posteriores, Górgias cobrava 100 minas de cada aluno, e esse era o preço também cobrado por Protágoras, segundo Diógenes Laércio. Por outro lado, Sócrates, na *Apologia*, de Platão (20b9), diz que Cálias pagou a Eveno de Paros 5 minas pela educação de seus dois filhos. Isócrates cobrava 10 minas (Plutarco, Mor. 837d) e Pródico normalmente cobrava meia mina por uma única preleção. (KERFERD, 2003, p. 50). Ainda que exista um anacronismo difícil de transpor, Kerferd promove uma cotação por meio da Prata com o objetivo de atualizar esses valores. Uma mina seria o equivalente a 74 dólares em 1978. As 10 minas cobradas por Isócrates, cotadas a partir da prata, seriam o equivalente a R$ 14.620,00 atuais, por um ciclo que durava de três a quatro anos. É importante destacar que Górgias cobrava dez vezes mais o valor que Isócrates praticava com seus discípulos. No *Mênon* (91d), Platão sugere que Protágoras ganhou mais dinheiro do que Fídias e outros dez escultores somados.

Contemporâneo de Górgias, Trasímaco teria sido um dos mais inveterados defensores da unidade grega, sendo ele um dos sofistas na vanguarda da divulgação do ideal de harmonia (*homónoia*) entre as cidades. Apesar de Trasímaco inaugurar o ideário propagandista da unidade grega, "o verdadeiro grande homem do pan-helenismo, o que subsistirá como sua encarnação e seu defensor mais célebre, não foi Trasímaco, nem nenhum dos sofistas mais jovens, senão um dos mais anciãos, Górgias" (ROMILLY, 2017, p. 315). Reescrevendo uma tradição antiga dos gregos que se reuniam para celebrar as *panegírias*, ocasião na qual recitavam, em geral, escritos de Homero, Górgias propôs um discurso seu para ser recitado em 392.[28] "O gênero desse discurso e sua moldura são admiráveis. Ele foi certamente lido em Olímpia, por ocasião dos jogos pan-helênicos, dirigia-se, portanto, de maneira solene, aos gregos ali reunidos. O quadro e a ocasião são eloquentes por si só" (ROMILLY, 2017, p. 316).

Górgias esteve implicado com a unidade dos gregos, e usou de seu poder de persuasão no intento de mobilizá-los a frear as discórdias que degeneravam as cidades e as lançavam em situações de muita adversidade. Filostrato, na *Vidas dos Sofistas*, nos deixou um resumo que diz assim: "Ao ver a Grécia assolada por guerras internas, fez-se seu conselheiro, falando a favor da boa concórdia (*homónoia*), voltando-a contra os bárbaros e recomendando fixar como troféu para suas armas, não as suas cidades comuns, mas o país bárbaro".[29] A tradição de dedicar discursos para as *panegírias*, buscando a unidade grega, não se restringiu a Górgias. O *Panegírico*, célebre discurso de Isócrates, e destinado à leitura, também encorajava a requerida unidade.

> As *panegíricas* eram as reuniões solenes das grandes festas gregas; por causa do discurso de Isócrates, em que elogiava Atenas, a palavra adquiriu o significa de "elogio" [também descrito como *epainos*] e, por isso o título foi modificado e se converteu, sem razão, em "Panegírico de Atenas". Pois bem, esse *Panegírico*, longamente preparado, foi iniciado sem dúvida por Isócrates, na época do *Discurso olímpico* de Górgias; e, ao que parece, foi publicado por ocasião dos jogos olímpicos de 380. O princípio é exatamente o mesmo. O

[28] 392 é o ano provável de sua leitura, e já marcava dez anos do fim da Guerra do Peloponeso. O fim da guerra havia criado um clima com certo favorecimento para a tentativa de reconstruir a paz e a unidade entre as cidades gregas. Há fortes indícios de que, na ocasião, o próprio Górgias teria recitado seu discurso. Há que se imaginar que na ocasião Górgias teria quase cem anos, e se fez ouvir, ao ar livre, sem qualquer sistema de amplificação sonora, um apelo à harmonia entre os gregos.

[29] FILOSTRATO. *Vidas dos sofistas: (ou, o métier sofístico segundo Filostrato)*/ Osvaldo Cunha Neto. - 1.ed. – Curitiba, Appris, 2021, IX, 140. Filostrato regista ainda que Górgias compôs um Epitáfio, no qual discorreu aos atenienses com sublimada erudição. Proclamou-o em honra aos mortos em guerra, momento no qual os atenienses os sepultaram com louvores panegíricos em ocasião pública. A especialidade oratória de Górgias parece não ter sido desprovida de algum senso de respeito e responsabilidade política com a unidade e a paz entre os gregos. Em tempo, não descartava a guerra, vendo-a necessária para conter aquele que parecia se mostrar o mais perigoso inimigo da Grécia: o Império Persa.

> próprio Isócrates define o espírito de sua obra dizendo: "venho para dar conselhos referentes à guerra contra os bárbaros e à concórdia entre nós" (3).[30]

O período em que ambos os discursos foram escritos revela uma capacidade especial na arte propagada tanto por Górgias quanto por Isócrates. Eles viram nas festividades *panegíricas* a "ocasião ideal" para reforçar a ideia de que não havia benefício, para os gregos, manter os conflitos que historicamente deterioraram as cidades. Nessas festas eram celebradas divindades cultuadas por diferentes cidades e, por mais que não houvesse uma unidade religiosa, a ocasião fixava, de algum modo, um ponto comum entre gregos.

Encontrar essa "ocasião" para apresentar um discurso e lograr êxito com ele também fazia parte da arte de Górgias; arte que Isócrates parece ter aprendido de seu mestre. Esse "senso de ocasião" acabou se tornando essencial para a arte praticada pelos sofistas. O *kairós,* "tempo certo", ou "oportunidade", determinaria, ou não, o sucesso de um discurso político diante de determinado público, pois "o oportuno numa assembleia popular tem às vezes mais sucesso do que os mais pesados esforços de pesquisa e razão. O locutor deve adaptar suas palavras ao auditório e à situação" (GUTHRIE, 1995, p. 253). Dionísio de Halicarnasso atesta ter sido Górgias o primeiro a desenvolver a arte de adaptar discursos públicos com o objetivo de lograr êxito político diante das assembleias. Apesar de nunca ter ganhado status de *techne* retórica, tornou-se uma busca requerida por aqueles que pretendiam êxito nas suas empreitadas políticas. Isócrates empregou amplamente o recurso do *kairós* nos seus discursos, chegando àquilo que chamaremos, em seus escritos, de *arte estocástica*.

3.3 Isócrates e a reforma da retórica literária e jurídica em retórica política

Como críticos da retórica dos sofistas, os contemporâneos de Isócrates – Platão e Aristóteles – não a viam inteiramente com bons olhos. Platão tratou a retórica promovida pelos sofistas como uma arte viciosa do espírito, preferindo a dialética como fonte do esclarecimento. Aristóteles, ao criticar a retórica, procurou submetê-la à lógica e à física.

[30] ROMILLY, 2017, p. 317. O *Panegírico* de Isócrates é um discurso que foi longamente preparado. Os indícios sugerem que ele começou a ser escrito em 392 e só foi concluído em 380. Imaginar um discurso que demorou doze anos para ser publicado demonstra o grau de amadurecimento que o autor aplicou na sua elaboração. Apesar de pensarmos em outras razões para a demora de sua elaboração, ainda assim é preciso destacar que fazia parte do gênio criativo de Isócrates o esmero e o cuidado com a elaboração de seus discursos. A qualidade de sua escrita era parte essencial de seu projeto educativo.

Isócrates, por sua vez, via nos atributos dessa arte uma importante ferramenta para a qualificação humana na sua dimensão cívica, ética e política. Ambos reconheciam os estragos políticos que os retóricos sofísticos haviam levado à Atenas do final do quinto século. Entendiam que a democracia abriu precedentes para impostores, bajuladores e charlatões, a quem o próprio Isócrates acusava de *sicofantas*. Ocorre que, para ele, o problema não estava na retórica, ou no uso público da palavra, mas na carência de qualificação daqueles que dela se apoderavam.

Apesar de iniciar no universo judiciário, não demorou para que Isócrates se voltasse para o campo literário e para o universo político. Já no início do quarto século passou a se destacar como admirável professor de retórica, ainda que sem pronunciar discursos públicos em virtude de sua voz fraca. Dedicou-se, outrossim, à redação de discursos que tinham por objetivo ensinar qualidades fundamentais para a vida pública dos gregos. Sua arte, como sugere Too, é a de *logógrafo*, pois, ao produzir textos de cunho político, fazia seus discípulos recorrerem à reflexão, análise e correção de seus próprios escritos, marcando a forma de educá-los pela via do *logos*. Durante seus aproximadamente cinquenta anos como educador, empenhou-se na moralização da retórica, afirmando que "ela só é aceitável se estiver a serviço de uma causa honesta e nobre, e que não pode ser censurada, tanto quanto qualquer outra técnica, pelo mau uso que dela fazem alguns" (ISÓCRATES, *Antídose*, 36). Seu ensino voltou-se à defesa da democracia arcaica, sem se abster de criticar o regime democrático de seu tempo, quando necessário. Pretendia a qualificação desse regime sem deixar de admoestar reis e aristocratas que desejavam empreender bons governos em seus domínios. Interessou-se pelas questões internas da cidade sem descuidar dos vizinhos e dos problemas externos, como o perigo levado pelos persas e a necessidade de unir os gregos em torno de uma grande cultura comum por meio de seu projeto pan-helênico. Visto por essa ótica, seu programa educativo pretendia qualificar não um regime ou um ideário, mas os cidadãos em geral, pois todos fazem uso da palavra e, do lugar que estão, podem trazer grandes benefícios com o uso adequado ou produzir grandes desventuras, causadas pela carência da educação.

Não há dúvidas de que esse caminho que a retórica realizou – partindo de Tísias, Córax e Górgias, até Isócrates, seja pelo seu uso judiciário ou literário –, com Isócrates se converteu em um extenso programa político, o qual teve por base a qualificação do *logos* e dos inúmeros gêneros que o compõem. Neste ponto parece estar a grande marca da *philosophia* de Isócrates: qualificar a comunicação e, com ela, estabelecer os rumos

políticos e culturais da comunidade grega. Ele percebeu que, se a retórica havia servido para fins jurídicos e literários, então ela poderia ter uma utilidade também política. Ao observar os fundamentos da sua aplicação, Isócrates compreendeu que poderia encontrar opiniões adequadas sobre os mais diversos assuntos ao mesmo tempo em que seria capaz de orientar os gregos na adesão de projetos políticos de seus interesses, como a paz entre as cidades e a guerra contra os persas, ou a defesa dos valores da democracia primitiva como alternativa de saneamento à degeneração política vivida por Atenas no final do quinto e início do quarto século. Aproveitou, para tanto, das qualidades e dos atributos já presentes na tradição das cidades, retomando-as por meio de uma reforma que pretendia separar – pela via do *dizer* – o que foi vantajoso e o que foi catastrófico para as cidades. Essa capacidade deliberativa é uma das marcas que Isócrates requisitou para si e para seus discípulos, tanto nas suas manifestações como um cidadão ateniense, pertencente à comunidade grega, quanto no desenvolvimento de seu programa educativo.

3.4 O mestre Terâmenes e o apelo à moderação

O final do quinto século marcou profundamente Atenas pelos eventos que, somados às cinco décadas anteriores, a colocavam em situação talvez inimaginável para Péricles quando do início da Guerra do Peloponeso. A sucessão de eventos que envolveram a cidade nos mais de quarenta anos da guerra – associados às pestes que assolavam a vida da população – e as disputas políticas lançaram a cidade em contendas internas, muitas delas motivadas por acordos e imposições de cidades vizinhas, como Esparta, que, na última década do quinto século, impôs condições e determinou o funcionamento das estruturas de governo em Atenas. A cidade de Atenas, que durante o governo de Péricles se viu revigorada pelas políticas de investimento em obras e cultura, agora via "suas muralhas destruídas, o Império perdido, a esquadra nas mãos do inimigo, e este acampado no território da cidade" (MOSSÉ, 1997, p. 77). Esse era, em termos gerais, o balanço de um contexto de guerra que se estendeu por quase meio século. O infortúnio da cidade, e sua condição vexatória diante daquilo que fora há poucas décadas, fez com que muitos dos homens de destacada importância política alimentassem a visão de que a cidade se achava degenerada pela incapacidade de se governar. Os oligarcas atenienses não demoraram em promover uma associação entre a derrocada da cidade com as escolhas tomadas pelo regime democrático. Não tardou para que os oligarcas – que, em geral financiavam a guerra – encontrassem argumentos para impor uma nova ordem

política na cidade, depondo a democracia e instituindo um governo oligárquico formado por uma junta de quatrocentos cidadãos, entre eles, Terâmenes.

Para Sebastiani (2020) Terâmenes nos é conhecido em virtude da menção que muitos fizeram de seu nome, tal qual Tucídides, que o arrolou entre as lideranças do movimento conhecido como Golpe dos Quatrocentos, ocorrido no ano de 411. Esse movimento provocou pela primeira vez, desde a organização da cidade em bases democráticas estabelecidas por Clístenes, uma cisão abrupta entre a participação popular e os oligarcas. O governo, imposto via golpe em 411, redistribuiu o poder em torno de cinco mil cidadãos, uma oligarquia com ares aristocráticos, mas com muitas dissidências internas. Nesse momento, o exército ateniense que liderava frentes de batalha em Samos, sob a liderança de Alcibíades, ao tomar conhecimento da situação em Atenas, se pôs claramente em desacordo, fomentando ainda mais cisões no novo governo. Além de não ser um regime unificado, essa oligarquia que surgiu da derrocada da democracia fomentava interesses pessoais que conflitavam com objetivos públicos e coletivos, o que fez nascer em líderes como Alcibíades e Terâmenes a percepção de que o regime não se sustentaria. Entretanto, como forma de buscar sustentação coletiva para o regime, e tentando mitigar os interesses particulares, Terâmenes

> [...] exerceu grande pressão sobre os Quatrocentos para que fosse publicada a lista dos Cinco Mil, facto que, aliado ao apoio que os hoplitas lhe dispensaram para estabelecer o governo destes Cinco Mil, pode apontar no sentido de que ele se aliou aos extremistas na luta contra os democratas, mas que, na verdade, se identificava com uma constituição moderada desde o início. Ter-se-ia afastado dos extremistas quando compreendera o fraco empenho que estes punham em partilhar o governo com os Cinco Mil, como deveria ter ficado acordado inicialmente[31]

Em 406, cinco anos após o estabelecimento do regime oligárquico, Terâmenes esteve envolvido em outra situação com graves consequências para a cidade de Atenas: o processo contra os estrategos das Arginusas. Esse processo incentivou mudanças profundas na estruturação da democracia em Atenas, pois estava ligado ao justiçamento decorrente de fraturas abertas ainda em 411, o que se tornou rapidamente em uma espécie de "caça às bruxas" contra os considerados responsáveis pela difícil situação da cidade em decorrência da guerra. Vê-se desenhar um novo golpe, e novamente contará com Terâmenes entre seus protagonistas. A acusação, levada a termo por Terâmenes em 406,

[31] LEÃO, Delfim Ferrreira. *Demétrio de Fáleron e a reinvenção da polis democrática*, in B. B. Sebastiani, D. F. Leão, L. Sano, M. Soares, & C. Werner (eds.), *A poiesis da democracia*, Coimbra, p. 58.

era de que os estrategos não resgataram os atenienses náufragos (JENOFONTE. *Helénicas*, I.7.4.). Nas *Helênicas*, Xenofonte relata que o conteúdo da acusação era passível de pena capital. Na sua defesa, os estrategos alegaram que não resgataram os náufragos porque estavam concentrados no ataque ao inimigo, incumbido do resgate de seus trierarcas que já haviam sido, por sua vez, estrategos, dentre os quais estava o próprio Terâmenes. Sustentaram ainda que nem mesmo esses deveriam ser acusados, já que o resgate não fora possível em virtude de uma forte tempestade. Achando-se o julgamento adiado em virtude do festival das Apatúrias, Terâmenes reuniu homens em traje de luto, que se passaram por parentes dos mortos, a fim de pressionar a opinião pública contra os estrategos. Calixeno propôs que os estrategos fossem julgados em bloco, e, caso condenados, que se lhes imputasse a pena capital. Apesar de muitas discordâncias e contestações, assim foi procedido. Os prítanes acabaram por ceder à pressão da opinião pública, exceto Sócrates, que se recusou a deixar passar a ilegalidade. Euriptólemo, que procedia a defesa dos acusados, tentou demonstrar que todos estavam sendo vítimas de uma farsa, mas de nada adiantou. Os estrategos foram condenados e seis deles, que se achavam em Atenas, imediatamente executados. De Acordo com Xenofonte, pouco depois desses acontecimentos, houve arrependimento por parte da multidão, optando por processar aqueles que haviam enganado o povo.

A problemática que envolveu a atuação de Terâmenes no episódio das Arginusas voltou à tona dois anos depois, quando Crítias retomou a acusação que já pesara contra Terâmenes, a de ter sido incumbido de recolher os náufragos e não tê-lo feito, ao que ele responderá insistindo na responsabilidade dos estrategos. Crítias tenta, com tal acusação, insistir no caráter mutável, e até traiçoeiro do adversário, com o objetivo de mitigar sua postura contrária ao excesso de violência por parte dos trinta tiranos, e reposicionar Terâmenes para fora da cena política ateniense, corroendo sua imagem; o que de fato ocorreu. Crítias retrata Terâmenes como quintessência do vira-casaca, recordando-lhe a alcunha pejorativa de "coturno", uma vez que serviria indistintamente em ambos os pés, direito e esquerdo. Sendo um dos líderes dos Quatrocentos em 411, momento em que percebeu uma crescente oposição à oligarquia, Terâmenes teria sido o primeiro a lançar o povo contra os oligarcas. Ao tentar algo parecido em 404/3, demonstraria seu caráter *eumetabolos* – "propenso à mudança", o que inspiraria permanente precaução em virtude da não confiança. Contra-argumentando tais acusações, Terâmenes alegou oposição aos líderes dos Quatrocentos porque esses pretendiam entregar a cidade aos espartanos, e acusou Crítias de ser um inimigo permanente tanto da democracia quanto da aristocracia,

afirmando se opor tanto à radicalização da democracia quanto à potencial transformação de uma oligarquia em tirania. Terâmenes advertiu que sua opção teria sido sempre pela centralidade, uma espécie de "terceira via" moderada. (JENOFONTE, *Helénicas*).

Mossé (1997) afirma que o momento de maior visibilidade dessa "moderação", que Terâmenes dizia ter, se deu durante o *Governo dos Trinta*. Esse regime se instaurou em virtude do sentimento de "fraqueza" e a impotência diante dos *estragos* que colhia a cidade. Tudo isso levou Dracontes de Afidnas a redigir nova constituição, dando fim à democracia e implantando um regime oligárquico, o qual foi chefiado por Terâmenes e os apoiadores Arquino, Anito, Cleitofonte, Formísio e outros. A nova constituição teve seu texto produzido por trinta pessoas, as quais foram designadas para configurar uma nova forma de governo. Entre as decisões do novo regime esteve a substituição do antigo conselho por um novo, formado principalmente de pessoas que lhes eram afetas. O que se viu de ora em diante, em Atenas, foi um regime dominado pelo terror. Do momento em que se perceberam assegurados do poder em relação à cidade, os "trinta tiranos" (como ficou conhecido o governo destes oligarcas) não tiveram consideração e deferência pelos compatriotas. Em pouco tempo, levaram à morte aproximadamente 1500 cidadãos, privando apenas aqueles que, na cidade, se distinguiam por sua fortuna, nascimento ou reputação. Como precisavam de recursos para bancar o novo governo, relatos da época apontam para invasões dos tiranos nas casas e nas propriedades dos atenienses em busca de dinheiro e pertences de valor. Em um dos discursos do meteco Lísias[32], chamado *Contra Erastótenes*, o orador registra como foi abordado, em sua residência, por Pisão e Teógnis, que o obrigaram a entregar os pertences de valor, e como, no mesmo dia, Erastótenes chegou até a casa de seu irmão, Polemarco, que, não tendo bens para entregar ao tirano, foi obrigado a tomar cicuta.

Terâmenes, o mais moderado dos tiranos, ao perceber o grau que barbaridades chegavam, observando as deserções e dissensões da cidade em relação ao contingente de mortes e da crueldade que o governo oligárquico fizera chegar, propôs um governo mais

[32] Lísias cita Terâmenes nas obras *Contra Erastóstenes* e *Contra Agorato*. Nas obras, Lísias obviamente não descreve Terâmenes como o melhor dos cidadãos, sobretudo porque Terâmenes participou do governo tirânico e das barbáries que afetou diretamente sua família. Lísias teve seu irmão, Polemarco, morto pelos tiranos, resultado de uma tentativa de negar pagamento de tributos para manter a tirania. Polemarco, que vivia na casa de Céfalo, seu pai, fora brutalmente apreendido em uma invasão ocorrida na própria casa. Em ambos os discursos Lísias descreve enfaticamente sua desaprovação com relação ao comportamento dos tiranos, responsabilizando, entre eles, a figura de Terâmenes. Ver: SEBASTIANI, Breno Batistin; LEÃO, Delfim Ferreira. *Crises e mudanças na democracia ateniense: a atuação de Terâmenes entre oportunismo, legalismo e a "terceira via"*. Boletim de Estudos Clássicos nº 65. Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Portugal, 2020, p. 43-44 e; MOSSÉ, 1997, p. 77-80.

moderado, formado pelo número de três mil cidadãos. Como consequência, também Terâmenes foi morto. A força do governo dos trinta encontrava sustento em uma guarnição lacedemônica, comandada por Calíbrio, que destacava para o serviço dos Trinta tantos quantos estes desejassem. De determinado momento em diante mandavam prender não somente os truculentos e velhacos, mas "todos os que, a seu juízo, sentiam mais dificuldade em tolerar o fato de terem sido colocados à margem e que, se quisessem fazer oposição, poderiam reunir maior número de partidários" (MOSSÉ, 1997, p. 79). A disputa, então, havia se iniciado entre Crítias e Terâmenes, o último mais moderado do que o primeiro, passou a criar divisões entre os trinta, justamente porque levava consigo descontentes com a condução das perseguições e mortes e com o uso de forças mercenárias, adotadas para o controle da cidade. Para dirimir as disputas entre Crítias e Terâmenes, foi convocado uma espécie de tribunal, formado pelo conselho, no qual ambos puderam fazer uma profissão de fé política para apresentar seus argumentos e defender sua posição diante da postura que assumiam frente a cidade. Xenofonte, que se encontrava na cidade, descreveu em *Helênicas* a circunstância em que, estando frente a frente Crítias e Terâmenes, passaram a discorrer suas alegações. De acordo com Xenofonte, Crítias acusava Terâmenes de trair o partido. Xenofonte descreve:

> Se desde o começo ele tivesse adotado essa atitude, com certeza teria sido nosso adversário, mas, enfim, não se teria o direito de considerá-lo como um homem mau. De fato, porém, esse homem, foi o promotor da política de confiança e de amizade com os lacedemônios, e também da dissolução do regime democrático, sendo o primeiro a nos instigar a punir aqueles que, no começo eram denunciados a vós. Agora que nos tornamos, nós e vós, inimigos declarados da democracia, o que se passa já não lhe convém, e ele procura um meio de pôr-se a salvo, enquanto nós receberemos o castigo por nossos atos. Desastre, não somente com o adversário, mas também com o traidor, no que respeita a vós e a nós, que ele deve ser punido (JENOFONTE. *Helénicas*, II, 3, 28-29).

Contra essa acusação, Mossé (1997) afirma que Terâmenes tinha em seu favor sua posição política, uma vez que sempre fora inimigo daqueles que consideravam não haver democracia autêntica se os escravos não participassem da política e se os indigentes, aqueles que venderiam sua pátria a peso de uma dracma, também não participassem, ao tempo em que se opunha àqueles que não achavam possível constituir uma boa oligarquia reduzindo a cidade à extrema submissão da tirania de uns poucos que do governo haviam se apossado. Mesmo que o governo dos trinta tivesse, a essa altura, dissuadido muitos dos líderes da *assembleia dos Quatrocentos*, e, dentre estes, outros já se encontravam *apagados* pelas perseguições e mortes, certo receio de que a assembleia pudesse votar

favoravelmente a Terâmenes "levou Crítias a cercar o conselho com jovens armados de punhais e decidir, ele próprio, *apagar* de vez o nome de Terâmenes da lista dos três mil, ou seja, daqueles que gozavam do benefício da plena cidadania" (MOSSÉ, 1997, p. 80). Ao fazer isso, Crítias retirava seu adversário dos benefícios especiais dos quais também gozavam os trinta. "Em seguida, declarou-o culpado e o condenou à morte. Os guardas arrancaram-no do altar, junto ao qual se refugiara, para, em seguida, levá-lo à prisão" (MOSSÉ, 1997, p. 80). Ao atravessar a *Ágora*, Terâmenes tentava sublevar a multidão que lá se encontrava, em vão. Na prisão, foi obrigado a tomar cicuta.

Plutarco escreve que antes da tirania julgar, prender e condenar Terâmenes a tomar cicuta, ele teria se refugiado, por algum tempo, no templo de Vesta. Seus amigos, no entanto, assustados com sua situação, negaram qualquer defesa a ele, mantendo-se em silêncio por medo das consequências que poderiam ser impostas pela tirania aos que ousassem defendê-lo. A única exceção foi Isócrates, seu discípulo, que se levantou para defendê-lo. "Após algum tempo de silêncio, enquanto se preparava para falar, Terâmenes implorou-lhe que não fizesse nada a respeito, dizendo-lhe que sentiria seus infortúnios com muito mais intensidade e visse algum de seus amigos compartilhando-os" (PLUTARQUE, 1844, (837a), t.n.). De algum modo, Isócrates parecia ter algo a defender em Terâmenes, e talvez as razões de uma possível defesa podem estar próximas daquelas que serviram de algum modo para sua qualificação como logógrafo e professor.

Sendo Terâmenes um daqueles que teria influenciado a educação de Isócrates, é, para nós, demasiado importante observar sua participação na vida política de Atenas, e, a partir daí, observar em que medida Isócrates pode ter se apropriado de elementos que fez de Terâmenes seu mestre.[33] Há que se observar que Terâmenes se encontra entre os cidadãos cuja índole é contestável, uma vez que, tendo participado da Tirania dos Trinta, colaborou – se não diretamente, por conivência – com diversos crimes capitais cometidos na Atenas do fim do quinto século. No entanto, Terâmenes era um político habilidoso, além de possuir capacidades persuasivas muito bem desenvolvidas. Tucídides reconhece que Terâmenes era visto como um "homem não inábil na capacidade, tanto para falar quanto para julgar com acerto" (TUCÍDIDES,1992. 8. 68. 4. t.n.). Talvez aquilo que

[33] Terâmenes tinha a mesma idade de Tucídides. A sua fama de bom orador corresponde à atribuição (seja verdadeira ou falsa) de ter sido mestre de Isócrates. Foi um político muito ativo até a sua morte. Terâmenes é a exemplificação pessoal do extremante complexo, de que se deve exercer da melhor forma a moderação entre as pessoas muito violentas. Júlio Calonge Ruiz. Introducción a TUCÍDIDES. *Historia dela guerra del Peloponeso*. Libros I-II. Introducción General de Júlio Calonge Ruiz. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Editorial Gredos, Madrid, 1990, p. 91.

soava como seu defeito de caráter possa se mostrar como uma capacidade importante nos cenários políticos cuja transformação é constante. A alcunha de "coturno", ou "vira-casacas", atribuída a ele por Crítias, como um adjetivo depreciativo, parece ter sido assimilada por Isócrates pela via das qualidades positivas fundamentais ao processo deliberativo. Em tempo, essa característica aparece em diversos de seus discursos, principalmente quando se faz leituras comparadas. É comum ver Isócrates fazer apologia à democracia, como no *Areopagítico,* e à monarquia, como em *A Nícocles* e *A Filipe.* Vê-se, ainda, Isócrates defender a paz entre os gregos, mas a guerra contra os persas, como observável no *Sobre a Paz* e no *Panatenaico*. Há diversos outros exemplos onde Isócrates critica Atenas e defende Esparta e, em seguida, inverte a posição, criticando os espartanos e promovendo os atenienses. Ocorre que a *Philosophia,* para Isócrates, consiste exatamente na capacidade de promover julgamentos sobre questões singulares sem precisar recorrer a fundamentos universalistas ou, podemos dizer, mais gerais. Essa plasticidade camaleônica é o que permite adaptar cada deliberação ao contexto específico, sem se apegar a um sistema acabado ou a valores absolutos. Vista sob essa ótica, a *philosophia* de Isócrates, absorvida da ótica de Terâmenes, considera a capacidade de adaptar divergências em ações moderadoras capazes de combater antagonismos. É certo que Isócrates não é um discípulo austero de Terâmenes, mas ao observar as qualidades deliberativas e adaptativas do mestre, as transformou em lições importantes acerca de como é possível decidir acertadamente diante da volatilidade das mudanças sociais e políticas. Aguça-se em Isócrates a habilidade *estocástica* na medida em que ele próprio promove uma síntese adaptativa dos diversos mestres que circulavam em Atenas, colhendo de cada um aquilo que se lhe apresenta como melhor, mais justo, adequado, oportuno, útil ou sensato.

3.5 Pródico de Céos e as lições da ciência para Isócrates

Que Isócrates foi discípulo de Pródico de Ceos está sustentado tanto por Dionísio de Halicarnasso[34] quanto por Plutarco[35]. No entanto, não está dito por esses autores quais lições Isócrates teria aprendido com o mestre, nem que tipo de influência Pródico teria exercido sobre a *philosophia* de Isócrates. Cabe observar, no entanto, as referências que

[34] DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Sobre Isócrates,* 2005, p. 137-8, t.n.
[35] PLUTARQUE. *Vies des dix orateurs grecs*, 1844, (837a).

agora encontramos sobre Pródico e, a partir delas, promover uma leitura de Isócrates relacionando a influência desse mestre na sua educação.

Pródico, proveniente da pequena ilha de Ceos, nasceu no ano de 465, e ainda vivia por ocasião da morte de Sócrates, em 399. Esteve em Atenas a serviço da sua cidade, atuando como embaixador. Existem registros de que, em uma ocasião, discursou perante o Conselho. Tal qual Górgias, deu palestras epidícticas e foi professor particular, o que lhe rendeu uma grande fortuna (KERFERD, 2003). Em linhas gerais, Pródico se encontra entre aqueles que fomentaram o movimento intelectual na Grécia do quinto século. Pondo-se ao lado de Protágoras, Górgias, Hípias, Trasímaco e tantos outros, Pródico contribuiu para fomentar o movimento que ficaria conhecido como a *primeira sofística*. Trata-se de um conjunto de mestres itinerantes que provinham de diversos rincões da Grécia, e que achavam em Atenas um lugar propício para apresentar seus saberes e suas artes (ROMILLY, 2017). Nesse ambiente, encontrou Sócrates, do qual se tornou amigo, tendo-o influenciado sobretudo no desenvolvimento da *maiêutica* pela técnica da sinonímia, do qual fora especialista.

No *Eutidemo,* Platão descreve o diálogo em que Sócrates e Clínias conversam sobre os mistérios sofísticos, tentando observar como os nomes são dados às coisas e qual ciência é empregada para tal. No diálogo, Sócrates adverte o seu interlocutor que, para chegar ao entendimento correto das coisas, "primeiro, como diz Pródico, é necessário aprender sobre a correção dos nomes" (PLATÃO, *Eutidemo,* 277c), aludindo-o a alguém que esteve empenhado numa certa "ciência da linguagem" como forma de acesso ao entendimento das *coisas*. De fato, Pródico fora especialista em sinonímia, e procurou observar como mudanças terminológicas podem causar nuances na interpretação do sentido que é dado ao objeto do discurso. É observável, no *Eutidemo,* o caráter analítico com que Pródico esteve preocupado, sobretudo a partir daquilo que Sócrates retoma no diálogo com Clínias. O mesmo pode ser observado em *Laques* (197d) no qual Sócrates, Nícias e Laques dialogam sobre as qualidades que se dignam de honra. Sócrates sugere que Pródico é o melhor dos *sofistas* em distinguir os tipos de nomes que se ligam às qualidades humanas.

No *Protágoras,* temos aquela que talvez seja uma das passagens mais ilustrativas da *ciência* de Pródico. O diálogo, imaginado por Platão, acontece na casa de Cálias, onde se encontram Protágoras, Pródico, Hípias e Sócrates. Boa parte das discussões ocorrem acerca da formação humana, de modo que, especificamente em uma parte do diálogo, o objeto central da conversa é dirigido no sentido de elucidar se é possível compreender

como uma mesma coisa o *ser* e o *tornar-se*. O objetivo da elucidação gira em torno da aquisição da virtude. Para tanto, a presença de Pródico contribuiu na definição dos termos, na possível diferenciação entre eles e no desvelamento de suas qualidades semânticas. Sócrates agracia a presença de Pródico, afirmando:

> [...] foi sorte estar Pródico presente à nossa discussão, pois é bem possível, Protágoras, que a *sophia* de Pródico seja divina e muito antiga; vem do tempo de Simônides, se não for ainda mais velha. Mas estou vendo que, apesar de conhecer tantas coisas, ignoras essa ciência; não és como eu, que a conheço bem, na qualidade de discípulo de Pródico (PLATÃO, *Protágoras*, 340e).

Há dois elementos muito importantes nessa afirmação que Sócrates faz de Pródico e que vão se tornar fundamentais também para a compreensão da *philosophia* de Isócrates. O primeira deles, e mais importante, é o fato de que Pródico lida com a linguagem como uma *sabedoria antiga*. Trata a forma da nossa comunicação como um produto estritamente humano, e procura compreender os significados dos termos e suas nuances importantes para a forma de compreendermos as coisas. Sua sinonímia aborda justamente isso: observar como a alteração de termos – ainda que com significados semelhantes – pode permitir interpretações diversas. Outro elemento importante diz do fato de que Pródico, no diálogo, é apresentado como mestre de Sócrates. "Talvez a coisa mais interessante a este respeito seja a evidência de relacionamento pessoal entre Pródico e Sócrates, que se refere a ele várias vezes em Platão como aluno e amigo de Pródico" (GUTHRIE, 1995, p. 207-8). Nesse caso, essa *sabedoria* de Pródico pode ter sido utilizada por Sócrates na sua dialética, já que, os indícios sugerem, a forma como o filósofo conduzia o raciocínio dialético buscava a compreensão do sentido mais lúcido e real sobre determinada questão. Ao promovê-la, dirigia-se ao caminho da Verdade, renegando dissonâncias e contradições que pudessem afetar a nitidez da conclusão. Essa relação é possível de ser identificada na medida em que:

> A insistência de Pródico em distinguir precisamente entre palavras de significado estreitamente relacionadas têm afinidades óbvias com o hábito socrático de apertar o interlocutor e obrigá-lo a dizer o que é coragem, temperança virtude, ou qualquer outra coisa que seja objeto de sua discussão – qual seja sua forma ou ser; e o ensino de Pródico pode bem ter sido influência em dirigir seu pensamento por estas linhas (GUTHRIE, 1995, p. 208).

A *sabedoria* de Pródico é entendida por Sócrates de modo positivo, e descrita como aquela capaz de curar a ignorância. No seu dizer, "é justamente essa ignorância que

Protágoras, aqui presente, se propõe, nos termos de um médico, a curar, juntamente com Pródico é Hípias" (PLATÃO, *Protágoras,* 357e). Há ainda uma recomendação de Sócrates acerca da arte educativa desses mestres, chamando a atenção para o que de fato seus saberes estariam predispostos a realizar. Sua orientação vai no sentido de sustentar que aqueles que pensam "tratar-se de coisa muito diferente da ignorância (aquilo que os mestres em questão pretendem combater), nem procurais esses professores de virtude, os sofistas, nem enviais para eles os nossos filhos, como se ela não pudesse ser ensinada" (PLATÃO, *Protágoras,* 357e). É possível de se pensar que Sócrates admite, a essa altura, que a virtude pode ser ensinada e, nesse caso, a ciência de Pródico participa desse movimento por suas qualidades elucidativas. Tal perspectiva se enquadra muito bem no modo como o "Sócrates platônico" prevê a obtenção da virtude: não é possível atingir as qualidades ético-filosóficas da bondade, beleza e justiça sem a clareza do pensamento. Há uma nítida associação entre linguagem e pensamento, já que as ideias são expressas, em boa medida, na forma da linguagem. Contudo, no molde da filosofia socrática, a linguagem está subordinada a um critério de pensamento, que Pródico muito bem poderia ter contribuído para seu desenvolvimento porque requeria o uso da linguagem como caminho para a elucidação. Nesse movimento, é possível encontrar um adequado elemento deliberativo tanto na *ciência* de Pródico quanto na filosofia de Sócrates, de modo que ambas servirão, posteriormente, ao empenho deliberativo da *philosophia* de Isócrates.

A questão sobre a qual o pensamento de Pródico mais impactou os gregos de seu tempo certamente foi sobre aquilo que genericamente podemos chamar de religião. Pródico não estava sozinho na jornada rumo à crítica da forma como os gregos interpretavam seus deuses, e no modo como tais interpretações agiam no imaginário comum. Seu posicionamento crítico sobre o modo como os deuses são interpretados vincula-se à crítica feita anteriormente por Xenófanes, o qual "nega-se a prestar aos deuses o aspecto antropomórfico que a religião lhes atribuía. Dotá-los de vestimentas, de uma voz, de um corpo, não era a seus olhos mais do que uma ilusão humana" (ROMILLY, 2017, p. 169). Protágoras e Pródico estão firmes na decisão de não tomar como razoável o modo que os gregos tradicionalmente concebem e lidam com os deuses.[36] Entre os

[36] Guthrie prefere descrever um conjunto de pensadores contemporâneos de Protágoras e Pródico a partir de uma literatura mais tardia, na qual estes são claramente reconhecidos como ateus. A partir dessa observação, torna-se fácil admitir que ambos fizeram parte de uma corrente com outros elos de pensadores céticos à crença nos deuses que os gregos professavam. Para o autor, os que negavam inteiramente a

gregos, não havia o que chamaríamos de *religião oficial*, no entanto, enfrentar a tradição não se mostrava uma tarefa fácil, sobretudo para quem ousasse pôr à prova o consuetudinário. Não foram poucos aqueles que se acharam às duras penas na tentativa de confrontar os *deuses da cidade.* É importante destacar que:

> Todos concordamos que, se a religião grega carecia de dogmas e sacerdotes, por outro lado, estava indissoluvelmente única à vida da cidade. Os deuses protegiam a cidade. Também protegiam a moral, os juramentos e as leis, que asseguravam a boa ordem da cidade. A partir do momento em que se admitia que os deuses poderiam não existir, o conjunto desses fundamentos cívicos e morais parecia relaxar-se. E a cidade respondeu multiplicando, como se disse os processos de impiedade (ROMILLY, 2017, p. 170).

Modificar essa estrutura simbólica significava duas coisas: a primeira delas, como já afirmado, consistia na tentativa de mover o peso da tradição em outro sentido, e a segunda, enfrentar as consequências que a cidade poderia impor. Mesmo diante desses desafios, Pródico não deixou de tomar os deuses e a religião grega como objeto de contestação por meio de sua *sabedoria*. Ele esteve muito próximo de Protágoras no seu cuidado com a expressão correta e, mesmo não sendo um revolucionário, mostrou-se entusiasmado pelos valores morais. Entretanto, no que concerne aos deuses, parece ter agravado a situação já posta por seus antecessores. Pródico "já não considera a questão a partir do conhecimento como único ângulo: como se acreditar nos deuses fosse um fenômeno como outro qualquer, oferece uma explicação antropológica e positiva" (ROMILLY, 2017, p. 171). Reservadas as críticas que recebeu no seu tempo e o desprezo a ele destinado sob o julgamento de difamar os deuses da cidade, "Pródico pode ser, com justiça, saudado como um dos mais antigos antropólogos, com uma teoria sobre a origem meramente humana da crença nos deuses que não teria envergonhado o século XIX" (GUTHRIE, 1995, p. 225).

Do ponto de vista do espírito científico e das ciências humanas – e na contramão da interpretação tradicional da *religião* grega – o pensamento de Pródico promove um avanço racionalista de grandes proporções. "Por outro lado, do ponto de vista religioso, para os deuses – ou pelo menos para muitos deles – subsiste somente o estatuto de invenções humanas" (ROMILLY, 2017, p. 171). Romilly chega a sugerir que Pródico teria desenvolvido um sistema de interpretação sobre os deuses muito próxima do

existência dos deuses incluía: Diágoras de Melos, Pródico de Ceos, Critias; e os posteriores: Euêmero de Tegea e Teóforo de Cirene. Ver: GUTHRIE, 1995, p. 220.

evemerismo[37]. Conclui-se, daí, que Pródico deu um passo muito audaz no sentido da interpretação dos valores da cultura religiosa por meio de um cientificismo radical. Com Pródico, o interesse científico vence, e deixa pouco lugar para o interesse propriamente religioso. Se nesse primeiro momento predomina o imaginário de que Pródico estivesse interessado em destituir o caráter dos deuses gregos, em um segundo momento compreenderemos que suas finalidades são outras. O interesse em compreender a forma como os homens se vinculam com o plano metafísico está no cerne da sua investigação sobre o âmbito da moralidade. Pródico é um profundo interessado pelo plano da moral, e sabe da força que ela exerce na consolidação das estruturas que fixam qualquer sociedade. Seu intento caminha no rumo de reestabelecer uma ponte que permite "conciliar a crítica dos valores no plano metafísico com sua reaparição no plano da utilidade humana" (ROMILLY, 2017, p. 281).

O caminho da deificação humana, observada por sofistas como Protágoras, Pródico, Evêmero, entre outros, mostra o esforço que esses pensadores fizeram rumo ao desenvolvimento de algo que se considerou divino. É desse esforço que esses pensadores veem surgir aquilo que a cultura coloca no campo do sagrado. Pródico reconhece essa faceta da moral, construída a partir das grandes realizações humanas, e expressa em diversos momentos da literatura antiga.

> No apólogo de Pródico sobre Héracles na encruzilhada de caminhos, uma das duas mulheres que se dirigem a ele elogia a vida "mais agradável e fácil" (*As memoráveis*, II, 1,23); porém, a outra, que é a virtude, inicia sua defesa com a ideia de que, pelo contrário, é preciso esforçar-se: "De tudo o que é bom e belo, os deuses não dão nada ao homem sem esforço e sem dedicação" (28). Para tudo, é necessário trabalho e suor. Esta última palavra refere-se diretamente ao elogio ao trabalho feito por Hesíodo: "Antes do mérito, os deuses colocam o suor" (ROMILLY, 2017, p. 287).

Há uma clara mostra de que os novos mestres abraçam de modo deliberado as tradições morais do passado, não pela via da dogmatização mística apenas, mas pelo entendimento de que a edificação da figura dos deuses estaria diretamente vinculada com os feitos dos grandes homens. Pródico, especificamente, reconhece o vínculo existente entre as *grandes* realizações dos homens com a capacidade dos narradores de expressar, de modo sublime, a *grandeza* de seus feitos. A moral, nesse caso, depende de um duplo

[37] O Evemerismo surgiu a partir do filósofo grego Evêmero e consistia em um sistema racionalista de interpretação da mitologia segundo o qual os deuses teriam sido heróis e guerreiros divinizados pelo homem. Ver: ROMILLY, 2017, p. 172.

esforço: primeiro daqueles que se dedicaram a produzir grandes feitos; e, segundo, o não menos importante esforço dos poetas, narradores e sacerdotes, que, com seu poder de comunicação, souberam fazer parecer ainda mais divina a realização daqueles sobre os quais os feitos são narrados.

Acha-se identificado um caráter profundamente utilitarista na moral, independentemente do ângulo do qual se observa. Ocorre que, quando observada pela via da sabedoria que Pródico pretende instaurar sobre ela, fica ainda mais clara a finalidade para a qual os homens se esforçaram na *criação dos deuses.* A função utilitarista de "sempre ajudar o próximo" passa a formar o quadro da justiça entre os homens, garantindo que eles permaneçam associados pelo ganho que todos encontram nas trocas sociais. "E essa presença do vínculo entre as pessoas se prolonga, como para Pródico, com a ideia de uma memória duradoura" (ROMILLY, 2017, p. 290-1), edificada, sobretudo, pela busca da virtude que é descrita pela linguagem que narra o que de fato é o *divino*. Ademais, tanto para ele quanto para Protágoras, o desenvolvimento da religião esteve associado ao processo de sedentarização dos grupos humanos.

A obra de Pródico, *Sobre a natureza,* inicia-se como uma espécie de cosmogonia, na qual trata do surgimento dos elementos primordiais do caos, e em seguida, a formação do sol e da lua. Já num segundo momento, em outra obra intitulada *Sobre a natureza do homem,* há o surgimento do homem a partir do barro e a descrição de sua natureza, marcada por dificuldades. Por fim, "a descoberta das *technai*, das 'artes', e, particularmente daquela que é a origem de todas as artes, que torna possíveis a vida do homem e a expansão da sua inteligência, da fantasia e do próprio sentido social: a agricultura" (CASERTANO, 2010, p. 73). Tem importância destacar a escolha feita por Pródico na colocação da agricultura no lugar de arte primeira, responsável pelo surgimento de todas as outras. A agricultura, aqui, não se refere à ciência agrícola propriamente dita, mas aos efeitos que ela causou na movimentação dos homens. Se antes imperava a dispersão do nomadismo, agora, unidos em torno de uma atividade que permite a fixação, várias outras artes vão se fazendo cada vez mais necessárias, não em função da agricultura, mas do convívio humano que ela proporcionou. Essa mudança radical no status de organização da vida coletiva *obriga* as pessoas a desenvolverem meios eficazes para administrar sua vida. Elementos como a linguagem passam a ganhar posição de centralidade na articulação política, religiosa, jurídica e educativa do grupo.

A teoria de Pródico nos força a entender que foi a premente necessidade de criação das cidades juntamente com o governo da lei e o avanço do conhecimento que a edificação

do *lugar dos deuses* ganhou seu espaço. *Eles* passaram a cumprir com uma tarefa claramente moralizadora e civilizatória. Os deuses seriam a manifestação da justiça, a demonstração da força, a personificação da beleza e os patronos da lei. Mesmo naqueles que tinham em seus adjetivos uma maior vinculação com a natureza, era possível identificar qualidades humanas que mereciam ser observadas. No entanto, essas virtudes consagradas aos deuses podem sofrer reveses na medida em que os homens que cumprem com a tarefa de conservar sua memória por meio de narrativas edificantes não fazem bem seu papel. Nessa senda, Platão promove críticas severas aos poetas gregos que ousaram atribuir aos deuses qualidades em relação às quais os homens, ao tomá-las, poderiam se colocar no caminho da deterioração humana e da degeneração política. O fato é que Platão não via como edificante (educador), por exemplo, atribuir a um *deus* a ira, a raiva, o castigo, a intriga, a discórdia e tantas coisas mais que não combinam com o *ser* de deus. Se a construção da *persona* dos deuses passa pela narrativa a eles atribuída, então também Platão concorda que há uma tarefa importante na linguagem, a saber, garantir, por meio do seu correto emprego, a difusão de ideias que não levem à destruição do espaço cívico.

Além de seus atributos como pensador e cientista, Pródico impressionava por suas qualidades como narrador público e professor. Xenofonte, na obra *Memoráveis* (1-21,34) parece se demonstrar impressionado com uma *epideixis* de Pródico acerca da escolha de Héracles, que posteriormente ganhou o título de *Horas* (*Horai – As estações*). Trata-se de uma bela narrativa contada por Pródico que enaltece a escolha feita por Héracles quando, ainda pequeno, se retirou para a solidão a fim de refletir sobre qual vida escolheria. Representadas pelas formas de duas belas mulheres, virtude e vício são apresentados ao menino. Cada uma delas expõe seus atributos de modo que, finalmente, Héracles define pela escolha da virtude, se fazendo grande, nobre e heroico entre os homens. Casertano (2010) afirma que, ao final, Xenofonte enaltece a figura de Pródico pela capacidade de ter comunicado com habilidade a diferença entre a virtude e os vícios, e como Héracles, de modo sábio, optou em adotar para si as virtudes. Suas capacidades comunicativas e boa desenvoltura teriam atraído em torno de si jovens de toda a Grécia que o buscaram por mestre.

A retomada dessas questões é demasiadamente importante para promover a leitura mais adequada das obras que Isócrates produziu e difundiu como premissa de seu projeto educador. Não é de estranhar que o seu "culto ao *logos*" tenha sido herdado, para além de Górgias, também de Pródico. Em Isócrates, é possível encontrar afirmações sobre o uso da linguagem nos termos que preveem que "tudo de melhor que aprendemos de acordo

ao costume – por aprendizado, quero dizer, aquilo que nos ensina como viver – aprendemos por meio de palavras, e que todas as outras boas lições, para ser aprendido, é aprendido por meio de palavras". Indaga ainda: "os melhores professores confiam mais na palavra falada, e aqueles com o conhecimento mais profundo dos maiores assuntos são os melhores falantes?"[38] A palavra tem o especial poder de edificar sociedades. Seu uso é empregado nas mais diversas circunstâncias, tais como educar, fixar leis, deliberar sobre temas políticos entre uma infinidade de outras aplicações. Na *Antídose,* Isócrates nomina uma extensa lista de atividades sociais que só são possíveis ao homem graças ao emprego da palavra. Educar pela palavra e para seu uso eficaz é uma das tarefas que Isócrates impõe a si mesmo, e em nada difere daquilo que Pródico buscou realizar na condição de mestre.

Outra importante lição tomada de Pródico diz respeito à edificação dos valores morais e sua forma de difusão social. É corriqueiro em Isócrates o uso de discursos elogiosos, ou responsabilizatórios, preparados à base do gênero epedíctico, com o objetivo de *emplacar* e disseminar determinados comportamentos em detrimento de outros, sobretudo aqueles que têm função cívica. Pródico deixou muito bem estabelecida a via pela qual as narrativas são capazes de criar espectros morais para guiar os homens em sociedades. Isócrates compreendeu esses caminhos e não demorou em utilizá-los como parte de seu programa educativo. Como veremos, será sempre muito claro em seus discursos o intento de mobilizar os ouvintes para que eles realizem grandes feitos. Ao praticá-los, os cidadãos poderiam compor o panteão dos grandes heróis ou, quem sabe, achar-se, no futuro, deificados no imaginário social. É com base nesse argumento, por exemplo, que ele tenta convencer Felipe a liderar uma campanha militar contra os bárbaros, oferecendo a ele um lugar especial no imaginário de toda a Grécia.

3.6 Isócrates e as lições sobre o aperfeiçoamento da virtude política em Protágoras

É sempre muito difícil promover a vinculação entre indivíduos do passado sem que haja uma forte literatura que os associe. O caso de um possível discipulado de Isócrates em relação a Protágoras não é diferente. As informações de uma suposta relação formativa entre ambos são posteriores, como ocorre com Dionísio de Halicarnasso e Hesíquio de Alexandria, o que sugere vínculos por afinidade de ideias muito mais do que pela relação direta que tiveram em seu tempo. Essa forma de observar o vínculo de Isócrates e Protágoras é o mesmo que pretendemos utilizar agora para discorrer acerca

[38] Ver: ISÓCRATES, *Nícocles* 5-9; *Antídose* 253-257; *Panegírico* 48.

das influências que Isócrates recebeu enquanto educação, e como ele respondeu a elas na estruturação da sua *paideia*. Em tempo, não nos dedicaremos exaustivamente a todos os possíveis elementos de interferência de Protágoras sobre Isócrates, mas nos concentraremos em pontos que julgamos de especial relevância para sua carreira de mestre educador. Ademais, Protágoras é considerado um dos precursores da sofística no contexto da Grécia antiga, e são diversos os temas sobre os quais discorreu. Importa destacar ainda que seu pensamento influenciou consideravelmente a cultura política do quinto e quarto século, ganhando a atenção dos filósofos Sócrates e Platão. Por isso, a escolha da qualificação das virtudes políticas, entendida aos olhos de Protágoras, será de especial valor para compreender o programa educativo de Isócrates, já que é possível constatar vínculos muito fortes com as proposituras de Protágoras.

Filostrato, na *Vida dos sofistas* (X, 494) afirma que Protágoras nasceu no ano de 481, na cidade de Abdera. Em sua própria terra, tornou-se ouvinte de Demócrito. Durante sua formação, teve considerável influência dos magos do rei persa Xerxes, que seu pai, Meandro, hospedou em sua casa. Não era comum que os magos do rei ensinassem aqueles que não eram persas, a menos que fosse da vontade do rei. Romilly (2017) garante que os indícios sugerem que Protágoras chegou em Atenas pouco depois do ano 450, já que em 443 o vemos dialogando sobre assuntos políticos com Péricles. Permaneceu em Atenas até 415 (aproximadamente). "A causa de sua morte, dizem numerosas autoridades tardias, foi por afogamento num naufrágio depois de deixar Atenas onde fora julgado e banido pela impiedade de sua afirmação agnóstica sobre os deuses" (GUTHRIE, 1995, p. 245). Romilly (2017) também indica que, enquanto esteve em Atenas, Protágoras desenvolveu, entre suas atividades, a de legislador, de modo a receber de Péricles, seu amigo e governante de Atenas, a tarefa de escrever as leis para a colônia pan-helênica de Túrio. Guthrie (1995) sustenta que para além de outras ocupações, atuou fortemente na tarefa que se impôs de formar outros para a vida política, estando entre os principais precursores (senão o primeiro) a iniciar o movimento da *sofística*.

No *Protágoras* (XIII, 324b), Platão promove um diálogo entre Sócrates e aquele que dá nome ao seu livro com o objetivo de evidenciar se a virtude pode ou não ser ensinada. Platão descreve um extenso raciocínio no qual Protágoras sustenta, com base em argumentos bem definidos, a forma como a virtude pode ser ensinada. Entre os argumentos que ele utiliza está o da exaltação dos justos e a punição dos injustos. Nas passagens mais consistentes acerca do ensino da virtude, ele assevera que, depois de enviarem o jovem para a escola, deve se recomendar aos professores:

> [...] que cuidem com maior rigor dos costumes do menino do que do aprendizado das letras e da cítara. É o que os professores fazem; e quando o aluno aprende a ler e começa a aprender o que está escrito, tal como faziam antes com os sons, dão-lhe em seu banquinho a ler as obras de bons poetas, que eles são obrigados a decorar, prenhes de preceitos morais, com muitas narrações em louvor e glória dos homens ilustres do passado, para que o menino venha a imitá-los por emulação e se esforce por parecer-se com eles (PLATÃO, *Protágoras,* XVI, 328 a-b).

O ensino das virtudes políticas, para Protágoras, é exatamente aquilo que Isócrates buscou fazer por meio da construção de discursos que incentivassem e orientassem os jovens a seguir a prática das ações nobres realizadas pelos homens do passado. Como veremos nos capítulos que se seguem, Isócrates partiu do mesmo pressuposto de Protágoras em relação ao fato de que a virtude pode ser ensinada, e compete ao mestre elaborar narrativas, com forma e conteúdo, capazes de mobilizar os jovens na direção requerida. Ao reconstruir os grandes feitos dos heróis, ou dos estadistas de outrora, apura-se uma base empírica para demonstrar que, ao homem, é possível realizar façanhas, pensando, obviamente, no benefício da comunidade humana.

Ainda no *Protágoras* (XVII, 329 a-b), Platão põe Sócrates a elogiar o *sofista* pelas suas habilidades, mas também pelo seu conhecimento. Temos poucos fragmentos dos escritos de Protágoras, por isso, partimos do pressuposto de que há uma fidelidade de Platão em relação ao pensamento do mestre. Por meio de um mito contado por poetas anteriores, Protágoras teria descrito como o conhecimento das artes foi entregue aos homens, permitindo que estes pudessem sobreviver, e como Zeus teria dado a todos a maior das virtudes: sabedoria política. Tanto Ésquilo no *Prometeu acorrentado,* quanto Sófocles na *Antígona* e Eurípides nas *Suplicantes* relatam como viviam os homens nas origens. Para Romilly (2017) as narrativas sugerem que antes do conhecimento das artes, os homens viviam entre a desordem e a confusão, não possuíam técnicas nem conhecimentos, até que Prometeu lhes concedeu o dom de todas as artes responsáveis pela edificação da civilização. Ainda assim, "as artes técnicas não bastam para corrigir a confusão e a bestialidade das origens: ao contrário, deixam o homem sob a ameaça de um aniquilamento completo, devido às lutas contra os animais e outros homens" (ROMILLY, 2017, p. 240). Protágoras, nos dizeres de Platão (XII, 322b) afirma que os homens, não vivendo o âmbito cívico/político das cidades, acabam destruídos pelos animais e, mesmo sua indústria, suficiente para prover o alimento, continuava impotente na guerra contra os animais e outros homens, isso porque ainda não possuíam a arte política. "Buscavam,

pois, agrupar-se e fundar cidades para defender-se; porém, uma vez agrupados, lesionavam-se mutuamente por falta de arte política, de tal modo que começavam de novo a dispersar-se e perecer" (PLATÃO, *Protágoras,* XII, 322b).

Para Protágoras, unir e formar cidades foi, sem dúvida, aquilo que deu origem à humanidade. O próprio Isócrates evocou, nos seus discursos, os homens a unirem-se mediante a sua capacidade de persuasão. Em virtude dessa capacidade, ele escreve: "Reunimo-nos para construir cidades, promulgamos leis" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 6; *Antídose,* 254), referindo-se à necessidade da política e da capacidade argumentativa para tanto. Mesmo Platão, no início da *República,* descreve os homens agrupando-se em cidades a fim de satisfazer suas necessidades, algo que não poderia ser realizado individualmente. Apesar das descrições apontadas por ambos os autores, há uma primeira dedução realizada por Protágoras. "Somente ele distinguiu dois tempos na evolução, separando as artes e a técnica das virtudes políticas para assegurar, assim, a estas últimas, um papel privilegiado e decisivo" (ROMILLY, 2017, p. 241). No entendimento de Protágoras, há uma primazia das virtudes políticas no nascimento das sociedades. São essas virtudes, portanto, que não apenas garantem o movimento de associação humana, mas asseguram a continuidade e o bom desenvolvimento das sociedades.

No mito retomado por Protágoras, há uma clara referência ao papel das virtudes políticas, doadas espontaneamente por Zeus como garantia da subsistência humana, preservando-nos da degeneração imposta pela condição primitiva. "Então, Zeus, inquieto por ver a nossa espécie ameaçada de desaparecimento, envia Hermes para que ele leve aos homens o pudor e a justiça (*aidós* e *díke*), a fim de que exista harmonia e vínculos criadores de amizade nas cidades" (PLATÃO, *Protágoras,* XII, 322c). Hermes teria indagado Zeus acerca de como essas virtudes deveriam ser distribuídas entre os homens; então, o governante do Olimpo responde que deve ser concedida a todos, "porque as cidades não poderiam subsistir se somente uns poucos as possuíssem" (PLATÃO, *Protágoras,* XII, 322d). Em tempo, fica estabelecido, pelas próprias virtudes políticas, que os homens que não fossem capazes de participar deveriam ser condenados à morte, reforçando o corolário de sanidade pública ligado diretamente às dádivas da convivência política que os homens haviam recebido. Nesse mister se encontra o elemento da justiça, convertida num produto de primeira necessidade para o homem, sempre muito propenso a esquecer aquilo que lhe fora dado como garantia de sua própria existência. É a justiça que permite o êxito do grupo e de cada um. Desse modo, cabe lembrar à comunidade, e a

cada um, que "a felicidade do indivíduo depende do êxito do Estado" (ROMILLY, 2017, p. 242).

Essa interpretação das bases que sustentam a associação humana implica o *contrato* mútuo entre os indivíduos, de modo que "certas pessoas se vinculam a outras para obter vantagem inerente a semelhante pacto: ainda que Protágoras não formule a ideia sob essa forma, reconhece-se nela o embrião do que mais tarde se chamará de 'contrato social'" (ROMILLY, 2017, p. 242). Desse pensamento de Protágoras Isócrates colheu muitos dos fundamentos que postularam seu pan-helenismo e sua filosofia política. Mesmo no que se refere às políticas internas de Atenas, ele observa com preocupação a degeneração que a esfera cívica sofrera, principalmente ao revés das injustiças praticadas para o contento dos interesses pessoais, bem como pela falta de educação dos homens para viver a sociedade que brota da adesão à justiça. É dessa necessidade de "lembrar" os homens de seus compromissos com as virtudes que nasce o imperativo de uma educação política, encampada não apenas por Protágoras, mas por Sócrates, Platão, Isócrates, Aristóteles[39] e tantos outros, sempre com o objetivo de conduzir os homens na senda da justiça, da bondade e da beleza. Essas virtudes, como tantas outras, são indispensáveis no sustentáculo do pacto social, e cada um desses pensadores inclinou-se, ao seu próprio modo, no sentido de fazê-las vigorosas; nos indivíduos de modo singular, e nas relações que formam o tecido da sociedade.

A princípio, a leitura do mito descrito por Protágoras pode nos levar a concluir que, uma vez distribuídas de forma igual a todos os homens, as virtudes seriam inerentes (naturais) à comunidade inteira, de modo a compreender que tais qualidades encerram uma suficiência na medida em que todos as possuem. Mas, Protágoras não para por aí. Na sua visão, a *areté* (virtude), a *díke* (justiça) a o *nómos* (norma/lei) implicam que a simples natureza humana contém a possibilidade de avançar em relação a elas, "embora sua realização seja assunto de experiência e educação" (GUTHRIE, 1995, p. 68). A experiência, em relação à qual Protágoras parece se referir possui uma característica voltada à educação filosófica, de base intelectual e puramente simbólica (que fizesse o uso da linguagem e de suas representações), feita pelos pais, pelos mestres e até pela literatura (PLATÃO, *Protágoras,* XV, 325d). Mas, há também um sentido que se volta

[39] Em relação ao empenho específico de cada um desses pensadores no sentido de instituir uma educação que qualifique os homens na virtude, suas diferentes teorias nos levam a constatar que há controvérsias consideráveis entre eles. No entanto, não é prudente pensar que essas diferenças os fazem rivais, já que todos estão implicados com a edificação das bases éticas sem as quais nenhuma sociedade pode subsistir.

ao experimento da força coercitiva da lei, elemento do qual Protágoras não abre mão em relação ao ensino das virtudes. Platão registra com bastante ênfase essa concepção de Protágoras ao afirmar:

> Ao punir os malfeitores, ninguém se concentra no fato de que um homem fez o mal no passado, ou pune por causa dele, tomando vingança como um animal. Não, a punição não é infligida por homem racional por causa do crime que foi cometido, mas por causa do futuro, para prevenir o mesmo homem ou, pelo espetáculo de sua punição, qualquer outro, de voltar a fazer o mal. Mas sustentar este modo de ver significa sustentar que a virtude pode ser instilada pela educação; em todo caso a punição é infligida como meio de intimidação (PLATÃO, *Protágoras,* XIII, 324b).

Contudo, associado a essa perspectiva de incentivar os homens no caminho da virtude e do bem está o exercício da educação. Para Protágoras, essa tarefa deve começar logo cedo, conjugando os esforços de pais, preceptores e todos que estiverem à volta para que a criança (no caso dos gregos, mais especificamente o menino) se desenvolva da melhor maneira possível. Ele parte da visão de que "toda palavra e todo ato lhes enseja oportunidade para ensinar-lhe o que é justo ou o que é injusto, o que é honesto e o que é vergonhoso, o que é santo e o que é ímpio, o que pode ou o que não pode ser feito" (PLATÃO, *Protágoras,* XV, 325d). Aqui, se destaca a importância que a palavra (*logos*) tem na formação e no aperfeiçoamento das virtudes. A força educativa do que é proferido tem primazia sobre outros métodos, e é precisamente nesse ponto que os caminhos educativos de Isócrates e Protágoras se tornam um só.

Nos discursos *Contra os sofistas* e *Antídose,* Isócrates retoma os papéis da natureza e da educação na edificação do bom cidadão. Na primeira obra, ele adverte a necessidade de haver consonância entre a natureza e o exercício formativo. "É preciso que o discípulo tenha uma natureza adequada, conheça as figuras retóricas e exercite seus usos" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 17b). Na obra seguinte, ele garante: "se me perguntarem qual requisito é o mais eficaz para a aprendizagem da retórica eu diria que são as qualidades naturais" (ISÓCRATES, *Antidose*, 189, t.n.). No entanto, elas não são suficientes, pois, em seguida, adverte que "inclusive os de natureza inferior se destacam e há bem-dotados que se descuidam" (ISÓCRATES, *Antidose*, 191, t.n.). Isócrates promove uma distinção em relação ao papel da educação perante a natureza, em tempo que critica aqueles que são contra a dedicação à filosofia.

> Não só por estas razões, senão por outras que permanecem, todos se admirariam com razão da ignorância de quem se atreve a desdenhar tão

> levianamente a filosofia. Em primeiro lugar, apesar de saber que todas as atividades e técnicas se aprendem com prática, dedicação e trabalho, pensam que estas qualidades não têm nenhum poder para o exercício da inteligência. Ademais, ainda negam que exista um corpo tão defeituoso que não possa ser melhorado pela ginástica e pelo trabalho, creem que as almas, superiores aos corpos por sua condição natural, não se fazem mais diligentes ao receber educação e alcançar um cuidado adequado (ISÓCRATES, *Antidose*, 209-10, t.n.).

Ele deixa claro que o trabalho intelectual, proporcionado pela filosofia, permite um melhoramento das qualidades da alma. Ainda que as condições naturais sejam desfavoráveis, ou mostrem debilidades, apresentadas em cada um na maneira como a natureza concedeu livremente, se pode promover grandes transformações se houver dedicação, trabalho e empenho educativo. Sua comparação entre educação filosófica e exercício do corpo tornam ainda mais claras suas pretensões como mestre: se as qualidades físicas podem ser melhoradas com o cuidado e o exercício físico, as qualidades éticas, cívicas e políticas também podem ser melhoradas com o exercício do intelecto, quando tal exercício se volta para esses fins. Assim como seu mestre Protágoras, Isócrates encontra-se claramente convencido não apenas da possibilidade, mas da necessidade de exercitar os jovens na prática das virtudes. Por sua vez, busca fazê-lo não pela imposição das coerções físicas, mas da incitação que seus textos promovem naqueles que os ouvem. Cada um de seus discursos é carregado de preceitos cívicos e de deliberação política justa, objetivando o entendimento e o encorajamento de seus ouvintes no caminho de valores caros à comunidade humana.

3.7 O Isócrates socrático contra a sofística e em defesa da virtude

Como muito bem assevera Pagotto-Euzebio, "a relação Sócrates/Isócrates é também o relato de uma controvérsia que não encontra modo de se encerrar" (PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 57). A potência dessa afirmação se acentua ainda mais quando pensamos em Sócrates e sua relação com discípulos da fidelidade de Platão, que praticamente se funde, enquanto discípulo, com a figura do mestre. O seguimento filosófico que Platão destinou a Sócrates facilmente obscurece qualquer possibilidade de considerarmos plausíveis outros modos de se fazer discípulo. Por outro lado, ainda que Isócrates não seja um fiel seguidor de Sócrates, seria pouco sensato pensarmos que ele não teria aprendido nada com o mestre. Para além disso, há ainda duas questões que precisamos considerar na educação recebida por Isócrates: a primeira delas diz do fato de

que ele não teve um único mestre, o que o coloca em uma posição de sintetizador de várias *filosofias*, e a característica do pensamento isocrático não é dogmatizadora, razão pela qual ele busca apropriar-se sempre das partes que julga fundamentais do pensamento de cada mestre, nunca da totalidade. Ele faz isso porque compreende ser essencial ao filósofo saber deliberar (escolher) sobre os diversos entendimentos, aqueles que melhor se adaptam às circunstâncias. É por essa razão que veremos similaridade entre a postura socrática com determinadas obras de Isócrates – ao menos em parte delas – e, em determinados momentos, duras críticas a certas posturas do filósofo.

Carece destacar de pronto que Isócrates não confiava no poder da dialética como instrumento de deliberação política. Por essa razão, não a compreendia como uma filosofia útil a esse fim. Concordamos, em partes, com Isócrates sobre o uso político da dialética porque, uma vez que ela é um instrumento que busca a verdade, nem sempre é conveniente que se use publicamente. A verdade é um atributo importante para a compreensão da realidade, mas quando se trata de construir projetos políticos é importante observar que eles nascem, em geral, como projeção. Foi assim que Homero e Hesíodo contribuíram para a edificação da Grécia e do *éthos* que dirigiu os gregos no seu período áureo, não como verdade, mas como intuição e até como ficção. Desse modo, há um poder educativo na literatura ficcional, já que ela provoca para a observação não do que existe, mas do que deveria existir. Além disso, nem todo saber verdadeiro ou autêntico é acessível, de modo que o próprio Isócrates adverte: "considera que nenhuma das coisas humanas é segura; assim não te alegrará em excesso se tiver sorte, nem estará demasiado dolorido na desgraça" (ISÓCRATES, *A Demonico*, 41, t.n.). Nessa afirmação, identificamos que, para Isócrates, não há receitas seguras para a comunicação política que requer, outrossim, de habilidade no *que* e no *quando* falar. Ele é um crítico às regras fixas da oratória e dos saberes acabados, julgando que a dinâmica da realidade política não pode ser capturada mediante saberes engessados. Recomenda que, ao fazer uso público da palavra, o orador tenha certeza de que aquilo que está afirmando é oportuno, adequado e útil, em todos os outros casos é preferível o silêncio (ISÓCRATES, *A Demonico*).

Essas provocações de Isócrates nos levam a questionar os limites do uso público da palavra, ainda que esteja amparada na verdade. Ao duvidar da dialética, Isócrates nos provoca a pensar se tudo o que conhecemos deve ser comunicado, uma vez que verdades históricas podem contribuir para propagação de degeneração mais do que civilidade. Daí surgem perguntas como: qual a utilidade dos conhecimentos que são difundidos nas instituições de ensino? Muito do que abordamos nas salas de aula tem o objetivo de

esclarecer e produzir consciência para que não reproduzamos acontecimentos como as guerras, os regimes cruéis a escravidão, a tirania etc. Contudo, se pensarmos que para Isócrates o saber nasce da observação dos modelos do passado, então corremos o risco de, estudando esses acontecimentos, ou a literatura que se vincula e eles, encontrarmos a receita para reproduzi-los. Nos parece claro que Isócrates está mais preocupado com a utilidade e as consequências daquilo que se enuncia por meio da educação do que com a verdade contida no enunciado. É verdade que as guerras, a escravidão, a inquisição e a caça às bruxas existiram, mas não é possível inferir que o estudo desses eventos seja útil na formação de nosso caráter, fazendo-nos adeptos de atitudes melhores, já que o modelo de referência contido nas narrativas não é adequado ao que o próprio Isócrates consideraria adequada vida política. Exemplificando, não é porque alguém compreende de fusão nuclear que esse saber deva necessariamente ser ensinado; e não é porque existe ciência histórica revelando verdades sobre o passado que todo ele deva ser transmitido. Isócrates nos faz pensar que, assim como os políticos têm o dever de decidir o que é melhor para a cidade, os mestres têm o dever de definir quais saberes são mais úteis à formação ética de seus estudantes. O papel do professor também incide na tarefa de mensurar quais conhecimentos serão mais apropriados na formação do caráter de cada cidadão. Essa observação não visa negar saber ao público, mas problematizar qual conhecimento efetivamente qualifica o ser humano para a vida em comunidade.

O caráter "utilitarista" da educação de Isócrates nos faz refletir se todos os conhecimentos, ditos cientificamente comprovados, são dignos de publicidade ou úteis à comunidade. Isso não vale somente para o ensino, mas para os meios de comunicação, as plataformas sociais, as religiões e tantos outros meios de transmissão de informação e de conteúdo cultural. Pensando por esse viés, muitas das descobertas da filosofia pré-socrática são tomadas por Isócrates como inúteis e, portanto, rejeitadas pela sua *paideia* que tinha como pretensão educar para o *éthos* cívico. Ele não desabonava por completo a dialética, apenas via pouca aplicabilidade nesse método quando empregado na promoção da educação cívica por ele pretendida.

O pensamento de Isócrates sobre esse tema se aproxima daquele de Aristófanes, nas *Moscas,* obra que denuncia a dialética socrática como inútil, pois sequer encontrava adesão dos cidadãos, que preferiam ouvir as performances sofísticas de Górgias do que dialogar com Sócrates. A falta de alcance público visto por Aristófanes na dialética socrática é similar àquela vista por Isócrates. Os próprios diálogos platônicos são problemáticos no sentido de não estabelecer com clareza respostas para as questões

políticas. Apesar da profundidade com que a dialética trata os temas da vida cívica, Isócrates percebe certa falta de objetividade e, por decorrência, de eficácia performática nesse modelo de instrução. Nesse sentido, Muñoz recobra um trecho da obra *Le gouvernement de soi et des autores,* de Foucault (1982-1983), no qual o filósofo francês retoma o tema do falar franco (*parrésia*) no cenário político da sociedade grega. Partindo da obra de Foucault, Muñoz adeverte que a franqueza no falar e a busca pela verdade tornam-se problemáticas na democracia, sobretudo "num contexto ateniense donde era necessária a *parrésia,* porém, e ao mesmo tempo, corria o risco de ser impotente e perigosa" (MUÑOZ, 2019, p. 16). Isócrates percebia que, tanto na vida política quanto na educação não é prudente falar tudo, ainda que esse "tudo" seja esteja fundado nos rigores que fundam a verdade. Talvez o cerne da questão tenha sido desvelado por Nietzsche quando, na *História da Eloquência,* observa que a narrativa poética e literária presente na retórica apela para o *gosto,* enquanto a filosofia apela para a verdade. Muñoz afirma que Nietzsche ressalta "como o *gosto* pelo belo discurso ganha terreno naquele povo de artistas. [Já os filósofos] não tiveram a suficiente sensibilidade para compreender a arte que faz a vida entreter o seu redor" (MUÑOZ, 2019, p. 17), atraindo sobre eles enorme hostilidade e aversão. Não é estranho, vistos esses argumentos, que a filosofia tenha sido hostilizada entre os gregos, enquanto os poetas e oradores ganhavam fama e *status.* Isócrates percebia essa relação, por isso procurou levar adiante um modelo de *paideia* que não se afastasse das qualidades oratórias da poesia e da prosa eloquente, muito bem aceita entre os cidadãos da Grécia.

Para além desses fatores, há uma diferença fundamental no modelo de *paideia* dialética para o modelo de *paideia* retórica. Na dialética, a instrução é mais reflexiva, dependendo de certo afastamento dos auditórios e das grandes plateias. O exercício dialético requer capacidade introspectiva, ócio e parrésia. Nem todos os espaços da cidade possibilitam com adequação esse exercício, e a Academia parece representar bem o lugar adequado para esse modelo de ensino. Isócrates cultivou uma *paideia* que visava grandes audiências. Seu ensino pretendia um público extenso. Por essa razão, ele não apenas escreveu discursos, mas educou seus discípulos para que também eles alcançassem grandes audiências mediante uso da palavra.

Em síntese, observamos que a dialética é um importante método investigativo, fundamental para a compreensão das questões humanas e políticas. Isócrates apenas nos provoca a refletir se o uso que damos a ela cumpre satisfatoriamente com a qualificação do *éthos* requerido para a vida política em suas múltiplas exigências. No seu

entendimento, a dialética é ineficiente, preferindo em seu lugar os exemplos que brotam da performance discursiva. Especificamente nesse ponto é prudente reconhecermos que há razão na observação de Isócrates, pois ele vê na poesia e na prosa (dos poetas anteriores e na sua própria) não só um plano da perfeita realização técnica, mas também a finalidade da plena eficácia comunicativa (VALOZZA, 2011).

Para além das teóricas que levaram às disputas entre Isócrates e os dialéticos, ele não acreditava no "poder" da dialética para promover a instrução cívica. Na sua opinião, "não há limite para o alcance de um modelo explicitamente deliberativo ou prático de racionalidade e discurso. Se pensamos ou falamos, argumenta, deliberamos – pelo menos quando não estamos tagarelando de maneira vazia e erística" (ISÓCRATES, *Antídose*, 266, t.n.), dirigindo tal afirmação aos dialéticos da Academia e seus métodos, o que os coloca na posição de sofistas e ele próprio na de filósofo. Na *Antídose*, reitera: "Não acho adequado conferir o nome de *philosophia* a qualquer coisa que não nos ajude a falar ou agir no presente" (ISÓCRATES, *Antídose,* 266, t.n.), alegando inutilidade prática do saber dialético dos acadêmicos e do seu mestre Platão. A razão deliberativa define, em Isócrates, a estrutura e os limites do saber humano, ao que podemos chamar *sophia*.

> Como não é da natureza dos seres humanos ter conhecimento científico, cuja posse lhes permitiria conhecer o que deve ser feito ou dito [em relação às ações futuras], do que resta, considero sábio quem é capaz de tirar de suas opiniões ao acaso, sendo, em grande parte, o melhor [curso de ação e discurso], e considero um filósofo quem é capaz de estudar rapidamente para se apossar desse tipo de sabedoria prática (ISÓCRATES, *Antídose*, 271, t.n.).

Isócrates, portanto, não confia na dialética e no saber que dela provém como requisitos de deliberação e, nesse caso, a atividade dos dialéticos seria inútil, ao seu ver, enquanto prática de ensino com objetivos políticos. Essa é a principal razão para que, na *Antidose,* Isócrates acuse os dialéticos de ensinar algo inútil e, de cuja finalidade, nem os próprios dialéticos, segundo ele, entendiam ou tinham condições de transmitir. No *Panatenaico*, escrito no final da sua vida, ele novamente faz menção aos dialéticos. "Tão longe estou [diz] de menosprezar a educação que nos lograram os antepassados que aplaudo a que está estabelecida entre nós" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 26, t.n.), referindo-se à geometria, à astronomia, e à dialética, "coisas que os jovens desfrutam mais do que é preciso" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 26, t.n.). Ainda assim, Isócrates aconselha que aqueles que se pretendem se dedicar a estas atividades que apliquem nelas esforço e atenção de modo que, "apesar destes estudos não lograr outro bem afastam os jovens de outros erros" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 27, t.n.). Ele reiterava que tais práticas não

harmonizavam com anciãos, homens já feitos e direitos, porque via que os que se dedicavam a tais disciplinas não utilizavam oportunamente os conhecimentos que delas provinham.

Parecendo dirigir-se a Sócrates, que habitualmente perambulava pelas ruas da cidade a indagar os concidadãos ao invés de se dedicar a administrar melhor seus "bens", Isócrates sugere: "Sei que a maioria deles sequer administro seus próprios assuntos nem são suportáveis nas reuniões privadas, e desprezam a opinião dos concidadãos" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 29, t.n.). Se questionado fosse, portanto, para que viesse a dizer o que ele considera como "boa educação", ele dizia responder que, "os que se valem bem das atividades que ocorrem cada dia e tem uma opinião adequada às oportunidades e é capaz de acertar muitas vezes o que convém" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 30, t.n.) são reconhecidamente os melhores e mais sábios. Depois, diz ele, "os que tratam com dignidade e justiça os que sempre estão com eles, suportam com bom humor os nojos e orgulhos dos demais e se mostram doces e comedidos com os companheiros" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 31, t.n.). E conclui: "quem tem uma disposição de espírito adequada a todas as qualidades, estes são homens inteligentes, completos e portadores de todas as virtudes" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 32, t.n.). Alcançar tais qualidades, para Isócrates, dependeria de um processo educativo que os fizesse verificar, nos exemplos do passado, trazidos à luz por meio do *logos*, aqueles com os quais mais deveriam se assemelhar para que pudessem "reproduzir", a partir deles, os melhores e mais úteis exemplos.

Essas passagens dos discursos de Isócrates deixam claras suas críticas aos dialéticos, mas não são suficientes para demonstrar desprezo por toda a filosofia de Sócrates ou Platão. Na forma de pensar de Isócrates, o particular nunca determina o geral, nem serve como parâmetro para criar saberes generalistas. Para ele, o particular só determina alguma generalidade no próprio particular. Precisamos compreender, portanto, que a crítica à dialética não é uma reprovação completa daqueles que a promoveram, nem de toda a dialética, como ele mesmo argumenta, mas apenas da parte em que ele considera não ter utilidade para promover com acerto decisões políticas. Novamente é prudente reiterar que Isócrates percebe como sábio observar aquilo que existe de útil e adequado, tanto nos acontecimentos do passado quanto nas percepções e posturas dos homens. Em relação a Sócrates, as críticas que ele promoveu não desaprovam por completo o caráter elevado do mestre, mas apenas aqueles atributos que ele criticou. Por essa razão, é

possível identificar que, em muitos outros aspectos, se constata um vínculo muito estreito entre sua *philosophia* e aquela que Sócrates buscou desenvolver.

É sobre os pontos de convergência entre Isócrates e Sócrates que pretendemos concentrar nossos esforços, compreendendo em que medida Isócrates fora influenciado pela filosofia socrática. São diversos os discursos de Isócrates em que há similaridades entre o seu pensamento e o de Sócrates. Em todos eles são três os temas que os unem numa *filosofia* comum: a busca pela virtude, o apelo à justiça e o empenho pela qualificação humana por meio do exercício educativo. Se esses temas aparecem como caros a ambos, é importante destacar que não são os únicos. Há outros tópicos comuns, sobre os quais Isócrates parece dizer aquilo que Sócrates diria se estivesse em seu lugar. A constatação desses três grandes temas que atraíram o empenho de ambos permite observar outros que pertencem a áreas de abrangência comum. A crítica que fizeram aos sofistas, por exemplo, se enquadra perfeitamente na esfera educativa, e o questionamento acerca da degeneração política, tanto em âmbito interno quanto externo, chama a atenção para questões sobre a virtude e a justiça.

Conforme vimos anteriormente, Isócrates tomou de Protágoras a máxima de que as qualidades éticas e políticas do homem dependem de certa natureza, mas não se encerram nela; precisam da vigilância e do exercício constante. Sócrates talvez esteja entre os gregos que mais endossaram essa máxima. A busca pela excelência do comportamento humano, tanto para o cuidado de si quanto o da *pólis*, foi tomada pelo filósofo como primazia de sua própria existência, e, na tentativa de qualificar os homens para as virtudes da vida cívica, empenhou-se também na qualificação dos jovens e demais cidadãos. Nos *Memoráveis* (1.19), Xenofonte registra a postura de Sócrates em relação à necessidade de comprometer-se na qualificação. “Vejo, em efeito, que se não se exercita o corpo a gente não se torna apto para os trabalhos corporais, e que, igualmente, se não se exercita o espírito se torna incapaz dos trabalhos espirituais, não se podendo faze o que se deve nem se abster do que se deve evitar”. Sua concepção de que é necessário dedicar-se ao cultivo de si como forma de exercitar a virtude é reforçada pela manifestação de que “todas as virtudes requerem a prática, notadamente a temperança” (XENOFONTE, *Memoráveis,* 1.23). O cultivo de si e o apelo para que a *pólis* se posicione na direção da qualificação política formam o “pano de fundo” no cenário em que tanto Sócrates quanto Isócrates atuaram. À revelia dos interesses particulares e egoístas de muitos dos cidadãos gregos, o requerido pelos dois mestres se tornou a âncora que os prendeu ao projeto de suas vidas: qualificar a cidade para o bem-viver. Nota-se que o tema da virtude e sua

realização na vida prática estiveram entre as buscas mais desejadas por ambos, e se desdobraram ao modo de um *éthos* cuja comunidade grega, em muitos momentos, buscou alcançar.

> Com efeito, o que os gregos denominavam de *vida ética* dizia respeito ao comportamento dos cidadãos (ou à vida em comum) no interior da *Pólis*, e, por isso, o que entendiam por virtude se restringia a esse comportamento. Por virtude eles concebiam um *hábito* <*éxis*> com um duplo sentido, entre si complementares: um, associado aos costumes (tradições e valores) ancestrais; outro, como sendo uma disposição <*diáthesis*> ou uma qualidade da alma que dispõe a ação para o melhor. Em ambos os casos se pressupõe um cultivo ou a partir de hábitos familiares (que mantém a coesão e conservam os interesses), ou mediante hábitos adquiridos (que estimulam novos modelos de ação) (SPINELLI, 2013, p. 89).

O segundo caso abriu espaço para a formação do caráter e o cultivo das virtudes tão indispensáveis ao desenvolvimento da vida comum dos gregos. É nessa trilha que Sócrates, Isócrates, Platão e outros veem lugar para o exercício da filosofia, em tempo que observaram sua importância na qualificação de sujeitos que verdadeiramente se fizessem preparados para a prática da virtude e o adequado exercício político. A *Apologia de Sócrates* descreve com minúcia o comprometimento de Sócrates para, por meio de sua filosofia, promover em torno de si, qualidades que pretendia a seus discípulos e cidadãos. A missão empreendida por Sócrates na cidade, e muito bem observada por Platão na *Apologia*, refaz o caráter das virtudes que o filósofo buscou até o fim da sua vida.

A *Apologia* é uma clara defesa do modo de vida qualificado que Sócrates buscou realizar na cidade, começando por ele mesmo. O empenho em encontrar a sabedoria e admoestar os demais a fazer o mesmo, entendendo não ser possível haver qualificação da cidade que não passe pela ilustração de si, demarca o apreço de Sócrates pelas virtudes. "Outra coisa não faço, senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo e nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma" (PLATÃO, *Apologia de Sócrates,* XVII, 30b). E insiste em afirmar que "da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em geral, assim públicos como particulares" (PLATÃO, *Apologia de Sócrates,* XVII, 30b). Sócrates estava convencido de que apenas o imperativo da lei não era suficiente para a configuração completa da esfera cívica. Para ele, a formação de uma boa sociedade requeria imprescindivelmente a adesão dos homens à lei, não por seu caráter punitivo, mas pelo valor do *nomos* para com a finalidade das boas relações. Para ele, ocorre, então, a necessidade de que "a prática da virtude, sob o ajuizamento em nome da lei, se regesse

por ideias de justiça e de bondade, sem se restringir apenas à reciprocidade entre o ditame da lei e seu cumprimento" (SPINELLI, 2017, p. 51). O *éthos* que deverá governar a cidade no caminho da bondade, da beleza e da justiça, para Sócrates, precisa nascer de um esforço de dentro para fora. É nessa direção que se impõe a busca pela virtude que pretende desenvolver como percurso educativo, e que encontra especial adesão de pensadores como Platão e Isócrates.

A educação ateniense do fim do quinto século esteve fortemente marcada pela presença dos sofistas. Tanto Sócrates quanto Isócrates demonstram pouco apreço em relação à qualidade dessa educação. Xenofonte registra a decepção de Sócrates sobre os mestres que prometiam o ensino da virtude, mas não demonstravam confiança no resultado de seu propósito. Sócrates "admirava-se de que um homem que fizesse profissão de ensinar a virtude exigisse remuneração e que em vez de ver na aquisição de um amigo virtuoso a maior das recompensas" (XENOFONTE, *Memoráveis,* II. 7). Sócrates, como também demonstrado no final do *Protágoras*, não duvida de que a virtude possa ser ensinada. Ele duvida, outrossim, da capacidade dos mestres da sofística em fazê-lo. A incapacidade educativa desses mestres e a falta de apelo à justiça, à verdade e à bondade, por exemplo, estão na vanguarda de suas contestações acerca do ensino sofístico. Sócrates observa como sendo de uma tremenda insensatez que mestres que diziam ensinar a virtude "temessem que um coração converso à virtude não pagasse o maior dos benefícios com o maior reconhecimento" (XENOFONTE, *Memoráveis,* II. 7), ou seja, precisavam garantir pagamento como garantia por uma virtude que poderia não voltar na forma de retribuição. O *Contra os sofistas* – discurso que Isócrates escreveu após dez anos da morte de Sócrates –, assemelha-se, em muitos aspectos, ao que Sócrates critica nos *Memoráveis* de Xenofonte, bem como ao *Sofista* de Platão.[40] Seguindo a mesma direção da crítica socrática e da definição dada pelo Estrangeiro, no *Sofista,* Isócrates observa a classe dos mestres sofistas como uma espécie de vendedores de ilusões. Ele afirma que os sofistas, "estabelecidos como mestres e donos de bens importantes, não têm vergonha de pedir a eles três ou quatro minas" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 4, t.n.). Em tempo, na busca da pela venda de sua arte "por uma

[40] Na obra *O Sofista,* Platão apresenta um diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro, do qual Sócrates também participa. O Estrangeiro promove um diálogo no qual procura elucidar qual é o autêntico sentido da arte do sofista. Em determinado momento conclui, perante os presentes, que: "de acordo com presente exposição, parece que essa parte da arte criativa, em sua variedade aquisitiva, de caça, de aos animais, aos animais vivos, aos de terra, aos domésticos, ao homem, ao cidadão particular, com imposição de salário e em troco de dinheiro, aparentemente instrutiva, a caça que visa a apanhar mancebos ricos e de famílias ilustres, conforme indica a presente exposição, deverá ser denominada sofística". Platão, *O Sofista,* X.

pequena ganância, prometem tudo, menos a imortalidade a quem está com eles" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 4b, t.n.). Isócrates ainda observa como "o mais ridículo de tudo é que desconfiam daqueles de quem tem que cobrar e a quem pretendem transmitir o sentido da justiça" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 5, t.n.).

Os discursos que Isócrates escreveu após 390, período em que passou a se dedicar com maior ênfase à educação, estão marcados pelo apelo à virtude e pela crítica aos que prometem ensiná-la sem confiar no resultado de seu ensino. No *Contra os sofistas,* Isócrates reconhece que não há o que fazer, em termos educativos, em relação àqueles que não tenham qualquer inclinação para a virtude. "Não existe [diz ele] ciência que inspire a prudência e a justiça aos que nasceram indispostos à virtude" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 21b, t.n.). Pagotto-Euzebio também observa, no *Nícocles,* por exemplo, Isócrates afirmar que "a maldade e o vício nunca serão mais úteis que a virtude. Mas é bom perceber que o crivo é prático, fora de suportes *ontologicamente* fundados – a virtude deve ser seguida por conta de sua utilidade" (PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 58). Dessa relação estreita entre a virtude e a educação em ambos – Sócrates e Isócrates – há um terceiro elemento que se torna suas buscas comuns: a justiça. Assim, reservadas as dificuldades impostas pela natureza, sobre as quais Isócrates não vê possibilidade de mudança, cabe ao mestre aprimorar o discípulo na via da virtude para que ele viva a justiça. É desse movimento que ele vislumbra alguma possibilidade de qualificação do sujeito cívico, esboçada na sua crença de que "os estudos dos discursos políticos animam e exercitam muitíssimo" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 21b, t.n.) aqueles que tivessem pretensões de aprimorar suas virtudes e se tornarem justos.

Do mesmo modo que Sócrates, Isócrates reconhece a impossibilidade de ensinar a justiça a partir do uso da técnica, ou por meio de admoestação, mas entende que é possível fazer o cidadão reconhecê-la como o sustentáculo que mantém a fixidez das associações humanas. Isócrates é contundente ao dizer que "a justiça não é coisa ensinável" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 21b, t.n.), mas não afirma que não possa ser conhecida ou tomada como referência para a vida coletiva. Do mesmo modo, para Sócrates, apenas o imperativo da lei não garante que o cidadão possa aprender o significado da justiça. Para tal, é preciso empenho e cultivo na direção do conhecimento do justo. Ambos pretendiam chegar ao mesmo ponto: fazer com que os homens pudessem desenvolver a virtude do entendimento e da simpatia pela justiça: Sócrates por meio das suas sempre entusiasmadas indagações, pretendendo que os interrogados pudessem sacar

de si próprios a verdadeira acepção da justiça; e Isócrates por meio dos exemplos do passado que evocassem a realização da justiça na prática.

Apesar de suas diferenças em relação ao acesso da justiça, ambos são adeptos do cultivo das virtudes interiores para, a partir daí, levar o cidadão à observância do que é justo, o bom e o útil – pensando enquanto utilidade aquilo que pudesse ser de proveito para o engrandecimento da vida cívica. As características da obra *Contra os sofistas* são claramente destinadas a promover uma educação que permita qualificar o *éthos* da vida cívica que se fizera degenerado no fim do quarto séculos, e que buscou ser reparado por pensadores como Isócrates, Platão, Aristóteles, entre outros, no quarto século. As *paideias* edificadas nesse período são uma clara resposta dos pensadores e intelectuais que se achavam preocupados com os rumos que a degeneração da cidade havia tomado. É preciso lembrar que há um claro choque de consciência numa Atenas que viveu seu ápice no século anterior, mas que se achava deteriorada por diversas razões, dentre as quais: a falta de apelo público; a degeneração da justiça e das leis; a adesão a modos educativos perversos; e as guerras e doenças, que degeneraram fatalmente o universo político dos gregos. As escolas que vão se estabelecer no quarto século são o exemplo de que há interesses claros no uso da filosofia como forma de qualificação da cidadania e do restauro da vida política. Ensinar os homens e incentivá-los no exercício das virtudes impreteríveis à vida comum se tornou a obsessão das primeiras escolas fixadas no perímetro da *pólis* ateniense, sendo as primeiras a Escola de Isócrates e a Academia de Platão.

3.8 Entre filósofos e sofistas: a Paideia de Isócrates e o cultivo da retórica dos filósofos

A formação que Isócrates recebeu, sobretudo na fase de sua juventude, o coloca em uma posição difícil de definir. Ele foi instruído por filósofos e por sofistas, com destaque principalmente para a figura de Górgias, cujas evidências apontam para uma relação instrutiva mais intensa. Contudo, ele também teria sido discípulo de Sócrates, o qual a tradição o consagrou como um dos mais respeitados filósofos da antiguidade. Esse convívio de Isócrates com seus mestres, apesar de muito relevante, não é capaz de definir, por si só, a *paideia* que ele levou adiante, nem delimitar sua posição como filósofo, retórico ou sofista. Aliás, esses "enquadramentos" são sempre muito difíceis de serem

estabelecidos e seus limites nunca se acham claramente definidos quando se trata dos pensadores da antiguidade.

3.8.1 *A Paideia de Isócrates e sua intencionalidade pelo status de filósofo*

Isócrates sempre se autodenominou filósofo, chamando sua *paideia* e seu exercício intelectual de filosofia. Vários de seus escritos reiteram sua posição de filósofo. No discurso que inaugura sua atividade como educador em Atenas (*Contra os sofistas*), já no primeiro parágrafo ele se coloca entre aqueles que são molestados por uma parcela da sociedade ateniense por se ocupar com a filosofia, por ela tratado pior do que por aqueles que se colocavam ao lado da ignorância (1). Um pouco adiante, no mesmo discurso, ele diz:

> Eu estimaria mais que muitas riquezas que a filosofia pudesse tanto quanto eles [os sofistas] dizem; pois, quem sabe, nós não ficaríamos para trás em tudo, nem teríamos gozado dela a parte mais pequena. Porém, como não é assim, queria que calassem os charlatões. Pois vejo que as difamações que não se produzem somente contra os que se equivocam, mas também são acusados, ao mesmo tempo, todos os demais que dedicam suas vidas ao estudo da filosofia (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 11, t.n.).

Ao promover uma análise sobre a atividade dos sofistas e dos filósofos no *Contra os sofistas*, Codoñer afirma que "a retórica e a filosofia são conceitos idênticos em Isócrates" (CODOÑER, 1982, p. 36) e essa afirmação vale também para o *Nícocles* 1, para o *Panegírico* 10 e 47, para o *Antidose* 254 e para o *Nícocles* 5-9. Essa afirmação de Codoñer parece ganhar substância e ainda mais evidência no próprio *Contra os sofistas* quando Isócrates escreve:

> Afirmo que a ciência das formas que usamos para falar ou para redigir os nossos discursos não está entre as coisas muito difíceis de adquirir se depositarmos a nossa confiança, não nos homens que facilmente fazem promessas vãs, mas naqueles que são verdadeiramente instruídos nas coisas que ensinam. Quanto à arte de escolher as formas exigidas por cada objeto particular, de organizá-los entre si, de coloca-los adequadamente, de não deixar escapar nenhuma oportunidade de dar através do pensamento uma variedade adequada a todos um discurso, de observar finalmente, nas palavras, as regras do número e da harmonia, digo que é um trabalho que exige muito cuidado, e que é o trabalho de uma mente corajosa e penetrante (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 16, t.n.).

Isócrates segue acrescentando que é necessário que o discípulo aprenda os vários tipos de estilo e pratique seu uso. O mestre, por sua vez, deve incentivar para que aquilo

que foi aprendido não fique em silêncio ou seja ignorado, estando obrigado "a oferecer-se aos seus discípulos como um modelo tão completo, que aqueles que ele terá treinado e que poderão imitá-lo o farão imediatamente, sendo reconhecido por uma linguagem mais graciosa e florida" (ISÓCRATES, *Contra os sofistas,* 18, t.n.). A combinação desses elementos leva à perfeição os que se dedicam ao estudo do que Isócrates denomina como *philosophia*, mas que claramente se dá no universo da educação pelas letras e pela eloquência.

Desde o discurso que abre sua escola em Atenas e inaugura sua *paideia* é possível observar um Isócrates preocupado com a eloquência. A composição de discursos para uso público é vista por ele como inseparável da conduta cívica, de modo que é desta associação que se faz brotar o molde do cidadão, apto ou não às demandas da vida na *pólis*. Como Isócrates esteve profundamente implicado com uma educação de caráter cívico/político, é na *Antidose* que encontramos mais detalhes de seu intento filosófico.

Isócrates inicia a *Antidose* (9) promovendo uma defesa de seu trabalho como mestre e filósofo ao longo de uma extensa carreira. Essa obra teria sido escrita quanto ele estava com aproximadamente oitenta anos, já que é isso que ele próprio declara nos primeiros parágrafos do texto. No décimo parágrafo, ele se dedica a fazer um breve resumo da sua obra. Elenca estilos de discursos que produziu, bem como as diversas aplicações, como discursos forenses usados em tribunais, outros destinados à filosofia e ainda uma parte que poderia ser ouvida com proveito pelos jovens que se dedicaram ao estudo das ciências e das letras. Há ainda trechos de discursos que ele escreveu para além das finalidades já mencionadas, mas sempre em conformidade com os propósitos que ele diz ter tomado para si próprio (ISÓCRATES, *Antidose,* 10.).

Como a *Antidose* trata de uma defesa de seu autor, provavelmente fictícia,[41] referente a uma acusação de não pagamento de uma trierarquia (sendo que parte da peça acusatória apresentada por Megaclides alegava-o um corruptor da juventude), Isócrates aproveitou para compor não só uma defesa de si para o tribunal, mas um elogio de sua vida como mestre, e os benefícios que buscou para Atenas e para toda a Grécia através de seu ensino e de sua escola de retórica. Ao recobrar as alegações sobre a acusação que pesaram contra ele, Isócrates diz que seu adversário se esforça para difamá-lo,

[41] É provável que a *Antidose* (assim como diversos outros escritos de Isócrates) nunca tenha sido lido publicamente, senão utilizado por ele como modelo exortativo para o ensino da eloquência e da filosofia. Por essa razão, tratamos como uma defesa fictícia, por se tratar de um escrito que não foi usado efetivamente para defendê-lo no tribunal.

sustentando que o ensino por ele ofertado corrompe os jovens porque faz com que os princípios de eloquência postos em seu programa triunfem sobre a justiça nos julgamentos. Além disso, em outra parte da acusação, Isócrates diz que Megaclides apresenta-o "como um homem como nunca existiu igual, nem entre os que frequentam as cortes, nem entre os que se dedicam ao estudo das letras e da filosofia" (ISÓCRATES, *Antidose,* 30, t.n.).

Isócrates segue elencando um conjunto de proposições em sua defesa, advertindo seus leitores de que muitos argumentos poderosos ele poderia utilizar em seu favor. Ele desfecha uma primeira parte de sua defesa promovendo um apelo, não para si, mas para a filosofia para a qual ele alega ter se dedicado. Então, diz:

> Por isso, exorto aqueles que são mais jovens do que eu, e que têm uma força que já não tenho, a proferirem e escreverem discursos que possam determinar os estados mais poderosos, bem como aqueles que têm por hábito oprimir os outros, de dirigir seus pensamentos em relação à virtude e à justiça; porque a prosperidade da Grécia é também uma fonte abundante de prosperidade para os homens que se dedicam às letras e à filosofia (ISÓCRATES, *Antidose*, 48, t.n.).

A partir do §167, Isócrates promove diversas observações sobre sua atividade de professor de filosofia, discorrendo também sobre os fundamentos de sua *paideia*. Ele afirma que "quando recebem discípulos, os professores de educação física ensinam a seus alunos os movimentos que criaram em vista das competições, ao passo que os de filosofia expõem a seus discípulos todos os elementos empregados pelo discurso" (ISÓCRATES, *Antidose,* 167, t.n.). Nesse ponto da obra, já se começa a observar com mais acento a relação que se estabelece entre aquilo que Isócrates chama de filosofia com a composição de discursos eloquentes. Apesar de alegar certa incapacidade de defender a filosofia em virtude de sua idade, Isócrates diz que se fosse na época de sua juventude teria melhores condições não apenas de se defender, mas também de defender a filosofia. Ao prosseguir com essa defesa, ele deixa ainda mais evidente sua noção de que a eloquência também participa da composição daquilo que ele designa ser filosofia.

> Eu teria preferido, porque o destino quis que eu tivesse que me defender dessa acusação, que o perigo se apresentasse na época da minha juventude; Eu não teria me sentido desanimado e teria tido mais forças para refutar meu acusador e para socorrer a filosofia. Agora, quando pude, com a ajuda dela, falar corretamente sobre outros assuntos, temo que, ao falar sobre ela, me exprimiria menos bem do que sobre coisas que deveriam ter-me inspirado menos interesse. Também eu consentiria, porque a verdade será dita, embora a expressão possa parecer insana, sim, consentiria em morrer imediatamente, falando-vos de maneira digna do assunto, e depois de ter persuadido a

> considerar o estudo da eloquência tão importante como ela realmente é, em vez de viver muito tempo para vê-la julgada por vocês como é hoje (ISÓCRATES, *Antidose,* 176-177, t.n.).

Afirmamos, aqui, anteriormente, que a eloquência, em Isócrates, vincula-se diretamente à filosofia, compondo uma parte do que o filosofar vem a ser para ele. Afirmamos se tratar de uma parte porque Isócrates também esteve preocupado com muitas outras questões que formulam a base da sua visão do que é filosofia. Em alguns trechos da *Antidose* (175; 195) ele adverte que é função da filosofia se preocupar com a qualificação dos homens, com a busca pela justiça, pela verdade e pela utilidade dos fazeres humanos para o crescimento da cidade. Ele afirma que "é da natureza da filosofia ser útil aos homens, tornar melhores e mais dignos de estima aqueles que dela fazem objeto do seu trabalho, os seus detratores devem ser silenciados e os bajuladores cobertos de opróbrios" (ISÓCRATES, *Antidose,* 175, t.n.).

Ainda que encontremos outras informações para o que vem a ser a filosofia para Isócrates, ele próprio deixa claro que a função dos professores de filosofia consiste inevitavelmente em auxiliar seus discípulos na composição de discursos. Sustenta que "quando ambos reúnem alunos, os mestres de ginástica ensinam aos que frequentam suas escolas as poses inventadas para a luta livre, e os professores de filosofia explicam aos seus discípulos todas as formas utilizadas na composição do discurso" (ISÓCRATES, *Antidose,* 183-184, t.n.). Mais adiante, Isócrates fixa as bases do que considera ser importante no processo educativo. Ele assegura que "através deste cuidado e educação, ambos podem levar os seus discípulos a superarem-se e a desenvolverem, alguns a sua inteligência, outros as suas faculdades corporais" (ISÓCRATES, *Antidose,* 185, t.n.). Ainda que essa tarefa fique clara à educação, Isócrates adverte que nenhum mestre detém a arte de criar atletas ou oradores perfeitos à vontade. Ainda assim, os mestres "contribuem apenas com parte disso e, na realidade, tais faculdades são a parcela dos homens que se distinguem tanto pelas suas qualidades naturais como pelo cuidado que têm em cultivá-las. Este é o caráter distintivo da filosofia" (ISÓCRATES, *Antidose,* 185-186, t.n.).

Além dos componentes que Isócrates desenvolve na *Antidose* para definir a filosofia, há também o elemento da imitação, o que podemos chamar de *educação pelo exemplo.* No *A Demônico* (uma carta que ele dirige ao filho do seu amigo já falecido rei Hipônico), Isócrates se dirige a Demônico dizendo: "eu penso que os que tratam de conseguir renome e pretendem uma educação lhes convém imitar os bons e não os maus"

(ISÓCRATES, *A Demônico,* 3, t.n.). Essa é a razão pela qual envia a Demônico um discurso como forma de presenteá-lo com instrução para sua boa educação. Isócrates mostra-se empolgado com o fato de que poderá instruir Demônico em sua educação, o que coloca ambos na senda da filosofia. "Vejo que a sorte nos ajuda e a presente ocasião nos apoia [diz Isócrates]: pois tu desejas uma educação e eu me dedico a ensinar; tu estás na idade de buscar a filosofia e eu dirijo os que filosofam" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 3, t.n.). Ele segue argumentando a Demônico que a carta que o jovem rei está lendo não é apenas uma exortação formosa, sobre o falecido amigo com o intento de mostrar ao jovem rei de que ele deve seguir os exemplos do pai. O mestre está dizendo que sua filosofia não pretende apenas instruir na eloquência, mas sim dirigir seu discípulo nas virtudes do caráter (ISÓCRATES, *A Demônico,* 4).

À medida que avançamos nos discursos de Isócrates, notamos que ele não separa o filosofar da arte de falar apropriadamente. No *Panegírico,* acha-se a afirmação:

> Creio que todas as demais artes e o estudo da filosofia ganhariam grande incremento se se admirasse e honrasse não os que primeiro começam as ações, senão a quem melhor executam cada uma delas, não a quem tenta falar sobre o que nada jamais antes falou, senão aos que sabem dizê-lo de forma que nenhum outro poderia fazê-lo." (ISÓCRATES, *Panegírico,* 10, t.n.).

No início do *Panegírico* a intenção de Isócrates é demonstrar que ele é o protótipo do grego edificador da civilidade. Para além disso, coloca seu discurso como o produto cujas qualidades pertencem apenas aos melhores oradores gregos, aqueles que foram capazes de edificar a civilidade própria da Grécia. Por isso, ele faz notar que foi pelo uso de filosofia e eloquência que se inventou as leis, se regulamentou a moral e a ordem pública. Foi por meio delas que se traçou a diferença entre os homens e os animais selvagens, entre os sábios e os tolos, entre os eruditos e os ignorantes, fazendo com que a cidade ultrapassasse de tal forma o restante do mundo que seus discípulos se tornaram mestres em outros lugares. Também foi pela filosofia e pela eloquência que o nome grego é em todos os lugares sinônimo de um homem engenhoso e culto. ISÓCRATES, *Panegírico,* 47-50).

Fischer observa que a *Antidose* promove a valorização do que ele chama de uma certa "cultura geral", como às vezes se interpreta o uso que Isócrates faz de *philosophía*, "tem a função de fornecer um repertório de circunstâncias anteriores do qual o indivíduo possa avaliar por comparação os prováveis desdobramentos das decisões que ele precisa tomar em sua vida pública e privada" (FISCHER, 2019, p. 86). A eloquência, para Isócrates,

não diz respeito apenas a um conjunto de estratagemas para convencer a audiência, mas constitui uma parte decisiva do ele considera filosófico, principalmente porque "é a partir dessa busca deliberativa em meio às contingências e a um conhecimento imperfeito de mundo, e não pela investigação de alguma verdade absoluta, que o autor da *Antídose* constrói sua noção de filosofia" (FISCHER, 2019, p. 86).

Esse caráter deliberativo, no entanto, não pode permanecer na inércia perante o público, pois nisso residiria a inutilidade daquilo que se passa a conhecer. Ao discorrer sobre o tema da virtude, um dos componentes presentes na filosofia de Isócrates, Pagotto-Euzebio nos lembra que "a virtude deve ser seguida por conta de sua utilidade: o homem virtuoso é útil a si mesmo e a seus próximos" (PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 58), demonstrando ser esse um dos pontos em que as filosofias de Isócrates e Sócrates se aproximam. Mais do que somente a utilidade, Pagotto-Euzebio também observa que o tema da justiça vincula ambos de alguma forma, de modo que no *Sobre a Paz* é possível encontrar a seguinte afirmação: "Há homens tão insensatos para crer que a injustiça, mesmo sendo censurável é, no entanto, vantajosa e útil na prática cotidiana, e que a virtude da justiça, ainda que seja louvável, não tem serventia e pode ajudar antes aos outros do que quem a possui".[42] Elementos como virtude, justiça e utilidade são substantivos fundamentais não apenas da filosofia de Sócrates, mas também de Isócrates, o que nos faz pensar que, para os filósofos em geral, esses eram temas preferenciais do filosofar e que a retórica, entretanto, deveria levar em conta. Quem se ocupa do conhecimento em vista da justiça, da virtude, fazendo desse saber algo útil e benéfico para sua comunidade, então estará agindo guiado pelo caráter do filósofo. Não é estranho ver Isócrates, Sócrates, Platão ou Aristóteles advertindo os gregos sobre a melhor forma que estes deveria agir para serem homens melhores e cidadãos mais úteis ao fazerem o bem para sua comunidade. Há, portanto, certos fundamentos que unem esses pensadores em torno do que comumente chamam por filosofia.

É interessante observar, no entanto, que em diversas passagens de seus discursos, quando Isócrates emprega o termo *philosophia*, ele a conecta ao *ser eloquente*. Não há uma redução de um conceito ao outro, mas uma profunda vinculação, que se soma a outros substantivos, como a utilidade, a justiça, a virtude, a responsabilidade etc. Ser eloquente representa, de certo modo, estar dotado da capacidade – que também é uma virtude – de empregar as demais virtudes requeridas pela filosofia à comunidade. Nesse

[42] Ver: ISÓCRATES, *Sobre a Paz*, 31; PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 58.

sentido, ao darmos sequência à definição do que vem a ser filosofia para Isócrates, nos deparamos com a seguinte afirmação:

> Portanto, não creio que devamos chamar filosofia a um tipo de estudo que não tenha qualquer utilidade, nem para falar nem para agir numa dada circunstância; mas apelo a uma ginástica da inteligência e a uma preparação para a filosofia, um exercício que tem algo mais humano do que a instrução dada às crianças nas escolas, e que, para quase tudo o resto, pode ser comparado a ela; e também acredito que os homens dedicados ao estudo da gramática, da música ou de outros ramos da educação nada acrescentam à sua capacidade natural de falar ou deliberar nos assuntos (ISÓCRATES, *Antidose*, 266-267, t.n.).

Fica claro que entre os elementos que formam essa concepção de filosofia para Isócrates está a capacidade de bem falar e de bem deliberar nos assuntos. Do mesmo modo, não há dúvidas de que essas atividades formam aquilo que está no fundamento do que ele próprio buscou com seu projeto formativo. Eloquência e capacidade de decisão são fatores imprescindíveis para formar o bom cidadão pretendido por sua *paideia*. Esses dois elementos estão no bojo da sua concepção de filosofia. Dotado de tais qualidades, o cidadão pretendido pela educação de Isócrates "escolherá então, entre as ações que se relacionam com o objeto que propõe, aquelas que são ao mesmo tempo as mais nobres, as mais úteis" (ISÓCRATES, *Antidose*, 277, t.n.). Junto desses fatores, ele insiste no papel que a utilidade tem na condução da habilidade deliberativa, de modo que "o orador que se tiver habituado a meditar, a apreciar ações semelhantes, irá não apenas aplicar esta faculdade ao discurso que lhe interessa no momento" (ISÓCRATES, *Antidose*, 277, t.n.). Mediante esse atributo, o orador "envolverá todos os outros assuntos, de modo que o poder de dizer bem, bem como de pensar bem, se tornará a parte daqueles que se dedicam ao estudo da eloquência com sentimento filosófico e com o desejo de adquirir uma reputação justa" (ISÓCRATES, *Antidose*, 277, t.n.).

A eloquência pretendida por Isócrates como parte importante da formação do bom orador, e concomitantemente do filósofo, não deve se achar desvinculada do que ele chama *sentimento filosófico.* Ele afirma que aqueles que se dedicam à filosofia "estão cientes de que probabilidades, conjecturas e todas as formas de argumento só são úteis para o objeto particular para o qual cada uma delas é usada". Portanto, ele não trabalhou no sentido de buscar saberes universalizantes, como pretenderam outros filósofos de seu tempo. A noção de *sentimento filosófico*, desse modo, diz dessa inclinação que o indivíduo precisa ter em relação ao uso útil, eficaz, justo e civicamente ético do *logos* em cada ocasião da vida política. "Ora [diz Isócrates] esta é uma vantagem que os homens

sensatos devem aspirar acima de tudo, formando a parcela daqueles que se dedicam ao estudo da eloquência com sentimento filosófico e com o desejo de adquirir justa fama" (ISÓCRATES, *Antidose,* 279, t.n.). Como pano de fundo, Isócrates coloca o ensino da eloquência como um valor importante na constituição do que ele pretende fazer notar como filosofia. Em outra importante passagem da *Antidose,* ele argumenta:

> Surpreende-me ver certos homens exaltarem a felicidade daqueles que receberam da natureza o dom da eloquência, porque os consideram ter obtido um dom nobre e útil: e ao mesmo tempo perseguem com seus insultos aqueles que aspiram a esta mesma eloquência, acusando-os de procurarem uma instrução perniciosa e contrária à justiça (ISÓCRATES, *Antidose,* 291, t.n.).

Isócrates questiona o comportamento dos líderes de Atenas que se contrapõem a tarefas formativas como aquela que ele estava desenvolvendo na cidade. Ao se apresentar como alguém interessado com o cultivo da eloquência, ele metaforicamente argumenta que nos outros lugares as pessoas elogiam aqueles que, "através do seu amor ao trabalho, conseguiram obter alguma vantagem, e não aqueles que a receberam dos seus antepassados; e com razão, porque em tudo, e especialmente para a eloquência, convém honrar não a fortuna e o acaso, mas o trabalho e o estudo" (ISÓCRATES, *Antidose,* 292, t.n.). Alega que muitos dos homens eloquentes são abençoados por uma natureza que lhes foi favorável a essa arte, advertindo, entretanto, que é preciso honrar também aqueles que não são naturalmente eloquentes, mas "pelo contrário, adquiriram esta faculdade através da filosofia e do raciocínio, por não dizerem nada irrefletidamente, geralmente cometem necessariamente menos erros na sua conduta" (ISÓCRATES, *Antidose,* 292, t.n.).

Observa-se claramente que Isócrates está fazendo uma defesa da eloquência adquirida por meio de um empenho pessoal. Ele reconhece as capacidades naturais, mas não desfaz do empenho de aprender daqueles que pretendem qualidades eloquentes para agir na vida pública. Também sustenta que os que buscam eloquência por meio do estudo são os que cometem menos erros, justamente porque associam essa eloquência não a uma técnica oral, mas a valores que são apreendidos enquanto se dedicam ao aprimoramento do *logos.* É nesse ponto que reside o aspecto filosófico da eloquência de Isócrates: o domínio da palavra no seu âmbito público, quando ensinado, deve ser feito ladeado por um *éthos,* ou seja, por valores e condutas que tenham apelo tanto na tradição quanto nas necessidades atuais da comunidade humana. Essa é uma marca potente da *paideia* de Isócrates em toda a sua extensão.

Conforme observa Yun Lee Too, "em uma passagem frequentemente citada do *Antidose* Isócrates fala do papel dos *logos* na criação de comunidades cívicas e suas instituições" (TOO, 2005, p. 3, t.n.). Nessa passagem, Isócrates narra como, por meio de *logos*, os homens persuadem e se associaram uns aos outros, criaram cidades, estabeleceram leis mediante as convenções e inventaram as artes. Essa capacidade de se comunicar e de persuadir uns aos outros nos afastou da vida selvagem. Desse modo, foi a palavra, o *logos*, que se formou para nós quase todos os dispositivos que descobrimos (ISÓCRATES, *Antidose*, 254). Yun Lee também observa que nessa afirmação de Isócrates o "*logos* é apresentado como uma linguagem de persuasão. Como tal, ele cria um espaço público e é, por sua vez, redefinido dentro deste ambiente, evoluindo, por exemplo, como *nomos* ou lei ou como uma linguagem técnica, isto é, artística" (TOO, 2005, p. 4, t.n.). Assim, na filosofia de Isócrates, a eloquência desempenha um papel fundamental, já que se trata da versão qualificada do *logos*, constituindo o cerne do que vem a ser a própria função e utilidade da palavra imersa no ambiente público que se pretende qualificar. Mediante educação essa arte pode ser aperfeiçoada, o que permite aos homens ampliarem a capacidade de viver publicamente, adquirindo civilidade.

Rastreando a substância que forma a filosofia para Isócrates, algumas questões se fazem evidentes: por que sua *paideia* e seu pensamento, ainda que sejam por ele apresentados nos termos de uma filosofia, são mais significativamente ignorados pela tradição filosófica posterior e somados à retórica? Por que Isócrates é reconhecido e aceito entre os retóricos, entre os estudiosos da linguagem e da eloquência mais do que entre os pensadores da filosofia? Essas questões são importantes porque nos ajudam a elucidar pontos relevantes não só do seu pensamento, mas também do contexto que direcionou seu pensamento para a esfera da retórica, afastando-o da posição pretendida de filósofo.

3.8.2 *A edificação da filosofia como um esforço retórico*

O cerne das questões anteriores pode ser encontrado quando aproximamos a discussão ao pensamento de Platão. As noções platônicas praticamente definiram a filosofia em seu tempo, mas não apenas isso, definiram também a retórica, a virtude e outros substantivos que formam o escopo do que tradicionalmente chamamos – para o contexto – de filosofia. Isso não significa que precisamos renegar Platão para compreender as qualidades de Isócrates, nem obscurecer o pensamento de Isócrates para dar validade às concepções filosóficas de Platão. A sugestão para a resolução desse

dilema entre o que de fato constituiu a filosofia e a retórica, e quais benefícios e prejuízos cada um desses campos promove para a comunidade, foi bem definida por ambos, de modo que nesse ponto há mais um encontro interessante entre Isócrates e Platão.

Fischer lembra que, no século IV a.C., a palavra *philosophía* ainda não encontrava seus limites bem definidos, tampouco contava com um significado definitivamente estabelecido, "de modo que o uso da expressão por Isócrates não é uma mera arbitrariedade, mas um indicativo de seu propósito de fixar sob a alcunha da disciplina o seu modelo de educação e cultivo intelectual" (FISCHER, 2019, p. 64). Infere-se, dessa afirmação, que a substância do que constitui a filosofia deve ser pensada, nesse período, como algo que se encontra em litígio por pensadores como Isócrates, Alcidamas, Platão e Aristóteles. Fischer lembra que "embora tenha prevalecido as concepções de Platão e Aristóteles, 'a perspectiva isocrática não é, a princípio, incompatível com a filosofia', mas consiste em um ponto de vista alternativo sobre esta" (FISCHER, 2019, p. 64). Fischer destaca aspectos importantes no sentido de afirmar que a atividade de Isócrates se concentrou no âmbito de uma filosofia e não da retórica. Ele observa:

> Cabe notar ainda que Isócrates ele mesmo nunca se designa como um *rhétor*, um orador, em suas obras, e o cognato mais próximo de *rhetoriké* que ele utiliza, *rhetoreía*, ocorre em *Contra os Sofistas*, 21. Schiappa (1999, p. 169) interpreta que, nessa passagem, o educador procura justamente contrapor a *rhetoreía* ao seu ensino, tomando-a como contrário da decência.[43]

Essa passagem nos permite interpretar ainda a prioridade do ensino de Isócrates, cujo aspecto moral prevalece se se separar do cultivo da oratória atenta à formação do *rhétor*. "Certamente, a habilidade de falar bem tem grande importância para a *paideía* de Isócrates, contudo ele não concebe tal habilidade como um fim em si, mas como o meio para se pensar bem" (FISCHER, 2019, p. 65). Sua educação não se acha reduzida ao simples ensino da eloquência, de modo que ele não se julga um mero professor de oratória. Na *Antidose*, ele faz questão de argumentar que ensina filosofia e não oratória. Pensar bem e falar bem, no entanto, encontram uma associação tão bem estabelecida em Isócrates que o objeto do pensar bem somente pode ser evidenciado em duas ocasiões: no falar bem e no bem deliberar. Se levarmos em consideração os ambientes políticos de

[43] FISCHER, 2019, p. 65. Os termos presentes na citação são definidos por Pereira da seguinte forma: *Rhétor*: orador; orador público, homem de Estado; porta-voz; professor de eloquência, retórico. *Rhetoreía*: discurso de orador; eloquência, arte oratória (PEREIRA, 1984, p. 509). Comumente, *rhetoriké* é definida como a arte da persuasão; habilidade de ser eloquente no uso público da palavra.

Atenas nos quais a deliberação aparece, em geral, pela via do discurso, então o que Isócrates chama por filosofia inevitavelmente atravessa o âmbito da eloquência. É bem possível que essa seja a razão pela qual seu nome tenha se destacado majoritariamente entre os oradores.

O que se observa naquilo que para Isócrates constitui a filosofia, no entanto, é o apelo à cultura geral, abarcando o conhecimento do passado e da tradição, de modo a promover uma reflexão cultural. "Além disso, a filosofia de Isócrates se ocupa do estudo do discurso político, tendo em vista que sua escola oferecia um ciclo de estudos preparatórios para a carreira pública" (FISCHER, 2019, p. 65). A proximidade da educação de Isócrates com a esfera dos discursos, tanto da composição quanto da eloquência e de seu caráter ético, é tão profunda que se torna difícil pensar alguma filosofia em Isócrates que não envolva o que o próprio conceito de retórica (enquanto arte de preparar discursos eloquentes e persuasivos) designa. Isso acontece porque, ainda na *Antídose* (180) ele se refere ao seu ensino como *lógōn paideía*, que se refere a uma "educação por meio dos discursos". "Portanto, [diz Fischer] a concepção isocrática de filosofia está fortemente atrelada à relação entre discurso e política" (FISCHER, 2019, p. 65).

A problematização que agora nos ocorre se resume na seguinte questão: de quais discursos Isócrates estaria falando e quais elementos haveriam de estar contidos no discurso para que servisse ao caráter educativo? Certamente, ao pensar na finalidade instrutiva do discurso e na qualificação dos seus aprendizes, Isócrates não estava se referindo a qualquer discurso, mas sim àqueles cujas qualidades propositalmente pensadas na sua composição trariam o mote para a excelência cívica. São questões como essa que inevitavelmente arrastam a nós e ao próprio Isócrates para o território da retórica, assim como moveu Platão e Aristóteles para esse campo com o objetivo de dissecar os atributos e as aplicações dessa arte. Essa preocupação dos filósofos com o universo do *logos* retórico ocorreu porque, como bem lembra Spinelli, "o logos retórico foi o que mais se desenvolveu e alcançou sucesso no cotidiano da vida prática dos gregos. Ele exercia grande poder, pelo menos nas assembleias populares" (SPINELLI, 2017, p. 36).

Se por um lado encontramos um caráter agônico em torno da filosofia, cuja litigância envolvera Isócrates e Platão; por outro, a própria noção de *retórica* ainda não estava bem definida. Nesse sentido, há um esforço de ambos na definição da filosofia, esforço cuja base potencial se encontrava no universo do *logos.* O lugar da filosofia no mundo antigo não dependeu exclusivamente da *práxis* socrática e de suas incursões no

universo da *pólis*. Aliás, é muito possível que sem o trabalho de Platão e Xenofonte sobre a figura Sócrates (mestre de ambos) teria se passado apenas como mais um entre os muitos sofistas e a filosofia muito provavelmente não se edificaria nos moldes como a conhecemos. Podemos dizer, a partir da afirmação de Schiappa, que Platão cunhou a retórica, mas não apenas isso; com seus diálogos, ele deu substância à filosofia, criando as condições para que esta viesse a florescer. Ademais, a crítica que Platão dirige à retórica nos diversos diálogos, mais especificamente no *Górgias*, não diz exatamente de toda a retórica, nem define por completo o que essa arte vem a ser. De certo modo, Platão separou para si uma parte significativa dessa arte, sobretudo aquela com a qual Isócrates se ocupou: a retórica filosófica.

Para melhor compreender os movimentos que formaram o jogo nos tabuleiros da retórica e da filosofia, contaremos com as contribuições de Francisco Cortés Gabaudan. Segundo esse autor, a Retórica nos séculos V e IV tinha por finalidade facilitar a composição de discursos, principalmente daqueles que eram utilizados para fins judiciais. Tratava-se de uma arte prática, desenvolvida mediante escrita, nutrindo-se dos discursos e de repertórios nos quais continha os fundamentos e os recursos para a composição. Em linhas gerais, os discursos eram empregados em diversas ocasiões e para diferentes propósitos, no entanto, as bases da composição geral era encontrada nos fundamentos presentes no repertório dos oradores renomados. Segundo Gabaudan, os oradores, ao comporem seus discursos, tomavam do repertório já consolidado, "elementos intercambiáveis, reaproveitáveis que agrupava provavelmente em referência a distintas partes do discurso para facilitar sua reutilização" (GABAUDAN, 1998, p. 339-340, t.n.).

Tratava-se, pois, de uma retórica prática e pouco teórica, com insignificante aprofundamento dos processos persuasivos e argumentativos, de modo que, para os pontos de vista de Platão e Aristóteles, seu grande feito consistia na produção de raciocínios conduzidos pelo verossímil (*eikós*). Foi a tentativa de alguns sofistas de ir além dessa aplicação que levou Platão e Aristóteles a produzirem críticas à retórica. Platão repreendeu profundamente essa situação "com a intenção clara de modificar a teoria retórica e a prática dos discursos, portanto, sua perspectiva era claramente normativa, no sentido que buscava modificar a realidade existente, tanto na esfera da oratória, quanto na da Retórica" (GABAUDAN, 1998, p. 340, t.n.). Para entender melhor esse movimento de Platão, é importante fixar especialmente nas críticas contidas no *Fedro* e que foram incisivas para desenvolvimento retórico posterior. Nesse sentido,

Gabaudan elenca no *Fedro* as apreciações de Platão contra a retórica seguindo os seguintes tópicos:

> a) os retores preferem argumentar pelo verossímil (*eikós*) no lugar de fazê-lo segundo a verdade (*Fedro*, 272d-e).
> b) a Retórica como *psikagogía* deveria proporcionar um profundo conhecimento prévia da alma do interlocutor para poder convencê-lo (*Fedro*, 271c-d).
> c) o discurso deve ser coerente, integrado (*Fedro*, 264c).
> d) se dedicou à Retórica temas periféricos, como as partes do discurso, e ademais restringiram-na ao terreno da oratória judicial, crítica esta última à qual coincidia plenamente com Isócrates (*Fedro*, 261b y 266d-267a) (GABAUDAN, 1998, p. 340, t.n.).

Platão não esteve sozinho na tarefa de criticar a retórica com o objetivo não exatamente de reformá-la, mas também de lhe dar um uso apropriado em favor do seu projeto filosófico, tendo Isócrates ao seu lado, o qual, por sua vez pretendia dar à retórica uma função educadora: levar a eloquência para dentro do filosofar. Trata-se de um objetivo que foi efetivamente percebido por Platão e desenvolvido depois (aliás, muito apreciado) pelos latinos, especificadamente Cícero. Cada um deles dedicou suas forças no sentido de edificar um conjunto de pressupostos que amparassem a filosofia, dando-lhe um lugar de destaque no cenário da cultura grega. Uma das primeiras tarefas de ambos foi discriminar não apenas a atividade em si, mas a finalidade da filosofia naquilo que era feito pela sofística. O *Górgias* e o *Fedro* são as principais obras de Platão que nasceram do esforço de localizar o diferencial da filosofia em relação à sofística. No *Górgias*, o argumento é que há duas diferenças fundamentais entre filósofos e retóricos sofísticos: a primeira está no caráter de boa vontade e responsabilidade pelo discurso, embasado pelo compromisso com o conhecimento que Sócrates nutre; a segunda, por sua vez, reside na disposição à autocrítica a respeito da sua própria prática, cuja disposição Platão observa como sendo uma carência em outros perante à filosofia e suas visões de mundo. É nesse sentido, observa Marina McCoy, que "a retórica filosófica diferencia-se da retórica sofística não por um método preciso, mas por meio de como o discurso de Sócrates se nutre pela presença dessas virtudes fundamentais" (MCCOY, 2010, p. 97). Nos *diálogos*, Platão mostra um Sócrates bastante crítico da atividade retórica, a ponto de, no *Górgias*, dizer que a retórica enfim se ocupa com a "mera imitação da justiça" (PLATÃO, *Górgias*, 465c). Mais adiante, no entanto, sustenta que a boa retórica deve ser usada em auxílio do que é justo (527c). Daí que não é propriamente a (por ele denominada) "boa retórica" que ele condena, e sim aquela que não tem qualquer preocupação com a justiça, e, consequentemente, com a civilidade grega.

No *Fedro,* por sua vez, vemos uma representação da "boa retórica" ainda que Platão critique os apaixonados pelos discursos por motivos errados. Nesse caso, fica evidente uma separação da retórica filosófica, marcada pelas virtudes éticas e pelo apego ao saber autêntico, daquela retórica que visa apenas reduzir seu discurso a ludibriar e a bajular. Roland Barthes também observa que em Platão encontramos duas retóricas, uma suposta como má e outra como boa. A má retórica, segundo Platão (e no dizer de Barthes), é aquela "constituída pela *logografia*, atividade que consiste em escrever qualquer discurso (já não se trata apenas de retórica judicial; a totalização da noção é importante); seu objeto é a verossimilhança, a ilusão, é a retórica dos retores, das escolas, de Górgias e dos Sofistas" (BARTHES, 2001, p. 13). Já a boa retórica, "a retórica de direito é a verdadeira retórica, a retórica filosófica ou ainda dialética; seu objeto e a verdade" (BARTHES, 2001, p. 13). Nesse caso, para Barthes, "a oposição entre a boa e a má retórica, entre a retórica platônica e a dos sofistas, faz parte de um paradigma mais amplo: de um lado, a bajulação, as maquinações servis, as imitações; do outro a rejeição a toda complacência" (BARTHES, 2001, p. 13). Partindo do pressuposto de Platão, a atividade de Isócrates permanece claramente definida como retórica sofística, justamente porque se ampara na composição de discursos escritos. A base educativa dessa retórica consiste na sua utilidade de ser porta-voz dos exemplos que, uma vez narrados no discurso, poderão ser objetos de referência para os ouvintes. São definições como essa, colocadas no cenário da disputa pelo escopo da filosofia, que tendem a nos levar a ver Isócrates apenas como um mero sofista, desqualificando assim aspectos importantes de seu ensino.

Isócrates, por sua vez, escreveu várias obras com o objetivo de discriminar a atividade filosófica da sofística, sendo as principais para esse intento a *Antidose* e *Contra os Sofistas*. Apesar da dificuldade em estabelecer limites claros, Isócrates produziu uma *paideia* que não ignorou aspectos do que agora podemos chamar de retórica, pelo contrário, fez uso desse recurso para edificar o que era, ao seu ver, a filosofia, separando o *logos* filosófico do sofístico. A edificação de um lugar importante para a filosofia no perímetro cívico da *pólis* deve muito ao *logos* retórico. Spinelli afirma que o germinar da filosofia entre os gregos se deu mediante "o desenvolvimento conjugado do logos retórico com o logos epistêmico" (SPINELLI, 2017, p. 36). Assim consideramos que a construção argumentativa de Isócrates e de Platão no sentido de dar um peculiar significado ao *logos* sofístico também contribuiu na formalização dos atributos que compuseram a filosofia de seu tempo. Se havia disputa entre Isócrates e Platão pelo status de filósofo, essa disputa torna-se quase irrelevante quando comparada àquela travada contra a sofística, de modo

que é possível vê-los, nessa senda, muito mais como companheiros de batalha do que rivais.

Marina McCoy, em sua obra *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, nos oferece pistas muito interessantes acerca da tarefa de Platão e de Isócrates não apenas em definir conceitualmente a sofística, a retórica e a filosofia, mas também em apresentar os adjetivos que devem compor cada um desses campos. Quando cunhou o termo *retoriké*, Platão não o fez para apartar a retórica da filosofia, mas para diferenciar substancialmente a atividade sofística da filosófica, de modo que em suas obras é possível encontrar a boa retórica (a filosófica) da má retórica (a sofística). No *Eutidemo*, encontramos uma passagem muito ilustrativa sobre essa diferença. Ao admoestar seu amigo Críton acerca de como deveria conduzir a educação do filho, Sócrates aparece no diálogo de Platão sustentando a seguinte tese:

> Sócrates – Amigo Críton, ignoras porventura que em todas as ocupações os incompetentes são infinitos e carecentes de valor, e poucos, pelo contrário, os esforçados e dignos de toda a consideração? A ginástica, por exemplo, não te parece uma bela coisa, e a economia, e a retórica, e a estratégia?
> Críton – Sem dúvida, no meu modo de pensar.
> Sócrates – E então? E não vês que a maioria dos que exercem essas atividades é gente ridícula e absolutamente inepta?
> Críton – Sim, por Zeus; tens razão.
> Sócrates – Então, só por isso vais fugir de as ocupações e não permitir que teu filho exerça nenhuma?
> Críton – Não fora justo, Sócrates (PLATÃO, *Eutidemo*, 307b).

Sócrates, no *Eutidemo*, não critica a retórica, mas a má retórica; nem critica os retóricos, mas os maus retóricos, ou, no seu dizer, os ineptos. Nesse sentido, McCoy sugere que "A principal diferença entre a retórica e a filosofia não se encontra em outro lugar senão na pessoa do filósofo, no seu caráter e orientação" (MCCOY, 2010, p. 13). Isso representa que a retórica pode ser diferente da filosofia se seu uso não estiver atrelado aos princípios que tanto Isócrates quanto Sócrates, Platão e Aristóteles usam para definir a filosofia, como é o caso do justo, do piedoso, do belo, do bom, do prudente, e do razoável. Atrelada a esses valores, a retórica em nada difere da filosofia, de modo que ambas assumem no caráter humano uma só virtude.

Marina McCoy também sugere que Platão teria, ele próprio, feito uso de retórica na edificação da filosofia quando se utilizou, para tanto, de estilos literários já consolidados em seu tempo, mesclando *topos* de discurso forense, tragédia, comédia, sátira, apologética, epainós, entre outros. Desse modo, "como dramaturgo e como filósofo, usou de retórica para conduzir seus leitores a questionar o valor da filosofia,

incentivando-os na busca da virtude" (MCCOY, 2010, p. 15). A autora adverte ainda que "a mentalidade grega na época de Platão se interessa profundamente pela natureza, o poder e o perigo do *logos*: termos como *philosophia, rhetoriké,*[44] *sophist* e *rhetor* tornam-se armas de batalha" (MCCOY, 2010, p. 19).

McCoy também afirma que Platão estava tão preocupado em separar o tipo de retórica associada com a sofista daquela associada com a filosofia que inventou até um vocabulário para lidar com isso, empregando os termos citados anteriormente. Tal esforço ocorreu em virtude de o termo *sophistes*[45] ser muito flexível nos séculos V e IV, sendo aplicado a músicos, poetas, dramaturgos, viajantes e professores em geral. São várias as ocasiões nos diálogos de Platão em que Sócrates é recepcionado como sofista; situação desfavorável aos ideais de virtude requeridos por Platão e concebidos no seu mestre. A saída encontrada por Platão foi "dar nome aos bois", ou seja, separar conceitualmente o lugar de cada uma dessas atividades, discernindo as qualidades especificamente inerentes. Assim, McCoy concorda com Schiappa e Cole de que Platão cunhou diversos termos, mas adverte que não o fez sozinho, já que Isócrates e Alcidamas, por exemplo, participaram desse esforço (MCCOY, 2010, p. 16). Para Alcidamas, tanto *retorikê* quanto *philosophia* são termos empregados para designar uma vida voltada à aprendizagem de como se tornar um orador melhor. No caso de Isócrates, McCoy sintetiza muito apropriadamente a visão do mestre sobre aquilo que era, para ele, filosofia. Diz a autora:

> Em contraste, Isócrates discorda abertamente tanto de Alcídamas quanto de Platão a respeito das melhores atividades retóricas. Isócrates não só é um rival de destaque de Platão, pois oferece um tipo diferente de educação moral e

[44] McCoy recorre a Schiappa e Cole, autores que defendem a tese de que foi Platão o primeiro pensador grego a usar o termo *rhetoriké*, termo esse que teria sido cunhado pelo próprio Platão para designar a técnica oratória presente na atividade de Górgias como sofista em Atenas. López Eire, no entanto, observa que a etimologia da palavra *rhetoriké* (*tékhne*, ou arte retórica) deriva da palavra *rhétor*, e significa, portanto, em sua origem, a arte do *rhétor*. Ele sugere ainda que "a palavra grega *rhétor* oferece a visão e ao ouvido um sufixo *-tor* que de modo algum é próprio do dialeto jônio-ático (grupo dialectal do grego em que estão compostos os poemas homéricos e os discursos de Demóstenes), do qual originalmente a palavra equivalente tinha um sufixo diferente, o sufixo *-ter*". Por efeito, Aquiles na *Ilíada* é um *rhéter*, e não um *rhétor*. Ainda na *Ilíada* encontramos conceitos como *arhéter*, cujo significado pretende inferir a incapacidade de ser eloquente (HOMERO, *Ilíada*, 8; 91). Ainda que Platão tenha cunhado a palavra *rhetoriké*, seu sentido e aplicação já se encontravam anteriormente estabelecidos em termos como *rhéter* ou *rhétor*, fazendo essa arte mais antiga do que o próprio Platão. Ver: LÓPEZ EIRE, 2002, p. 12-13; COLE, 1991, p. 2; SCHIAPPA, 1990, p. 457-458.

[45] Ainda que os sofistas fossem alvo de crítica tanto por filósofos quanto por dramaturgos e políticos, eles teriam deixado uma importante contribuição para a formação cultural e para a própria ideia de educação dos gregos. Bruni destaca que, "com os sofistas, portanto, a *paideia* está carregada de novos valores. Em primeiro lugar, esse termo não estava ligado a uma *paideia* dirigida apenas às crianças: a *paideia* agora torna-se uma educação em sua fase avançada. Mas, acima de tudo, foi concebida como um contentor de competências mais específicas. Paideia é ter habilidade retórica, é saber se expressar, ter sucesso nos debates políticos" (BRUNI, 2005, p. 48).

> política, mas também um viral de pelo título de filósofo, constantemente fazendo afirmações sobre a verdadeira natureza da filosofia, que ele associa à própria prática retórica. Para Isócrates, a prática da filosofia relaciona-se mais com o ato de ser um porta-voz da cultura, ser bem versado em tradições culturais e usar tais tradições na escrita e nos discursos para recompensar a *polis*; para ele, *philosophia* não concerne ideias abstratas, mas sim discursos que se destinam a fazer as pessoas agirem em situações políticas concretas e específicas. A filosofia deve se preocupar com projetos "nobres", enquanto a sofística se debruça ostensivamente sobre discussões abstratas a respeito de questões sem serventia (MCCOY, 2010, p. 16-17).

A diferença substancial entre Platão e Isócrates (e que pode ter sido o principal fator a atrelar Isócrates à esfera da retórica e não da filosofia) é que Platão está preocupado com uma vinculação substancial entre a palavra e seu significado ontológico. Há uma natureza metafísica no *logos* platônico, algo que se projeta para além do convencionalismo do homem-medida, muito bem criticado no *Protágoras.* Ancorada em grande parte no pitagorismo e no pensamento de Parmênides, a filosofia de Platão compreende o cosmos a partir de leis causais que se expressam pela regra matemática e pelos atributos universais do *ser*, ou seja, pelas *formas*. As próprias normas morais assim como a organização política, portanto, devem seguir esse caráter. Isócrates, por sua vez, desenvolve uma concepção de filosofia na qual não há espaço para a reflexão de questões teóricas afastadas da esfera política, nem se preocupa com especulações relativas ao *ser*. Para ele, o filosofar habita a linguagem comunicativa, a eloquência e a franqueza (*parrésia*) referente a um uso público. É a divisão entre as formas gerais abstratas de Platão e das questões políticas historicamente localizadas de Isócrates que afasta esses pensadores no uso do *logos* no âmbito filosófico.

Em boa medida foi por estar posicionado na linha de fogo das críticas platônicas que o pensamento de Isócrates não alçou lugar na filosofia. Essa relatividade dos eventos circunstanciais que preocupam a ação política de Isócrates e, portanto, seu *logos* filosófico, é resolvida por Platão com uma concepção de Estado pré-concebido filosoficamente na *República.* Enquanto a filosofia de Platão ancora-se em um caráter altamente reflexivo, a de Isócrates permanece no campo da utilidade prática, tornando-se menos vinculada à dimensão da reflexão de cunho matemático ou ontológico. Desse modo, as contribuições da filosofia de Isócrates ganharam maior visibilidade e recepção no campo da própria retórica do que efetivamente da filosofia.

Apesar de negar ostensivamente que fosse um *rhetor,*[46] Isócrates diferencia-se dos sofistas, os quais, para ele, se preocupam com questões abstratas e inúteis.[47] Nesse sentido, "ele deseja que sua educação filosófica ajude os outros a se tornar melhores líderes e cidadãos. Platão, na *República,* especifica um papel semelhante para os filósofos da melhor cidade" (MCCOY, 2010, p. 17-18). Essa semelhança, no entanto, não diminui o fato de que a justiça, para Isócrates, é um elemento da convenção social, abstraída da opinião (*doxa*) dos homens em determinado espaço e tempo, diferente de Platão que via a justiça como nascida do empenho do pensamento na busca de uma conceituação mais genérica e universalizante. Ambos pretendiam a justiça, mas o caminho que adotaram para encontrá-la fez Isócrates mais próximo de pensadores como Protágoras, afastando-o da filosofia platônica cada vez mais consolidada.

Pagotto-Euzébio em um artigo intitulado "Isócrates: retor socrático", pontua diversos *topoi* nos quais há uma vinculação da arte de Isócrates com a filosofia socrática, sobretudo no que se refere ao cultivo das virtudes cívicas mediante o empenho educativo. De acordo com o autor:

> [...] a moral de Isócrates é a moral tradicional, aquela que não se preocupa com a *definição* de virtudes ou valores, pois se aproxima deles como certezas comuns. Assim, se Isócrates colheu algo da ênfase socrática na justiça e na vida reta – seja por meio da *epídeixis* do mestre (Isócrates discípulo) seja por meio da literatura agregada ao nome de Sócrates (Isócrates ouvinte ou "leitor") – fez isto, necessariamente, de modo particular, retendo como modelo de sabedoria ou *sophrosyne* antes a atitude ou "personalidade" de Sócrates que qualquer "ensinamento." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 58).

Apesar de Isócrates não ser um adepto da dialética e das investigações socráticas, ele aproxima-se de Sócrates no que se refere à precedência da virtude. Pagotto-Euzebio observa que "no *Nícocles*, por exemplo, afirma que a maldade e o vício nunca serão mais úteis que a virtude." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 58). Esse pano-de-fundo adotado por Isócrates para conduzir seu pensamento coincide claramente com a posição de Sócrates, reforçado por uma *práxis* que é julgada pelo logógrafo como mais importante do que as especulações ontológicas. Pagotto-Euzebio, como afirmou-se anteriormente, destacou o caráter útil do filosofar, de modo que o homem virtuoso é útil a si e aos que com ele convivem. "Eis aí um modo de Isócrates compreender e concordar com as prescrições do Sócrates modelo de *areté*" (PAGOTTO-EUZEBIO, 2008, p. 58).

---

[46] ISÓCRATES, *A Filipe,* 1. Ainda que Isócrates não se declare *rhétor*, e que sua filosofia não tenha cultivado vinculação com a retórica, Fustel de Coulanges afirma que ele "compôs uma *Retórica* que se perdeu". Dessa informação, nada pode ser inferido, uma vez que não sabemos se poderia se tratar de uma crítica à arte retórica ou de um manual para a produção de discursos. Ver: COULANGES, 1998, p. 202.

[47] Ver: ISÓCRATES, *Panegírico,* 188-189; *Elogio de Helena,* 12.

A condução pública do *logos* por Isócrates mesclava elementos dos *topoi* da *retoriké* sofística, sem descuidar da ilustração e cultivo dos valores cívicos caros ao perímetro da boa, justa e piedosa *polis*. É aqui que achamos um ponto de ancoragem daquilo que os autores acima mencionados tratam como retórica filosófica: uma soma de habilidade discursiva, claramente destinada à excelência performática, com compromissos éticos e valores cívicos indispensáveis ao progresso da vida política. É desse lugar que autores posteriores reconhecem as contribuições do pensamento e da *paideia* de Isócrates em seu tempo e para a posteridade.

4 - PROFESSOR ISÓCRATES: SUA ESCOLA E SEU DISCIPULADO

4.1 A Escola de Isócrates e seus desafios

As instituições de ensino do passado são importantes para compreendermos os caminhos que a educação precisou percorrer para chegar até aquela que oferecemos em nossos dias. Nesses espaços, é possível identificar a formalização de programas educativos que nos ajudam a entender nossos próprios processos formativos. Ainda que aqueles que se empenharam na edificação de espaços educativos e na formalização de programas de qualificação cívica tenham se dedicado a elaborar algum registro de suas escolas, sobre certas instituições pouco sabemos, como ocorre com a Escola de Isócrates. A instituição de ensino da qual Isócrates esteve à frente por mais de cinco décadas pode ser entendida a partir da consideração de dois aspectos: o primeiro deles, e mais conhecido por nós, diz do seu programa de ensino. Sua *paideia* e as razões do formato que ela recebeu se acham descritas nas obras do próprio Isócrates, especialmente em *Contra os sofistas* e *Antídose.* As demais obras também revelam extensamente o objetivo do mestre e de sua *philosophia*, esclarecendo os caminhos que percorreu enquanto mestre e educador. O segundo elemento – que não julgamos menos importante – diz do lugar de onde sua educação foi irradiada; a *Escola de Isócrates*, como costumeiramente chamamos, tem permanecido em situação bem menos conhecida. A razão maior para isso, além da precariedade das informações deixadas pelo próprio Isócrates e por autores do seu tempo, está na capacidade que o tempo tem de destruir os registros do passado. Ainda assim, apesar dos registros que ainda restam, pesa um terceiro fator que acentua o desconhecimento dessa instituição: nossa negligência. Nas palavras de Sanneg, "embora muitos homens eruditos tenham se empenhado em investigar o caráter e a natureza dos antigos, em esclarecer suas antiguidades, letras e artes, as escolas de filósofos e oradores gregos ainda permanecem negligenciadas" (SANNEG, 1867, p. 01). Essa afirmação parece se referir especialmente à Escola de Isócrates. Ela nos leva a pensar que se tempo não nos foi favorável na entrega de informações consistentes sobre essa instituição, precisamos contrabalançar a carência nos apegando àquilo que ainda é possível saber. Olhando dessa perspectiva, observamos que há muito a ser aproveitado, o que permite tornar claros os espaços e as perspectivas que moveram Isócrates, seu ensino e sua escola.

As fontes que forneceram as informações que agora tomamos para localizar espacial e socialmente a Escola de Isócrates são das mais diversas origens. Além de suas próprias obras, contamos (entre os principais) com escritos de Plutarco, Dionísio de

Halicarnaso, Hermipo de Esmirna, Zósimo, Alcidamante de Eleia, Apolodoro, Ateneu e Cícero, entre outros.[48] Encontramos ainda a dissertação que Paulus Sanneg publicou em 1867, intitulada *De Schola Isocratea.*[49] Nela, há um minucioso detalhamento da escola e dos discípulos, de modo que esse texto se tornou o fio condutor que guiará nossas observações sobre Isócrates, seus discípulos e a educação oferecida em sua instituição de ensino.

Além de encontrarmos intérpretes e comentadores de discursos, havia também quem compusesse panfletos sobre a vida e os ditos de Isócrates, sobre a sua formação oratória e sobre seu discipulado. Entre os livros que foram produzidos por alguns daqueles que lhes ouviram, e que são os mais antigos, encontramos a *Apologia de Isócrates,* de Cefisódoros, que foi escrita contra Aristóteles; *Memoráveis,* de Dioscórides; Filisco e sua *Apófases de Isócrates*; o livro de Espeusipo, que continha os maiores segredos de Isócrates, do qual Sanneg diz parecer "ter fluído os apotegmas de Isócrates, ainda preservados" (SANNEG, 1867, p. 2). Ademais, poucos fragmentos de outros livros permanecem, como a obra escrita por Hermipo *Sobre os Discípulos de Isócrates*. Atualmente, não nos é dado retratar os princípios oratórios de forma absoluta ou perfeita, "uma vez que nem seus preceitos, a arte teórica, nem as artes dos discípulos Teodectes, Filisco, Iseo, Naucrates e Isócrates de Apolônia foram conscientemente preservados" (SANNEG, 1867, p. 2). Apesar do silêncio que o tempo aplacou sobre alguns dos registros que nos levariam a conhecer melhor Isócrates e sua escola, nem todos os testemunhos dos antigos foram silenciados, mutilados ou perdidos, restando os autores já citados como testemunho das atividades realizadas por Isócrates na sua instituição.[50]

---

[48] Nossa busca, até o momento, encontrou 51 discípulos que, de algum modo, se acham registrados como pertencentes à Escola de Isócrates. A busca se deu em mais de 500 obras de autores antigos e modernos. Entre alguns deles, temos raras informações; outros, no entanto, por terem sido destacados nas atividades que praticavam, deixaram, de si ou de outros, uma vasta literatura que agora os fazem mais conhecidos.

[49] SANNEG, Paulus. *De schola Isocratea*. Dissertatio Inauguralis Philologa. Academia Fridericiana cum vitebergensi consociata ad summos in Philosophia honores. Halae Saxonum. MDCCLXVII.

[50] Sanneg observa que primeiro foram escritos os discursos e as cartas do próprio professor, e estas devem ser consideradas quando do estudo sobre Isócrates. Depois temos os escritores e as obras que fazem referência à sua vida, Pseudo-Plutarco, Filóstrato, Fócio, Suda, Eudócia, Anônimo, que parece ser Zósimo, embora um dependa da autoridade do outro, para nosso uso eles deveriam ser convertidos; os julgamentos de Dionísio de Halicarnasso, Cícero e abordagem de Quintiliano, e a abundância de narrativas e preceitos que os chamados tecnógrafos fornecem não devem ser negligenciados; e, por último, havia os lexicógrafos e historiógrafos, que é muito longo enumerar. Nos nossos dias, há diversos estudiosos que dedicaram algum estudo sobre Isócrates, entre os quais Sanneg enumera J. A. Fabricius na história da literatura grega (*Tomo II* ed. Harles), 1790; Ruhnkenius na história da eloquência, prefixado à edição de Rutilius Lupi em 1768; Westermann na obra *História I.* 1833; Pfundius, sobre a vida e os escritos de Isócrates, Berol. 1833; Sauppius, na revisão de sua dissertação, que é lida no diário de Zimmermann A. 1835; Spengelius nos *Escritores Das Artes.* Além disso, dos editores de Wolfius, Stephanus, Coray e Benselerus, podemos usar

Nesse sentido, ainda que recaiam certos problemas sobre as fontes que agora acessamos, podemos acessar um bom conjunto de informações sobre a Escola de Isócrates, das atividades e dos estudantes que nela compareceram. Entendemos que as instituições de ensino do passado – tal qual a Escola de Isócrates – são importantes espaços que, uma vez conhecidos, nos permitem compreender os caminhos que a educação precisou percorrer para chegar até aquela que oferecemos em nossos dias. Nesses espaços, é possível identificar a formalização de programas educativos que nos ajudam a entender nossos próprios processos formativos. Ainda que aqueles que se empenharam na edificação de espaços educativos e na formalização de programas de qualificação cívica tenham se dedicado a elaborar algum registro de suas escolas, sobre certas instituições pouco sabemos, como ocorre com a Escola de Isócrates.

Instituição destinada ao preparo filosófico e retórico do seu discipulado, a Escola de Isócrates percorreu caminhos que julgamos importantes de serem conhecidos. Nela, como nos lembra Cenci, sua "vida, obra e pensamento se localizam num plano muito mais modesto que o de Platão e como educador ele estaria mais próximo do homem médio culto de Atenas" (CENCI, 2012, p. 21). Ainda que comparativamente a Platão Isócrates se encontre em desvantagem, boa parte dos críticos do passado, cujos julgamentos são dignos de receber uma menção pelo apreço e inteligência, teceram elogios importantes à instituição educativa da qual Isócrates esteve à frente. Cícero a chamou de uma espécie de oficina, responsável por *amolar* as melhores armas que – como que de um Cavalo de Tróia – se dedicariam a lutar, mediante o recurso da eloquência, por toda a Grécia.[51] Dionísio (*Sobre Isócrates,* 2005) pregava a glória da escola, que lhe parecia representar uma espécie de imagem da cidade de Atenas, como se fosse uma colônia de líderes de eloquência. Como quem estivesse à caça de algo maravilhoso, sua escola foi buscada por um grande número de alunos que corriam de todos os lugares até Atenas, lugar de onde a fama da disciplina era difundida. Essa instituição cativava os entusiasmados em receber uma educação de excelência, e Isócrates, que era notado tanto por suas ações quanto pelo poder da eloquência, permitiu que sua escola prosperasse por quase sessenta anos, usando de ensino distinto e elevada qualificação. Tudo isso se deu em um momento em que não

todas as orações, ou todas as que estão relacionadas individualmente. Há ainda aquelas obras e fragmentos dos *Oradores Áticos*, de Sauppius, Baiterus e Mueller, entre os mais destacados (SANNEG, 1867, p. 3).

[51] Cícero utiliza dessa metáfora em alusão àquilo que o próprio Isócrates tomou para si enquanto empreendimento em virtude de ele próprio não ter uma boa voz para proferir discursos: que a pedra de amolar não corta, mas carrega a especial faculdade de atribuir fio ao metal. Ver: CICERÓN. *Sobre el orador*. Introducción traducción y notas de Jose Javier Iso. Editorial Gredos, Madrid, España, 2002, II, 94.

havia abundância de professores com o preparo para ofertar um programa de ensino tão distinto quanto aquele que o próprio Isócrates ofereceu. Por toda sua vida, após afastar-se do tumulto dos tribunais, dos negócios e do governo do estado, percorreu com mais calma a ocupação das letras e os estudos da escrita e do ensino. As circunstâncias do período fizeram com que ele fosse levado a esse *modo de vida*, de maneira que preferiu promover a glorificação de seu ofício nas discussões que governavam o interior de sua escola do que naquelas que marcavam os espaços da corte (SANNEG, 1867).

As causas que levaram Isócrates a aderir ao ensino formal, realizado em um ambiente fixo, com um programa bem estabelecido e claramente voltado ao preparo de cidadãos para a vida cívica, encontravam lastro em acontecimentos anteriores. São vários os fatores que o *empurraram* para a atividade de educador, mas alguns pesaram com maior intensidade no sentido que Isócrates deu ao seu magistério: o primeiro deles refere-se ao fato de que ele estava intimamente ligado pelo hábito de vida e pela associação de seus estudos com Terâmenes, de quem ele lamentou muito quando foi morto pela Tirania dos Trinta. Após a morte do mestre, Isócrates, com trinta e dois anos e boa formação na arte sofística, entrou na vida pública, atuando como logógrafo, mas sem exercer diretamente funções oficiais. Ele declarou aos cidadãos que escreveria discursos judiciais para outros, ofício do qual parece ter tirado o maior prazer dos estudos de eloquência e de filosofia, acumulando uma vasta massa de conhecimentos. Bem instruído, desejou converter sua arte para o uso dos cidadãos e, ao fazê-lo, parece não ter ignorado sua inadequação para se envolver no *mercado* e lidar com *negócios*. Contudo, seus anos de dedicação ao estudo fizeram dele alguém "dotado de um intelecto capaz de pensar bem e agir corretamente, e de uma mente bem composta para escrever e ensinar" (SANNEG, 1867, p. 4). Ao dedicar-se à tarefa de instruir, não permaneceu, como outros oradores, pregado em algum posto nas assembleias populares, também porque as duas coisas que são mais poderosas em um orador, a potência vocal e a ousadia, falharam completamente com ele (PLUTARQUE. *Vies des dix orateurs grecs*, 837 a).

Sanneg (1867) sustenta que nos escritos da biblioteca de Fócio, no Suda, em Plutarco e também em Filostrato se observa uma transição nas atividades de Isócrates. Após permanecer por alguns anos na carreira de logógrafo judiciário, ele deixou esse modo de vida um tanto sombrio, passando a ensinar a arte da retórica e a filosofia a outros na escola, aberta pela primeira vez na ilha de Quios/Chios (PLUTARQUE. *Vies des dix orateurs grecs*, 837 b). Não muito tempo depois, movido pelo desejo e pela possibilidade de voltar ao seu país, regressou para Atenas, estabelecendo ali uma instituição de ensino

da qual passaria a transmitir estudos de eloquência e filosofia para quem estivesse apto e desejasse aprender.

Os indícios sugerem que Isócrates mudou para Chios em virtude da relação que havia estabelecido com Terâmenes, e pela sua associação com ele no momento em que seu mestre foi condenado à morte. No entanto, há a sustentação de que sua afinidade com Terâmenes não se configure como a causa que levou Isócrates à expulsão da cidade por trinta anos,[52] embora pareça ter sido multado por um caso de família, situação semelhante ao que aconteceu com Lísias. Apesar de essas razões sustentarem a necessidade de Isócrates deixar Atenas, há outras motivações que parecem fazer muito sentido quando vinculadas aos fatos circunscritos à sua mudança. O ano da abertura da escola em Chios foi 398, um ano após a morte de Sócrates em Atenas. Se Isócrates estivesse mesmo interessado em promover uma instituição com a finalidade de ensinar filosofia, era perigoso tentar fazer isso em Atenas. Esse quadro de ameaças contra a filosofia e contra quem quisesse promovê-la na cidade foi o que levou Platão, também discípulo de Sócrates, a reconstruir seus percursos na filosofia. Esse possível episódio não pode ser constatado nos registros que ora recebemos, mas é plausível imaginarmos que tanto Platão quanto Isócrates, visando à recomposição cívica da cidade mediante o exercício da filosofia, *conversaram* sobre a possibilidade de retirá-la da praça e transportá-la para o interior de suas escolas. Sobre Platão, Spinelli é incisivo ao sustentar que:

> Foi, pois, em última instância, a injustiça cívica exercida sobre Sócrates que retirou Platão da planície dos assuntos ilusórios da *pólis.* Foi essa equivocada e triste deliberação política que o levou a tomar outros rumos: perseguir o que na vida cívica mais importa, ou seja, sair em busca de um efetivo ordenamento que leva justiça e edificação, sem exclusão, para a coletividade humana. Sob todos os aspectos, Platão se deu conta de que não é a vontade da maioria (sempre flutuante e maleável ao sabor dos interesses estatutários e de manutenção do poder dos dirigentes da hora) que cabe governar, e sim o senso e a racionalidade humana (SPINELLI, 2017, p. 219).

A retirada da filosofia da *Ágora* e sua promoção nos ambientes privados da Academia parece em muito com o caminho que Isócrates percorreu na abertura de sua

[52] Sanneg sugere que a relação com Terâmenes teria sido a razão para Isócrates ter recebido uma pena de ostracismo. Na medida em que a Tirania se desfez, Isócrates pode negociar sua pena e regressar a Atenas mediante o pagamento de uma multa, revogando a sentença anterior que o expulsou da cidade. É sabido por uma de suas peças judiciárias, *Sobre a biga de cavalos*, que houve um intenso movimento de expulsão e morte de cidadãos promovido pela Tirania dos Trinta. Isócrates e sua família parecem ter sofrido as consequências dessa política, e talvez seja um dos motivos que o levou a mudar de Atenas para Chios. Se pensarmos que a tirania deixou muitos dos cidadãos sem posses, é de se imaginar que Isócrates tenha deixado a cidade por um tempo para economizar dinheiro e retornar a Atenas em condições de adquirir alguma posse. Ver: SANNEG, 1867, p. 5.

escola. Se Platão não estava satisfeito com o resultado produzido pelas instituições jurídicas de Atenas em relação à "justiça" que vitimou Sócrates, Isócrates parece ter sentido – se não o mesmo – algo muito semelhante. Ele conhecia os interesses que moviam as práticas nos tribunais e nas assembleias populares da cidade. Sabia bem da capacidade que os oradores tinham para dirigir os processos na obtenção dos interesses desejados. A decepção vivida por ambos – Isócrates e Platão – levou-os a propor uma reforma, não da estrutura das instituições jurídicas em si, mas dos valores que deveriam ser cultivados pelos homens diante do governo das instituições e da própria *pólis*. É o desejo pelo adequado preparo das *almas* desses homens para os valores inegociáveis da justiça, da bondade e da beleza que moveu Platão a abrir a Academia. É razoável pensar que, sendo Isócrates um dos discípulos de Sócrates, também ele observasse a necessidade de promover a filosofia como forma de restauração das instituições cívicas, cuja degeneração achava-se acentuada a tal ponto que os homens se rogavam no direito de cometer injustiças em nome da justiça. A morte de Sócrates é, sem dúvida, um evento decisivo para o rumo da filosofia e dos que dela se faziam adeptos. Aos que se empenharam na tentativa de resguardá-la daqueles que pretendiam vitimá-la, restou encontrar modos de promover seu cultivo com muita precaução, principalmente para não enfrentar o fim dramático do mestre. Desse modo, seu exercício precisaria ocorrer – se não na praça, ou na cidade de Atenas – em local em que pudesse ser cultivada com as condições certas para vigorar. De toda sorte, a partir de 398 Isócrates presidiu sua escola em Chios, lugar onde ficou por três anos, retornando a Atenas em 395 (SANNEG, 1867, p. 5).

Consta que na sua primeira escola, em Chios – período em que podemos chamar de *primeira idade* – não havia muitos alunos, e a maioria dos que frequentaram sua instituição eram pessoas que tinham alguma proximidade com ele. Sanneg sugere uma lista de alunos de Isócrates em Chios. Essa lista de frequentadores da escola refere-se ao período anterior aos Jogos Olímpicos de número 96, ocorrido no ano de 396. Entre os alunos confirmados pelo próprio Isócrates, temos: Eunomo, Lisístides e Calipo. Esses três constam com certeza como pertencentes à classe que frequentou a escola em Chios. Também são encontrados Onetor, Anticles, Filonides, Filomelo e Carmantides, esses estiveram com Isócrates logo após a edição 95 (ano 400) das Olimpíadas, o que indica que teriam estado entre os primeiros a receber o ensino de Isócrates. Contudo, há divergências de datas em relação a alguns deles, como é o caso de Filomelo, que teria

estado com Isócrates em 391, ano em que a escola já estava em Atenas.[53] Metrodoro e Caucalo também são contados entre aqueles que se fizeram ouvintes de Isócrates em Chios, no entanto, também estiveram em Atenas e possivelmente migraram junto da Escola de Isócrates. Sanneg sugere que, de acordo com as informações encontradas em Plutarco e Fócion, a Escola de Isócrates em Chios nunca teve mais do que uma dezena de alunos durante os aproximadamente três anos de seu funcionamento (SANNEG, 1867).

Entre os seus primeiros alunos, em Chios, já se encontravam figuras pertencentes a famílias de relevante influência política no cenário da época. Eunomo, por exemplo, foi citado por Aristófanes e Lísias – se a leitura em Lísias estiver completa – como alguém que foi enviado pelos gregos, a mando de Conon, até Dionísio, o tirano da Sicília a quem os embaixadores convocados pelo interesse dos lacedemônios, insinuaram familiaridade e parentesco de Evágoras, rei de Chipre (SANNEG, 1867). Eunomo teria sucedido Evágoras, assumindo o reinado do Chipre após as Olimpíadas de número 97 (ano de 392) e antes da execução de Aristófanes, em 389. Eunomo exerceu grande poder, destacando-se por sua capacidade como orador e líder político, ao que se julga resultante da instrução recebida de Isócrates. Apesar dos primeiros alunos contarem entre aqueles que provinham de famílias influentes, também havia os que procuraram sua escola em função de sua proximidade com o mestre. É o caso de Lisístides e Calipo, colegas de Eunomo, que eram parentes de Isócrates (SANNEG, 1867). Filomelo foi outro dos discípulos que se destacou no cenário político, sobretudo pela fama que contraiu por sua boa reputação, também adquirida pela educação que recebeu de Isócrates.

As circunstâncias que levaram Isócrates a deixar a cidade, assim como informações mais precisas sobre as mudanças que ele teria feito nesse período não nos são conhecidas, dado que o próprio Isócrates guardou silêncio sobre suas viagens. Segundo Sanneg, Hermipo e Fócio guardaram informações que dão conta de que a saída de Isócrates de Atenas teria sido um capítulo trágico na sua história pessoal. “Podemos conjeturar que, não muito depois de três anos, o nosso muito indulgente, com a saudade de seu país e mais ousado de espírito do que versado no ensino de doutrinas, navegou para Atenas” (SANNEG, 1867, p. 8). Ainda que em Chios tenha conseguido se tornar mestre de alguns poucos discípulos, seu retorno a Atenas foi marcado por um vácuo na oferta institucional de seu ensino – de 395 a 393 –, ainda assim, seu regresso não tardaria

[53] Na *Antídose*, Isócrates sugere que começaram a frequentar suas aulas, por primeiro, Eunomo, Lisístides, e Calipo, e seguiram-se e eles Onitor, Anticles, Filônides, Filomelo e Carmântides. Ver: ISÓCRATES. *Antídose*, 93.

a demarcar o sucesso que sua escola se tornou. Após 392, ano em que a Escola de Isócrates já estava em Atenas (isso porque seu estabelecimento teria ocorrido em 393), houve uma intensa procura pela instrução por ela ofertada. "Há um número não desprezível de discípulos que já no período em que foi realizada a Olimpíada 98 (ano de 388) vieram a público, cultivados pela instituição mais famosa" (SANNEG, 1867, p. 8). Sanneg afirma que o testemunho de Plutarco e Fócion é acrescido da informação de que grande número de discípulos veio da Ásia, do Quersoneso e do Ponto, e correram até a Atenas de Isócrates; pois da ilha de Chios a fama da disciplina se espalhou para muitos ao longo desses lugares, levando discípulos tanto para sua escola em Chios como posteriormente para Atenas (SANNEG, 1867).

Já em Atenas, Isócrates dedicou-se a um dos seus primeiros escritos, *Contra os sofistas*, que foi concluído alguns anos após o seu retorno. Nessa obra, localizada na forma de uma crítica àqueles que tinham se estabelecido como os guardiães das letras em Atenas, que conquistaram seguidores e encantaram o povo com suas doutrinas milagrosas e inéditas, Isócrates, observando e castigando os absurdos praticados pelos sofistas, anuncia elementos novos e incomuns no ensino e na escrita. Diante daqueles que eventualmente desejassem abrir uma nova escola, e já formalizando o que pretendia apresentar na sua, ele adverte que algum programa era necessário, pelo qual – e para o qual – ele voltaria os olhos dos cidadãos e prepararia a reputação e o crescimento da sua escola. O *Contra os sofistas* acha-se ladeado de outros dois discursos que pretendem emplacar a tônica da sua presença em Atenas: *Elogio de Helena* e *Busiris*. Se na primeira das obras ele buscou promover uma crítica geral do movimento sofístico, no *Elogio de Helena* ele queria *corrigir* o maior dos mestres da retórica em perspectiva: Górgias; e no *Busiris* pretendia criticar Polícrates, um dos responsáveis pelo maior crime contra a filosofia: a acusação e a consequente morte de Sócrates.

4.2 A Escola de Isócrates e o combate do mau ensino

Desde seu início, a Escola de Isócrates apresentou-se claramente como uma instituição cujo ensino pretendia corrigir erros graves cometidos pelo despreparo retórico e pela carência de empenho filosófico entre os gregos. No *Contra os sofistas*, publicado por volta de 390, Isócrates promoveu uma "declaração de princípios", uma espécie de *contrato pedagógico* de sua escola em relação à sociedade grega, especialmente a ateniense. É nessa obra que ele fixa os fundamentos de sua atividade de mestre de retórica

e de filosofia. Contra quais sofistas exatamente Isócrates está se pronunciando? Fundamentalmente contra duas escolas: uma delas, a erística, visa os polemistas aficionados pela discussão por si mesma; e a outra, a dos que se dedicam a ensinar eloquência política mediante técnicas fixas, como fazia Górgias, por exemplo. Para Hermida (1982), Isócrates é um adepto da adaptação das técnicas retóricas às qualidades de cada um. Para ele, retórica e filosofia estão estritamente vinculadas, muitas vezes aparecendo como uma só coisa, que ele costumeiramente denomina apenas por *philosophia*, insistindo pelo exercício dessa como forma de edificação da consciência ética que deve prosperar nos bons oradores.

Hermida sugere que o *Contra os sofistas* é um dos discursos mais técnicos de Isócrates, demarcando os limites de quase toda a retórica. Trata-se das delimitações do seu programa educativo, observando as fronteiras e as direções nas quais sua filosofia enveredaria no âmbito da instrução. "Nos ensina como deve ser o discípulo e como deve ser o mestre, e divide o discurso em duas partes: uma dedicada à filosofia da dialética; e outra à virtude política, isto é, à retórica" (HERMIDA, 1982, p. 32, t.n.). Isócrates pretendia convencer aqueles que examinam mal as coisas e, por decorrência, fazem delas mau uso. Primeiro, ele fala dos dialéticos e depois dos políticos. Na sequência separa essas categorias em duas: a dos que prometem ensinar sem saber, e dos que escreveram sobre as técnicas retóricas, tratando também esses como ignorantes. Há que se perguntar por qual razão, ao abrir sua escola e apresentar seu programa educativo, ele teria atacado a ambos. "Ocorre que Isócrates, no momento de construir o discurso, observou que muitos se lançavam irrefletidamente sobre as ciências e prometiam ensinar o que ignoravam, desfazendo a verdade" (HERMIDA, 1982, p. 34, t.n.). Ele também não conseguia identificar utilidade no fazer dos dialéticos (conforme vimos no capítulo anterior).

A dialética, ainda que fosse um meio importante no caminho da verdade, não produzia oradores capazes de converter esse saber em elemento de domínio público, razão pela qual tomou a retórica como útil até para a dialética. O que se observa na *Antídose* é que sua crítica se dirige aos dialéticos, e não à dialética. Ele via alguma importância nesse exercício para chegar ao entendimento adequado das coisas, e até o recomendou afirmando: "Recomendo os jovens que passem algum tempo nesta educação, mas não permitam que seus dotes naturais se percam nelas" (ISÓCRATES. *Antídose*, 268, t.n.). Sua visão de que haveria alguma importância na dialética é clara, mas ele enfatiza: "creio que não se pode chamar de filosofia uma atividade que na atualidade não ajuda a falar nem agir" (ISÓCRATES. *Antídose*, 266, t.n.). Suas reservas em relação à atividade dos

dialéticos estão na incapacidade de sua arte em qualificá-los ao ponto de fazê-los úteis à vida cívica. Sua escola, portanto, desde o começo, critica a incapacidade dos homens de deliberar acertadamente e de agir bem, seja porque são desqualificados retoricamente, seja porque a dialética não oferece todas as virtudes para o que ele considera ser o bom cidadão. Nota-se claramente um apelo de seu programa educativo para o preparo destinado à prática discursivo/argumentativa destinada ao âmbito político. O bom cidadão é exatamente aquele que sabe o que falar, mas aquele que sabe falar bem.

A opção de Isócrates em observar na retórica a autêntica filosofia, fazendo dela um instrumento educativo, só pode ser entendida se compreendermos a capacidade que ele percebeu na retórica para mobilizar a ação. Essa questão depende de uma observação acerca do poder *dinástico* da palavra, conforme pretendia Górgias, e o *hegemônico*, defendido por Isócrates. O *Elogio de Helena,* escrito logo após o *Contra os sofistas,* nos anos aproximados de 390, mostra-se como uma crítica profunda ao modo como Górgias observa o uso retórico, pretendendo ensiná-la por meio de técnicas fixas e por resultados certos. O discurso, ou o *logos retórico,* pretendido por Isócrates, parte do pressuposto de que é por esse *logos* que se pode mobilizar, de forma hegemônica, a ação do cidadão, fazendo-o se encaminhar no rumo das ações fomentadas pelo discurso. Assim, o discurso carrega o poder de fazer o expectador dirigir seu empenho para a ação. A diferença do *logos dinástico* de Górgias está na concentração do poder. No *dinástico,* a fala é uma autoridade, enquanto no *hegemônico* aparece como o melhor entendimento do que fazer. Por isso, Isócrates trabalha com a tese de que as melhores opiniões expressam o melhor entendimento de como agir sobre situações sobre as quais não é possível conhecer exatamente – como ocorre no universo da política (POULAKOS, In. POULAKOS; DEPEW, 2004).

De acordo com John Poulakos, a mudança de percepção entre as duas formas de poder do *logos retórico,* de *dinástico* em Górgias para *hegemônico* em Isócrates se dá pela diferenciação de contextos de aplicação da retórica. Em Górgias, predomina a tradição, na qual o poder é exercido pela palavra do rei ou da autoridade do Estado. Górgias, apesar de já viver em ambiente democrático, ainda não havia adaptado suas visões do poder retórico, como fez Isócrates. Discípulo de Protágoras, Isócrates compreendia que as subjetividades e o pluralismo das ideias já não permitiam o governo dos homens pela imposição, nem pela força física nem pela fala autoritária. O poder concentrar-se-ia, portanto, naquele que melhor pudesse opinar sobre algo, gerando assim o poder hegemônico da melhor deliberação (POULAKOS, In. POULAKOS; DEPEW,

2004). Se o poder de mobilização social e política passa a se concentrar naqueles que mais capazes serão de gerar a melhor opinião, então a *paideia* de Isócrates precisaria se empenhar em fazer seus discípulos desenvolverem o *logos hegemônico* mediante o exercício retórico. Ao tornar pública sua observação acerca da necessidade de preparo dos homens para as decisões que resultariam no sucesso de suas iniciativas, Isócrates fez dos seus primeiros discursos uma espécie de panfleto propagandístico de sua escola. Ele sabia *jogar* com o interesse dos homens e seu desejo por instrução capaz de lhes dar o pretendido sucesso, fruto de decisões acertadas e eloquência segura. Ao mesmo tempo, soube trabalhar os valores cívicos e os elementos que os amparavam no âmbito da cidade de Atenas e de toda a Grécia. Seus discursos são formativos ao tempo que usam de linguagem propagandística, empenhando os jovens discípulos no cuidado pelos valores tradicionais sobre os quais estava assentada a base cívica da sociedade grega.

Tomado como prioritário, o desenvolvimento da retórica passou a ser defendido por Isócrates. Isso pode ser identificado em diversos de seus discursos, nos quais ele demonstra a importância da retórica para o desenvolvimento do bom cidadão e, por decorrência, da boa vida social e política. No *Nícocles*, por exemplo, Isócrates contesta as críticas à retórica ao afirmar que "tem pessoas que levam a mal os discursos e criticam os que se dedicam à filosofia, dizendo que passam o tempo não por virtude, mas por ambição" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 1, t.n.). Na sequência, ele interroga: "por que reprovam os que querem ser bons oradores em troca aplaudem os que agem com correção?" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 2, t.n.). A questão que Isócrates levanta é: como ser bom em termos políticos ou cívicos naquelas áreas em que predomina a deliberação sem ser bom também retoricamente? Ser retoricamente bom, nesse caso, para Isócrates, não é apenas falar bem, mas pelo falar demonstrar que além de exímio orador é politicamente correto e moralmente bom. Ele considera "absurdo que esqueçam que ['nós', os retóricos] cumprimos com nossos deveres religiosos e exercitamos a justiça e demais virtudes para que nossa vida transcorra com os bens mais importantes" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 4, t.n.). Essa associação entre o fazer e o dizer, apresentada por Isócrates, permite que ele se aproprie de certa moral para defender sua *paideia* retórica. Ademais, transfere a mesma interpretação para a visão daqueles que atacavam o seu uso para o ensino, e o faz a partir da seguinte analogia: "não é justo censurar a força porque alguns golpeiam os que encontram, nem vituperar o valor porque alguns matam a quem não devem" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 4, t.n.), "por não cuidar em distinguir as particularidades de cada

coisa, são inimigos de todos os discursos e agem tão mal que não se dão conta que tomam mal uma atividade tão importante" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 5, t.n.).

Além de uma defesa direta, Isócrates promove uma justificativa acerca dos porquês da palavra ser tão importante. Para ele, "a palavra deu leis sobre o justo e o injusto, sobre o mal e o bem e sem dispor destas coisas não seríamos capazes de conviver" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 7, t.n.). Se a palavra é o instrumento que capacita o humano a se organizar social ou politicamente, então é sobre ela que se deve concentrar o processo educativo para que, quanto melhor se domine a arte de "bem falar", melhor será o desenvolvimento humano circunscrito ao campo do que se fala. No *Nícocles,* Isócrates reitera que não há como fazer educação senão pela palavra. A educação dos incultos e a prova dos inteligentes só podem ser demonstradas a partir do emprego da palavra. Assim, qualquer procedimento educativo necessariamente teria de contar com o poder que a retórica tem de articular e mobilizar os seus discípulos para se tornarem bons homens e bons cidadãos, ouvindo e falando de situações que os fariam bons. [54]

Os três primeiros discursos de Isócrates, publicados logo após a abertura de sua escola em Atenas, são claramente propositais em relação às suas pretensões como professor. Se o *Contra os sofistas* e o *Elogio de Helena* pretendiam criticar o mau uso da retórica, no *Busiris,* Isócrates promove uma clara apresentação do quão grave é, para uma cidade, não haver adequada qualificação de seus cidadãos. A obra serve para contestar um certo Polícrates que, pela necessidade de fugir da miséria em que se encontrava o Chipre, se instala em Atenas como sofista. Polícrates teria escrito dois discursos: *Elogio a Busiris* e *Acusação de Sócrates.*[55] Em ambos os discursos ele teria se equivocado mais do que o necessário. Segundo Isócrates, "elogiar é elevar as qualidades para além do que são e acusar é o contrário. Com *Busisis,* Polícrates só piorou a situação do rei que levava o nome de Busiris" (ISÓCRATES, *Busiris,* 5, t.n.). Em relação à *Acusação de Sócrates,* Isócrates escreve para consolar e desculpar os que votaram pela morte do filósofo. Tal reação teria sido provocada justamente pela incapacidade de Polícrates de fazer uma

[54] Aqui é preciso esclarecer que, para Isócrates, o "falar bem" conduz à boa ação. Não se trata apenas de saber produzir um bom discurso, mas, com ele, saber produzir um bom homem. Por isso a *paideia* de Isócrates não visa apenas tornar melhor o discurso no homem, mas tornar o homem civicamente melhor em virtude da prática do discurso. Isso é possível quando a retórica se associa a um pleito cívico ou político digno, relevante e justo. O discurso como resultado dessa habilidade retórica deve ser produzido sempre em consideração a atitudes corretas em relação ao mundo cívico. É o que Isócrates demonstrou com seus apelos retóricos ao pan-helenismo.

[55] De acordo com Hermida, teria sido Polícrates o responsável por escrever a acusação utilizada por Ânito e Meleto na peça acusatória voltada contra Sócrates e que, por decorrência, o levou à morte. HERMIDA, 1982, p. 62.

acusação bem elaborada. Questiona como alguém sendo acusado de adorar animais pode ser levado à morte. O nível de ridicularidade da acusação teria sido responsável por ludibriar a assembleia e fazer com que, equivocadamente, votasse pela pena capital do filósofo. A morte de Sócrates, seu mestre, ainda estava viva na memória de Isócrates, e ele não demorou para torná-lo exemplo de como o mau uso da palavra pode fazer mal aos bons homens, promover a injustiça e degenerar o quadro da civilidade na *pólis*. Restaurar todo o quadro degenerado da civilidade requeria muitas modificações, e todas elas, no ver de Isócrates, passariam pela instrução sobre o uso de uma arte que se via em franca deterioração.

4.3 De Atenas para o mundo: a expansão e o sucesso da Escola de Isócrates

No seu regresso a Atenas, Isócrates não procedeu no caminho trilhado pelos sofistas, mas atualizou um novo esforço na sua antiga luta escrita, agora perscrutando preceitos que pudessem se transformar em uma doutrina educativa. Esse período – que podemos chamar de *segunda idade* – foi o mais promissor. Foi o momento em que Isócrates e sua escola tiveram o maior alcance: em termos educativos, pela quantidade de alunos que frequentaram seu ensino; em termos geopolíticos, pela distância de onde vinham os interessados na sua educação e na capacidade de seus alunos em atuar nas diversas esferas da vida social e política. Nessa fase, "mais e mais alunos corriam até ele dia após dia, de modo que não muito tempo depois a disciplina começou a florescer e a enviar de volta ao público uma enorme fila de eruditos" (SANNEG, 1867, p. 8). O próprio Isócrates selecionou aqueles a quem primeiro foi confiado o aprendizado, os quais, em geral, tinham o melhor mérito em seus estados – Eunomo; Lisistides, o rico sobrinho de Trasíbulo; Calipo; e Proxeno de Heracleia. Mais tarde, vieram Onetor, parente e guardião de Demóstenes, com seu primo Áfobo, o estrategista. Seguiram-se ainda um certo Anticles, além de Filonides, irmão de Onetor, Filomelo e Carmântides. Com a aproximação de seus vizinhos, logo chegariam Androcion, Iseo, Timóteo, Lacrito, Leodamas, Licoleon e Licurgo. "Parece que a princípio apenas as pessoas da comunidade frequentavam a escola, pois até então nenhum estudante estrangeiro havia sido reconhecido na sua escola em Atenas" (SANNEG, 1867, p. 9). Além dos atenienses estavam também aqueles que já conheciam Isócrates em Chios, e decidiram acompanhá-lo. Mas depois que a maioria das cidades dos lacedemônios, exasperadas por seu orgulho, desertaram para os atenienses e fizeram uma nova aliança com eles em 378, o comércio

surgiu novamente entre os povos, a partir do colônias e cidades dos aliados, os interessados em eloquência começaram a fluir para Atenas, e os estrangeiros também começaram a inflar a audiência de Isócrates. A partir desse momento, encontramos estrangeiros como Naucrates Eritreo, Filisco, Jerônimo, Isócrates de Apolônia, Éforo de Cime, Teopompo de Chios, Teodectes de Faselis e muitos outros. Para receber todos esses interessados em sua instrução, Isócrates precisou dispor de um ambiente apropriado. Esse espaço foi muito bem descrito por Zózimo, na *Vida de Isócrates*. Tratava-se de um edifício interposto entre o Liceu e o Ginásio de Hércules. Nesse espaço, estaria a casa de Isócrates, que não sabemos ao certo se ele fez dela sua escola ou estava separada dos espaços escolares nos quais ele recebia seus alunos. De todo modo, há quem supunha que Isócrates teria um espaço destinado propositalmente para receber a grande quantidade de estudantes que recorriam a ele (SANNEG, 1867).

Após 380, Isócrates realizou uma série de expedições na companhia de Timóteo, momento em que gozou de grande amizade do seu discípulo. Nessas viagens, que duraram aproximadamente dois anos, Isócrates visitou muitas cidades, escreveu cartas dele aos magistrados atenienses sobre novos tratados firmados com os estados marítimos e sobre as instituições dos magistrados de Chios. Plutarco refere-se a Timóteo como um amigo muito próximo de Isócrates, razão pela qual o general teria dado ao mestre presentes oriundos da captura e saque da ilha de Samos, em 365, que Plutarco refere-se como "presentes ganhos de um amigo com um coração agradecido" (PLUTARQUE, *Vies des dix orateurs grecs*, 1844, 1.c).

Timóteo teria chegado em Atenas em 391, logo depois da morte do seu pai, e Isócrates o recebeu muito mais como amigo do que como alguém que estivesse buscando sua disciplina e instrução. Foi essa amizade que os levou a promover diversas expedições juntos, como a que ocorreu para o Chipre, iniciada em 377, momento em que foram generosamente recebidos pelo rei Evágoras e por seu filho, Nícocles. Após conhecê-los, Isócrates desenvolveu profunda simpatia por esses reis. Com a morte de Evágoras, em 374, o herdeiro do trono, Nícocles, viria a receber instruções de Isócrates, tendo discursos produzidos em sua causa. A oração de Isócrates *A Nícocles,* a quem ele chama de "amigo", foi escrita por volta de 372. Em seguida, produziu um louvor para o pai de Nícocles que levou o nome do falecido rei: *Evágoras.* (SANNEG, 1867, p. 9). Após essas viagens, podemos inferir que a escola viveu um segundo momento, cuja disciplina romperia os limites provincianos da retórica que passaria a ser produzida com um alargamento de sua amplitude, fazendo dela a mais elevada instituição de ensino de

excelência política. Isso se deu em virtude de que além das pessoas comuns que frequentavam a escola, nela se encontraram muitos estrangeiros, vários dos quais agora são conhecidos por nós. No entanto, seu sucesso também encontrou desafios, os principais deles relacionados às disputas próprias do cenário político e educativo de Atenas.

> A perspicácia do sujeito, os elogios da escola, a enorme riqueza do professor, que lhe brotava do grande número de alunos pagantes e do coração gratuito dos amigos despertaram o ódio e a inveja dos outros sofistas, que, como detratores, diminuíram sua fama, exagerando suas fortunas e riquezas com palavras, de modo que ele foi intimado duas vezes a julgamento pela tarefa de implantar a trirreme, primeiro por Megaclides, em 355 oferecendo-lhe uma troca de recursos, e novamente em 353 por Lisimaco com a acusação de que ele estava corrompendo os jovens, dando-lhes maus preceitos de eloquência (SANNEG, 1867, p. 11).

Essas razões estavam tão distantes do projeto educativo de Isócrates que diminuíam a estima da sua vida e da sua doutrina no sentido de expor as coisas com mais clareza. Ainda assim o próprio orador, promovendo um enfrentamento daqueles que o acusavam visando perturbar com suas opiniões o projeto de sua escola, emitiu um discurso em sua defesa. No *Discurso sobre a troca,* ou simplesmente *Antídose,* publicado logo após a segunda trierarquia (imposto para manutenção de uma trirreme), Isócrates faz uma defesa enfática de sua atividade como educador e do legado que já havia construído para os gregos. Esse discurso é mais uma prova de que quase cinco décadas depois da morte de Sócrates a promoção da filosofia ainda não se fazia tarefa fácil em Atenas (Ver: ISÓCRATES, *Antídose*).

"Mas a luz do clarim de Isócrates brilhou ao longe no final da segunda era (ano de 351), quando uma flor, por assim dizer, de estudiosos de todos os tipos de letras de toda a Grécia se reuniu para celebrar os jogos fúnebres de Mausolo" (SANNEG, 1867, p. 11). Mausolo, rei de Cária, morreu por volta de 353, e em torno de seu túmulo, Artemisia, sua irmã e esposa, homenageou-o, com a maior honra e jogos, lamentando profundamente por seu marido. Ela convocou os melhores oradores, propondo prêmios àqueles que honrariam a memória de seu finado esposo com orações fúnebres e outras cartas. A disputa atraiu oradores de todas as regiões da Grécia e da Ásia, chegando à final dois dos oradores da Escola de Isócrates: Náucrates de Erictreia, o vencedor, e Teopompo (CICERÓN, *La invención retórica*, 1997, p. 244). Na ocasião, o próprio Isócrates teria feito aquela que seria sua última viagem para além das fronteiras de Atenas, tudo para assistir seus discípulos competindo nesse grande evento. A vitória de Naucrates e a

segunda posição de Teopompo serviram como consagração da qualidade estilística e oratória promovida por Isócrates e sua escola, tornando-a símbolo de excelência no preparo dos melhores oradores de seu tempo (SANNEG, 1867).

A *segunda idade* da escola, que terminou dessa maneira esplêndida, é seguida pela *terceira*, muito mais fraca. Em termos comparativos, foi como o sol do meio-dia e o brilho da luz que dele emana comparado com o momento de se pôr, no qual o vermelho do céu noturno forma o cenário do dia que se finda. Nessa última fase, marcada por um período de catorze anos, os discursos de Isócrates já o mostram em idade bastante avançada, e revelam um orador que se acha relaxado em espírito, com narrativas mais suaves, parecendo acompanhar a força do seu corpo já enfraquecido. Talvez o Isócrates dessa fase já apareça, de algum modo, em grande parte do discurso sobre a troca (*Antídose*), escrito quanto ele tinha oitenta e dois anos, mas fica ainda mais evidente no *Panatenaico*, que ele iniciou aos noventa e quatro, e terminou com a idade de noventa e sete anos. Nesse intervalo, ele foi acometido por uma doença grave, que teria durado aproximadamente três anos, abatendo ainda mais suas forças, já comprometidas pelas limitações da idade (HERMIDA, 1982). Nem na idade avançada da velhice – quando sentia o maior dos seus problemas físicos, taciturno e reclamando, carecendo de todo o conforto e apoio – deixou de ter discípulos. Foi assim até a sua morte, cujo agradável hábito do ensino e da companhia dos seus pupilos tornava a degeneração física imposta pelo tempo mais tolerável. Sua idade parecia afastar-se dele quando as conferências e debates que instituiu, nos quais recitava seus escritos e os corrigia conforme o conselho da mocidade, eram praticados no já intransponível ambiente de sua escola. O *Panatenaico* é a expressão dessa *tranquilidade* que a idade impôs sobre o mestre, levando até ele discípulos que vinham de longe para colaborar com a disposição do mestre em continuar repensando seus escritos e, com eles, seguir o ofício de educador (Ver: ISÓCRATES, *Panatenaico*).

Porém, no final da vida do professor, a memória da escola parece quase apagada, e já não encontrará ninguém que, nesses últimos tempos, tenha sido enviado para ela e tenha saído muito famoso, ou tenha se feito homem nobre; a menos que prefiramos atribuir a este período a *quarta* e a *sétima* cartas, e aqueles que são recomendados nelas, os discípulos Diodoto e Autocrator (Ver: VAN HOOK, MCMXLV). “No ano 338 a escola lamentou a morte voluntária do seu mestre, que, tendo ouvido a notícia da derrota em Queroneia, destruindo toda esperança de salvar a *pólis*, preferiu uma morte honrosa ao miserável cansaço da vida” (SANNEG, 1867, p. 14). Agora, porém, completa e repentinamente desintegrada, a disciplina oferecida pelo mestre desvaneceu. No entanto,

sua escola teria permanecido em funcionamento, dado que outro mestre, também de nome Isócrates, existiu para ela; não é de fato o maior e mais famoso deles, mas um homem de vontade forte e de vários saberes que não podem ser negados e, finalmente, de um conhecimento da arte da retórica: Isócrates de Apolônia. Ele se tornou o sucessor de Isócrates, pois estava mais familiarizado com a prática diária do mestre. Isócrates de Apolônia também foi escolhido pelo mestre para participar das disputas que visavam à escrita de um elogio fúnebre a Mausolo. Parece ter sido, entre todos os discípulos, aquele cujas habilidades de instruir e escrever foi drenada do mestre a alguém com capacidade de absorver (SANNEG, 1867).

Quanto a saber se esse outro Isócrates presidiu a escola em Atenas por muito tempo, não podemos mais formular nenhuma conjectura. De ora em diante já não achamos mais provas, de modo que nos satisfazemos com o molde feito até aqui acerca do quadro histórico da escola isocrateia, pintado aqui em palavras que pretendem fidelizar os acontecimentos que marcaram a jornada dessa importante instituição de ensino grega.

4.4 As matrículas, os objetivos e o projeto pedagógico da Escola de Isócrates

Se até o momento nossas análises parecem mostrar a Escola de Isócrates como uma instituição pujante no contexto da sua atividade em Atenas, de ora em diante essa visão será acometida por um olhar um pouco mais minucioso, o que poderá decepcionar o imaginário construído pela narrativa que nos trouxe até aqui. Apesar de alguns estudiosos promoverem uma leitura bastante exagerada das matrículas realizadas na Escola de Isócrates, como veremos mais detalhadamente, outros preferem ver o sucesso dessa instituição não pela quantidade de alunos, mas pela qualidade do ensino, o que a torna mais modesta do ponto de vista quantitativo, mas altiva do ponto de vista qualitativo.

Sanneg inicia sua observação acerca dos registros que o próprio Isócrates teria feito de sua escola, e encontra problemas que nos parecem difíceis de transpor. Ocorre que “os registros básicos de Isócrates foram traídos, a maior parte deles foi obscurecida ou desapareceu completamente” (SANNEG, 1867, p. 16), impedindo-nos de ver pelo próprio mestre as dimensões e o alcance de suas matrículas. Na *Antídose,* Lisímaco teria levado uma acusação ao tribunal sob o argumento de que a riqueza de Isócrates provinha do alto preço que ele cobrava por suas aulas, e a elevada quantidade de alunos que frequentavam sua escola. Isócrates responde à acusação nos seguintes termos:

> Meu acusador sustenta que meus discípulos não são homens comuns, senão oradores, generais, reis e tiranos, e que deles tenho recebido um montão de dinheiro e que, todavia, ainda agora o recebo. Desta maneira tem feito a acusação, pensando que ao exagerar minha riqueza e o número de meus alunos infundirá a inveja nos ouvintes e pela minha atividade, nos tribunais moverá a ira e o ódio, coisas que fazem com que os juízes, quando as sofrem, sejam mais duros com os acusados (ISÓCRATES, *Antídose*, 31, t.n.).

Essa afirmação de Isócrates suscita muitas questões: a primeira delas é saber se de fato Lisímaco, ao formular a acusação, usou de coerência em relação à quantidade de alunos de Isócrates, o que sustentaria o fato de o mestre ter mesmo muitos alunos. Se Lisímaco de fato exagerou com o objetivo de mover o tribunal contra Isócrates, então é a narrativa do acusado que prevalece, o que dá a entender que ele não teria mesmo muitos alunos. Ao final, a incógnita ainda perdura, dado que o contexto da afirmação não nos leva a deliberar em confiança e acertadamente.

Aqueles que ainda na antiguidade se empenharam em escrever sobre a vida e o ofício de Isócrates acabaram por omitir comentários exatos sobre seus discípulos, enumerando rapidamente os mais famosos, como teria feito Plutarco, Fócion, Hermipo, Filostrato, Zósimo e outros.[56] Entre esses autores, Fócion produziu um relato sobre os alunos de Isócrates, compilando nomes como Timóteo, Teopompo, Éforo, Asclepiades, Teodectes, Leodamas e Licurgo, deixando fora Hipérides e Iseo. Zósimo teria passado por cima de outros, como Filisco, Isócrates de Apolônia, Androcion e Piton, o que demonstra limitações claras na sua versão dos alunos de Isócrates (SANNEG, 1867). Hermipo parece não ter usado nenhum desses autores por referência, criando sua própria versão das classes de Isócrates a partir da biblioteca de Suda e de uma fonte a quem ele se refere como certo Eiandros, que teria escrito contra os sofistas. O resultado – *Sobre os discípulos de Isócrates* – foi uma escola com Cefisodoro, Nícocles, Iseo, Demóstenes, Hipérides e Teodectes (BOLLANSÉE, 1999). Ocorre que Hermipo produziu um compilado de discípulos que ele convenientemente adaptou ao seu fim particular, a saber, elencar um grupo de alto nível que teria saído da Escola de Isócrates, tudo para enaltecer a educação do mestre.

[56] Nesses autores, é comum encontrar referências muito parecidas acerca de quem foram os alunos de Isócrates bem como as quantidades daqueles que frequentaram sua escola. Isso pode ocorrer em virtude do fato de que alguns desses escritores tomaram as informações daqueles que vieram anteriormente, de modo que a informação acaba se repetindo e avançando pouco na elucidação desse dado.

Hermipo compilou uma lista de matriculados extraídos a partir dos escritos de Isócrates, que ele convenientemente adaptou ao seu fim particular. Não censuremos Hermipo por sua escolha, dado que o próprio Isócrates, na *Antídose,* promove uma seleção semelhante para fazer sua defesa ante o tribunal. Ele apela para as qualidades de alguns de seus discípulos como parte de uma estratégia de sustentar discursivamente a qualidade de seu ensino. Ao fazer isso, ele próprio nos deixa sem saber quantos e quais eram seus discípulos (ISÓCRATES, *Antídose,* 93-94, 101). Sanneg sustenta que essa forma de lidar com os alunos de Isócrates tem predominado até a atualidade,[57] dado que, pela dificuldade de promover um estudo mais aprofundado sobre o tema, muitos dos autores foram levados a compilar um grupo seleto de estudantes para dizer de sua educação e da sua escola. O próprio Sanneg, na tentativa de promover um caminho que buscasse a totalidade dos alunos que frequentaram o ensino de Isócrates, escreveu sua obra orientado pela visão de que "os alunos mais brilhantes possam ser considerados corretamente pelas normas de oratória da escola e aqueles que ainda são oprimidos pelo silêncio, possam ser trazidos à tona pesquisando os resquícios da literatura" (SANNEG, 1867, p. 17). Estamos lidando, portanto, com duas classes distintas de alunos: uma composta por famosos, cujos membros ganharam evidência em virtude de sua ascensão pessoal; outra formada por indivíduos que ficaram à margem do sucesso ou que fizeram carreira em funções que não lhes deu a fama dos colegas. Essa classe é aquela cujos membros apresentam maior dificuldade de serem identificados, afetando a própria compreensão da Escola de Isócrates.

De qualquer modo, as informações deixadas por Plutarco atestam o dado que Isócrates teve, em Atenas, uma escola que foi frequentada por aproximadamente uma centena de alunos (PLUTARQUE, *Vies des dix orateurs grecs*). O problema dessa informação é que Plutarco não diz se essa centena é o número que corresponde a todo o período em que a escola funcionou ou se trata da quantidade que comumente se achava frequentando a escola. Sanneg sugere que "se houvesse absolutamente cem discípulos ao todo, esse número parece menor do que o que se assemelha à verdade; por sessenta anos, um pequeno trem não pode ter saído da escola mais lotada da Grécia" (SANNEG, 1867, p. 17). Ele buscou resolver esse dilema recorrendo ao que fez Hermipo, que, assim como procedeu Plutarco posteriormente, compilou uma centena dos mais nobres e ilustres entre

[57] É importante destacar que a obra de Sanneg foi publicada na segunda metade do século XIX, de modo que o conceito de "atualidade", aqui mencionado, refere-se ao período em que ele escreve.

os discípulos de Isócrates, os quais foram selecionados de um número maior. Esses, cujas vidas foram descritas, passaram a ser considerados a totalidade, já que Plutarco pensou ser a lista mais completa e fiel a ser considerada.

Power, por sua vez, compreende que Hermipo e Plutarco não estariam distantes de um número real de alunos. Ele pondera que "se Isócrates estivesse ensinando até cem alunos por ano, sua pedagogia não deveria ser a mesma que se ele ensinasse apenas cem alunos durante toda a sua carreira" (POWER, 1966, p. 22). Essa afirmação aponta para o fato de que o método de Isócrates teria muita dificuldade de atender cem alunos por vez, de modo que faz mais sentido que a abordagem de ensino que ele utilizou seria mais apropriada para turmas menores. De qualquer forma, Freeman acredita que Isócrates tinha uma escola enorme que atraía uma clientela anual de cem alunos, isso porque o próprio Isócrates teria sugerido, na *Antídose,* que sua escola teve mais alunos do que todas as outras escolas juntas (FREEMAN, 1932). Marrou, por outro lado, descreve a escola isocrática como uma instituição de elite que fornecia uma aventura acadêmica de rara qualidade para pessoas cuidadosamente selecionadas e altamente motivadas (MARROU, 1975). As questões que permanecem evocam saber se existe alguma maneira de iluminar essa ausência de correção em relação às informações, e se sobre as visões divergentes que chegam até nós existe alguma possibilidade de encontrar modos de reconciliá-las.

Aceitar a palavra de Isócrates, como Power adverte, nem sempre é satisfatório, não porque Isócrates esteja interessado em nos enganar, mas porque as próprias informações que vêm dele costumam estar eivadas de ambiguidades. "Talvez o mal-entendido decorra dos comentários do próprio Isócrates. Quando ele disse que tinha mais alunos do que todas as outras escolas, talvez não se referisse a um único ano letivo, mas a meio século de existência da escola" (POWER, 1966, p. 22, t.n.).

O fato de Isócrates ser tão rico ao ponto de ter sido designado para sustentar uma trierarquia faz com que se torne natural pensarmos sua escola frequentada por um grande número de alunos, ainda mais que "ele não cobrava mensalidades dos atenienses, como afirma o Pseudo-Plutarco na *Vida de Isócrates*" (POWER, 1966, p. 22, t.n.). Visto por essa ótica, a sua escola deve ter tido uma matrícula grande de estrangeiros, o suficiente para se tornar lucrativa, fazendo dele um homem rico. Na *Antídose,* entretanto, ele diz no tribunal que boa parte de sua riqueza não veio de sua escola, mas das doações e dos presentes que ganhou durante sua vida, principalmente de Timóteo e Nícocles (ISÓCRATES, *Antídose,* 1982). Se de fato Isócrates tivesse cem alunos por ano, ao valor de cerca de duas mil dracmas por aluno, mais o que teria recebido por doação de alunos

ricos como Nícocles e Timóteo, certamente teria alcançado uma opulência financeira ao ponto de elevá-lo a uma fábula da antiguidade. Sua história financeira, no entanto, é mais modesta, razão pela qual fazia muito sentido para ele tentar reduzir ou remover a trierarquia.

> Se, no entanto, ele tivesse 100 alunos durante a existência de sua escola, sua renda teria sido cerca de três vezes maior do que a de uma família de classe média baixa - 540 dracmas por ano (7) - ou o bastante para deixá-lo confortável e suficiente, também, para levar à atribuição da trierarquia. Adicionando os presentes que Isócrates recebeu de Nícocles - 20 talentos ou cerca de 120.000 dracmas - e um pagamento de um talento de Timóteo, temos nosso homem rico (POWER, 1966, p. 23, t.n.).

Guiado pela análise de renda, podemos concluir, concordando com Marrou, que a Escola de Isócrates era pequena, de modo que nunca matriculou turmas maiores do que oito ou dez alunos por vez. Com base nisso, podemos supor um número menor de alunos para o professor do que uma parte dos escritores, antigos e atuais, têm proposto. Embora as contas geralmente pendam para o lado dos sofistas, colocando-os à frente de grupos avançados de alunos, compete a nós reafirmar uma posição sensata em torno dessa observação, tomando-a mais na forma dos mitos que circulam o imaginário das atividades sofísticas do que propriamente como um dado concreto da realidade por eles vivida.

A suposição de que Isócrates operava com turmas pequenas se dá, como sugere Power, pelo próprio método de ensino empregado na sua escola, isso porque "o que se extrai dos escritos e comentários isocráticos sobre a prática pedagógica deve ser colocado no contexto da classe pequena" (POWER, 1966, p. 23, t.n.). Nesse ponto da análise, é prudente voltarmos para a *técnica* – ou, se preferirmos, o *método* – e tentar reconstruir o plano isocrático de ensino. Duas questões merecem ser consideradas para avançarmos na discussão. A primeira delas interroga: quais objetivos de ensino guiavam a instrução promovida por Isócrates? E a segunda reflete: como ele tentou *moldar* as mentes dos alunos? A primeira questão pode ser respondida sem muita problematização, dado que todos os indícios sugerem que Isócrates fundou uma escola e a dirigiu por cerca de meio século com o objetivo principal de preparar estadistas. Essa clareza acerca do que pretendia com seu ensino talvez tenha sido o segredo para tornar sua educação e sua escola bem-sucedidas entre os gregos.

Durante todo o tempo em que escreveu seus discursos, destinados ou não aos seus fazeres pedagógicos, ele se mostrou com espírito obstinadamente inabalável em torno da qualificação para a vida cívica, sobretudo no âmbito do preparo para o exercício prático

da política. Talvez essa intenção tenha sido responsável por certas atitudes que podemos considerar *falhas* no programa educativo de Isócrates, a saber, que ele "se recusou a perder tempo testando a validade da suposição de que era possível educar estadistas; ele não se entregou a análises agonizantes relativas à verdade, justiça e virtude; baseou seu programa de ensino no bom senso, que para ele era filosofia, e visava seu objetivo" (POWER, 1966, p. 24, t.n.). Diferentemente da educação oferecida por Platão, que buscava uma qualificação substancial do homem, uma espécie de elevação das qualidades essenciais à *alma* humana, Isócrates parece, em muitos momentos, não querer formar outro homem que não fosse um estadista, com qualidades e habilidades destinadas aos fins da própria vida do Estado. Para alcançar esse objetivo, é prudente que perguntemos que tipo de saberes, ou então, que disciplinas (sem sugerir comparação com a divisão por saberes disciplinares muito comum no nosso tempo) foram ensinadas por Isócrates?

É correto pensarmos que metas só podem ser alcançadas usando certos meios, e não é estranho que qualquer indivíduo, do passado ou do presente, compreenda que entre o arco e o alvo há um caminho que a flecha precisa necessariamente percorrer para cumprir sua finalidade. A Escola de Isócrates não fugiu a essa regra, de modo que corpos de conhecimentos foram articulados para dar conta dos objetivos vinculados ao seu programa educativo. Examinando os escritos de Isócrates, sobretudo a *Antídose*, somos capazes de reconstruir razoavelmente o currículo de sua escola. Nele, veremos gramática, redação (com ênfase em estilística), oratória, história, arqueologia, jurisprudência, cidadania, religião, ética, filosofia, geografia, "*ciência"* política, poesia e estratégia. "A omissão notável aqui é a matemática, de fato surpreendente em vista da disposição de Isócrates em aceitar a matemática como parte de um fundamento intelectual necessário a um homem público" (POWER, 1966, p. 24, t.n.). Possivelmente ele não cultivava a matemática e seus princípios de ordenamento cosmológico, como faziam os pitagóricos e posteriormente os socráticos, porque entendia que isso não tinha aplicabilidade para a instrução política. Ao mesmo tempo, o emprego da matemática para a administração das contas domésticas e dos negócios desvirtuava da finalidade pública que seu ensino pretendia. Não é correto pensarmos que Isócrates desprezasse a matemática, ele apenas não a tomou como elementar no currículo de seu ensino, e suas razões, ainda que não concordemos, eram puramente pragmáticas.

A gramática deve ter tido um lugar de destaque nos estudos sobre a estrutura da linguagem, e Isócrates antecipou em três séculos os estudos mais aprofundados de Dionísio da Trácia, responsável pela codificação da gramática. Seus usos na escola de

Isócrates se achavam mais vinculados com a poesia, a redação e o correto desempenho da fala e do raciocínio. O objetivo de Isócrates era qualificar, em seus discípulos, as habilidades discursivas, valorizando o desempenho da palavra. Ele deixou muito claro que foi a invenção da palavra que tirou o homem da vida selvagem, pois, com "a palavra nos reunimos, habitamos cidades, estabelecemos leis, descobrimos as técnicas e tudo o mais que temos inventado a palavra foi aquela que ajudou a estabelecer" (ISÓCRATES, *Antídose*, 255, t.n.). Para Isócrates, "ela determinou com leis o que é justo e injusto, o belo e o vergonhoso, e se não tivéssemos separado essas qualidades, não teríamos sido capazes de viver em comunidade" (ISÓCRATES, *Antídose*, 255, t.n.). A palavra tem um poder educativo e altamente instrutivo, uma vez que, como sugere Isócrates, com "a palavra censuramos os malvados e encomiamos os bons, graças a ela educamos os ignorantes e examinamos os inteligentes" (ISÓCRATES, *Antídose*, 256, t.n.). É por meio do uso das palavras que se pode constatar as qualidades intelectuais e morais dos homens, isso porque "o falar com propriedade é para nós a maior prova de uma boa inteligência, e uma palavra sincera, legítima e justa é a imagem de uma alma boa e fiel" (ISÓCRATES, *Antídose*, 256, t.n.). Para além dessas considerações sobre o uso da palavra, Isócrates ainda afirma:

> Com a palavra discutimos nossos pleitos e examinamos o que não conhecemos. As provas com as que convencemos os demais a falar são as mesmas que usamos em nossas reflexões, e chamamos retóricos àqueles que são capazes de falar em público, e temos por bons conselheiros ao que raciocinam consigo mesmos os assuntos da melhor maneira. Se falarmos em geral de seu poder, descobriremos que em nada do que se faz com inteligência deixa de aparecer a palavra, senão que ela é guia de todas as ações e pensamentos e que a usam muitíssimo bem os mais inteligentes (ISÓCRATES, *Antídose*, 257, t.n.).

Promover essa desejada qualificação da palavra e do poder de manuseio dessa virtude humana nos discípulos carecia do emprego de exercícios gramaticais, linguísticos, de redação e de oratória. Ganhou espaço, em sua escola, a leitura dos textos da poesia helênica, a observação dos poetas antigos e os próprios textos que Isócrates preparava com esmero para aguçar as habilidades de comunicação dos seus alunos. Para tanto, exigia exercícios de redação, voltados à composição de discursos sobre temas diversos, como ele mesmo fez durante toda sua vida como professor. "Isócrates queria estadistas que pudessem escrever e falar [...] e os graduados da escola seguiram carreira como especialistas políticos ou comentaristas 'jornalísticos' sobre as questões vitais do momento" (POWER, 1966, p. 24, t.n.). Sua escola cultivava um estreito vínculo entre

redação, composição e publicidade. Escrever consistia em parte preparatória muito importante do exercício cívico/político, já que a elocução é melhorada quando o estudante reconhece que, mesmo podendo publicar algo escrito, ele pode tornar públicas suas ideias lendo o que escreveu para a audiência. Não era imperativo para o autor recitar seu ensaio – ele poderia ter um leitor –, mas a publicação era mais impressionante quando o próprio autor fazia a leitura, demonstrando, para além de suas ideias, a habilidade de sensibilizar o público com sua oratória.[58] Para aqueles que pretendiam qualificação e preparo para se envolver no dia a dia dos fazeres públicos, a relevância da elocução não pode ser negada.

Na Escola de Isócrates, o ensino da religião era marcado por um conhecimento sobre os deuses que, de alguma maneira, ocupavam um lugar de destaque na vida grega. Power (1966) considera que poucos atenienses tinham qualquer fé real nos deuses, e a maioria estava convencida apenas de sua "realidade no mito". Em geral viviam o que podemos chamar de ateísmo, mas para fins de exibição pública, e para os proveitos que o simbolismo social permite desfrutar, eles concebiam como vantajoso possuir um conhecimento íntimo dos deuses. No caso da educação oferecida por Isócrates, as referências a personagens da mitologia grega, em geral presentes na literatura antiga, serviam para embelezar o discurso. Essa finalidade não descartava outra, a saber, que boa parte dos épicos antigos estavam fixados sobre a ação de grandes homens e dos benefícios que esses teriam trazido para suas comunidades. O exemplo associado à beleza da narrativa criava as condições para que os ouvintes despertassem entusiasmo pelos comportamentos que, ao serem narrados, objetivavam também sua reprodução naquela sociedade de espectadores. Havia uma vantagem estética que poderia ser proveitosa na formação educativa: saber empregar o estilo narrativo dos antigos para adornar discursos eloquentes e pomposos, assemelhando o conteúdo discursivo do orador ao imaginário socialmente familiar da audiência. Ao fazê-lo juntamente com os exemplos do passado, era possível orbitar um universo imaginário capaz de dar sentido a um conjunto de comportamentos requeridos para a sociedade. Além disso, era prudente pensar que o orador que desconhecia seus deuses não podia esperar o apoio ou o respeito do seu povo,

[58] Essa lição Isócrates pode afirmar que aprendeu muito bem por meio da maestria de Górgias, seu professor. Górgias não só escrevia parte de seus discursos como preferia, ele mesmo, ler publicamente, empregando sua maneira singular. Tinha espírito leve, potência vocal e simpatia, tornando seus escritos ainda mais poderosos quando ele próprio os lia. O sucesso de suas palestras devia muito a essas qualidades de compositor e leitor público de discursos, além da habilidade de improvisação. Ver: GUTHRIE, 1995, p. 250.

de modo que sua influência permaneceria inerte sobre ele, tanto do ponto de vista político quanto educativo.

4.5 Os saberes cultivados na Escola de Isócrates

Uma parte do que podemos chamar de *matérias escolares* ensinadas por Isócrates ultrapassava o âmbito do conteúdo e voltava-se para a prática. Trata-se do exercício das técnicas que precisariam ser conhecidas e empregadas na formação do bom orador. Sua metodologia, portanto, carrega consigo uma parte considerável do que precisaria ser aprendido para se tornar um político de elevadas habilidades. A eficácia de seu método pode ser atestada pelo notável sucesso de seus alunos, sendo esse sucesso o melhor testemunho que temos para saber que estamos lidando com um pedagogo de qualidades singulares. A *Antídose* nos dá algumas pistas sobre o que haveria de fundamental em seu método, de cuja dedicação está voltada a arte do discurso como preparo da mente por meio da filosofia. "Nossos ancestrais inventaram e nos legaram duas artes principais - o treinamento físico para o corpo e a filosofia para a mente" (ISÓCRATES, *Antídose*, 181, t.n.). Embora possa ser feita uma distinção entre essas duas artes, já que possuem finalidades específicas, elas não precisam ser separadas drasticamente, pois métodos semelhantes de instrução, exercício e disciplina são comuns a ambas.

Isócrates percebeu a correspondência nas relações mente/corpo, e acreditou que sua atividade de professor poderia ser uma imitação adaptada da arte educativa do *paidotríbes*, "o professor de ginástica (...): aquele que, de um modo geral, levava a criança, o *paîs/paidós*, a ganhar vigor, e, ao mesmo tempo, a *gastar* (*tribé*) o excesso de energia acumulada, e daí a importância da vinculação do médico, do gastrônomo e do *paidotríbes*" (SPINELLI, 2021, p. 72). A educação do corpo talvez estivesse em melhores condições de se apresentar como referência de qualificação e aprimoramento de capacidades humanas. Ainda que não traduzisse um modelo de ensino para o aprimoramento de uma *paideusis* política, sua aplicação nas escolas antigas já mostrava resultados importantes, fazendo com que mestres da relevância de Pitágoras tecessem comentários em torno de seus benefícios. Na *Vida Pitagórica* (209), Jâmblico diz que Pitágoras sustentava como "necessário educar meninos e meninas em meio a esforços, com exercícios físicos e testes de resistência apropriados, ingerindo alimento adequado para uma vida cultivada, sensata e paciente. Muitas coisas na vida humana são de tal natureza que ficam melhores com o aprendizado. Ao seguir a experiência bem conhecida

da *educação do corpo*, cultuada pelos gregos e tomada como fundamental para a obtenção da resistência, da força e do desempenho, Isócrates não demorou a construir uma analogia entre o treinamento físico e mental. Seu intento, no entanto, não era qualificar o corpo, mas a mente, já que a busca por educação política requeria supremacia das habilidades desta, mais do que aquelas do corpo. Ele observou que "os paidotríbes, que também eram homens instruídos, haviam aperfeiçoado uma técnica que, ele acreditava, poderia ser perfeitamente aplicada ao treinamento acadêmico" (POWER, 1966, p. 26). Na *Antídose*, há uma clara referência à possível aproximação metodológica do movimento de aprimoramento do corpo e da alma, algo que, para ele, fez parte dos saberes desenvolvidos pelos mestres do passado, e que demonstravam sua funcionalidade e eficácia. Ele sustenta que "ambas as matérias estão em correspondência, unidas e concordantes e, graças a elas, seus mestres fazem as almas mais sensatas e os corpos mais úteis" (ISÓCRATES, *Antídose*, 182, t.n).

Devido à natureza do ensino, ou do treinamento, o *paidotríbes* carecia de certas técnicas para aperfeiçoar seus alunos nas habilidades que se exercitava nos ginásios, pelos gregos denominados de palestra (*palaístra*), nos quais "se praticava sobretudo o exercício da ginástica referente ao aprendizado da luta atlética (*pále*)" (SPINELLI, 2021, p. 94). A *palaístra*, como escreveu Spinelli, constituía-se em "uma quadra, do tipo como denominamos hoje de campo de futebol, cercada, entretanto, por edificações e não propriamente por arquibancadas. Era, então, na *palaístra* que os 'ginastas' se exercitavam nas mais diversas modalidades de luta: na arte do pugilato, na da esgrima, nas corridas e nas caminhadas atléticas etc. Não só se exercitavam, como também realizavam ali competições e certames públicos relativos a todos os tipos de modalidades ou exercícios de ginástica" (SPINELLI, 2021, p. 94).

Havia, pois, no ensino de Isócrates uma atmosfera prática que, no entanto, não descartava a teoria, sobretudo porque o educador físico reconhecia a importância das regras gerais relativas à corrida; como ritmo, posição, condicionamento etc., que poderia ser tomada como referencial para uma educação de caráter cívico. Foi esse caminho metodológico que Isócrates percorreu. Apropriando-se da metodologia educativa, do *schemata* do *paidotríbes*, ele "reconheceu a necessidade de basear a instrução em uma psicologia realista da aprendizagem" (POWER, 1966, p. 26). Apesar de dominar com excelência esse recurso, "raramente o encontramos divulgando os ingredientes vitais da arte e habilidade no ensino, exceto quando ele queria começar uma escola e atrair alunos,

e novamente quando sentiu que seu programa educacional havia sido criticado injustamente por seus concidadãos" (POWER, 1966, p. 26).

Para fazer a defesa de sua educação e dos benefícios que ela promovia, Isócrates não apenas apela para a atividade do *paidotríbes* como comparativa à sua arte instrutiva como vai além, sustentando que até os adestradores de animais são louvados e críveis por sua arte, mas ele – como professor – e seu ensino eram postos sob suspeita. Ele critica aqueles que "veem experts em cavalos e cachorros, e que os fazem melhores, mas não acreditam na educação do homem, que possa elevá-lo aos mesmos resultados" (ISÓCRATES, *Antídose*, 211, t.n.). É sensato pensar, contudo, que Isócrates não está adestrando animais nem aperfeiçoando habilidades físicas, no entanto, ele compreende que as qualidades dadas naturalmente aos seres podem ser melhoradas. Ao fixar seu olhar nessa perspectiva ele observa que, no caso do homem, a natureza do poder comunicativo que lhe é dada não apenas pode – mas deve – sofrer a interferência de um exercício educativo que a qualifique. Se o corpo ganha qualidades de excelência para os fins para os quais é treinado, então, pensa Isócrates, a mente deve responder ao mesmo parâmetro; se *treinada* será melhor para os fins propostos pela instrução. Assim, no cidadão educado para exercício político, Isócrates busca o desenvolvimento de habilidades para deliberar e persuadir, algo que demanda uma instrução que fosse desde aspectos histórico/literários até jurídico/políticos. Quanto mais os homens conhecessem narrativas vinculadas a fatos do passado que demonstrassem ações justas, sensatas e úteis, mais exemplos teriam para deliberar na direção desses valores. Há um caráter mimético na educação promovida por Isócrates. É exatamente nesse ponto que se encontra sua tarefa de recuperar a tradição que havia feito a Grécia grande, mas que no seu tempo achava-se em franca degeneração.

Promover um programa educativo que enveredasse os educandos nesse sentido poderia demandar classes menores, o que permitiria a Isócrates promover uma instrução com melhor qualidade. Afirmamos que "poderia" porque não há evidências em suas obras que apontem nessa direção. No entanto, o fato de as turmas de Isócrates nunca ultrapassarem uma dezena de estudantes indica que ele tinha condições de promover um ensino personalizado, com o qual cada aluno recebia um cultivo instrutivo com olhar atento do mestre.

> Ele admitia, já dissemos, apenas alguns alunos em suas aulas por causa de sua extraordinária preocupação com o cuidado. Quintiliano notou esse ponto e o destacou - que o cuidado na educação era a principal deficiência atual - nos famosos Institutos de Oratória. Cuidado não tinha absolutamente nada a ver com disciplina: significava simplesmente que apenas alguns alunos de cada vez poderiam ser ensinados com eficácia (POWER, 1966, p. 27, t.n.).

Do ponto de vista da logística dos materiais disponíveis para o estudo, precisamos considerar que a escrita era uma arte nova, dominada por alguns poucos letrados. Não havia *livros* disponíveis, e obtê-los somente era possível se houvesse alguém com habilidades na escrita, o que implica pensar poucas cópias de certos materiais utilizados na instrução. Assim, geralmente havia apenas uma cópia de cada texto usado na instrução. Talvez por essa razão fosse prudente que cada estudante recebesse um tratamento baseado no olhar individualizado, ao ponto de o mestre suprir não só as carências pessoais do estudante, mas a falta de recursos para que o aluno pudesse desenvolver sua formação por si mesmo. Vistas dessa perspectiva, turmas grandes estavam fora de questão.

O fato de Isócrates não se dedicar a classes lotadas não significa que essa prática estivesse em desuso em Atenas. Muitos sofistas prosperavam em virtude de suas turmas grandes, mas para os propósitos de Isócrates e para o modelo de sua instrução essa possibilidade perdia força.[59] Dizer que o emprego de um modelo de ensino que privilegiasse turmas menores para ofertar uma educação personalizada não implica sustentar que todo o ensino dependia desse cultivo singular, como se fossem oliveiras que crescem no campo sem que seus galhos toquem umas nas outras. Isócrates punha seus estudantes a exercitar coletivamente, mas em geral isso não fazia parte de uma primeira fase de seu método de ensino. Objetivando preparar políticos de primeira linha, Isócrates empregou métodos, desde então considerados, na maior parte da educação ocidental, como pertencentes, por excelência, à retórica: regras e modelos.

> Os modelos empregados pelos professores que precederam Isócrates eram suas próprias orações ou trechos de Homero ou de poetas gregos menos conhecidos. Alguns eram apenas aceitáveis como modelos retóricos, sendo estéreis das técnicas de oratória necessárias para acompanhar o ritmo de um mundo em transição. Isócrates os substituiu por suas próprias obras. Na preparação dessas orações, ele novamente exemplifica a profundidade de sua visão pedagógica pedindo ajuda a seus alunos, e eles, sob sua orientação, compartilharam o trabalho de composição, aprendendo por demonstração e fazendo. Essas orações polidas foram usadas como modelos durante anos (POWER, 1966, p. 28, t.n.).

[59] Aqui começamos a perceber algumas das diferenças metodológicas entre Isócrates e Platão; suas disputas nem sempre giravam em torno do limite da teoria: a instrução na escola de Platão era em grande parte informal, ocorrendo no que poderia ser considerado um ambiente educacional casual, pelo menos não convencional. Os laços informais no sistema platônico de ensino admitiam vários alunos, e não era na loja de vinhos ou azeitonas, mas na sala de jantar que ocorria a melhor instrução. O exercício, a prática, o compasso, eram todos realizados por meio da arte do discurso e da fricção de mente em mente. No entanto, mesmo nesse ponto, Platão e Isócrates não deveriam ter prolongado sua disputa: os alunos de Platão estavam sendo educados no nível de *ensino superior*, aproximadamente equivalente ao colégio americano, enquanto os alunos de Isócrates eram apenas meninos do *ensino médio*. POWER, 1966, p. 27.

O caminho pelo qual Isócrates dirigiu seu ensino esteve fixado no amplo e sólido fundamento que previa usar regras e modelos abstraídos da tradição. Os exemplos do passado, trazidos à luz por meio do emprego de modelos narrativos capazes de refazer e potencializar o sentido das ações nobres foi parte imprescindível tanto da metodologia de ensino quanto do conteúdo da escola isocrateia. Aqui, de forma ousada, podemos afirmar que Isócrates era um empirista, ou seja, o sistema de ensino que ele desenvolveu se achava baseado no princípio da imitação, um princípio que ele não inventou nem cessou depois de findada sua escola. A imitação como prática educativa ganhou uma característica indelével na técnica de ensino de literatura e retórica, e Isócrates a empregou de modo a tornar um aspecto primordial no seu programa educativo (POWER, 1966, p. 28).

No ambiente de sala de aula propriamente dito, a cautela de Isócrates em selecionar cuidadosamente alunos com boa disposição para serem educados – que na *Antídose* ele chama de "boa natureza" – associada à matricula de turmas pequenas permitiu, de fato, o progresso de seus alunos no conhecimento. "A fase inicial do processo instrucional era realmente um exercício de tutoria, momento em que Isócrates podia tomar um ou no máximo dois alunos e instruí-los cuidadosamente nos princípios básicos de um assunto" (POWER, 1966, p. 29, t.n.). Para isso, a maior exigência sobre o mestre é que ele fosse bem-educado e versátil, já que os recursos instrucionais eram ainda pouco desenvolvidos. Se compararmos com os recursos que compõem a lista de acessórios da educação contemporânea, veremos que a Escola de Isócrates dispunha de pouco. Os livros para uso dos alunos geralmente não estavam disponíveis; não havia bibliotecas com uma literatura vasta e disponível; os materiais para escrita e composição eram grosseiros quando julgados pelos padrões dos tempos modernos. Apesar dessas deficiências, compartilhadas por todos os professores clássicos, Isócrates procurou suprir tais dificuldades tomando a si próprio a tarefa que seria do livro didático, da biblioteca, ou do mestre literário e de escrita, tudo em um só.

Concluída a primeira fase do ensino, Isócrates passava para a segunda: o aprofundamento. Supervisionados diretamente pelo professor, os alunos eram chamados, não mais de forma individual, mas em grupos, para aprofundar e corrigir o conteúdo apreendido. Esse procedimento teria o objetivo de oportunizar aos alunos o domínio dos conhecimentos julgados fundamentais. Aqui há uma certa proximidade com as suposições platônicas acerca do conhecimento, sobretudo no sentido de julgar que existem verdades básicas e princípios filosóficos fundamentais, exigindo que os

estudantes os dominassem durante seu programa de ensino. Nada no nível do conhecimento necessário era considerado insignificante demais para dispensar atenção implacável e repetida. O dispositivo do qual ele dependia para garantir o domínio dos saberes se dava na forma da competição (*agon*).[60]

Pouco sabemos sobre o uso do que chamamos de competição na sala de aula de Isócrates. Há inclusive de supor se isso que chamamos competição não carregava os mesmos traços da dialética socrática ou da erística. De qualquer forma, em determinados momentos um aluno era colocado contra o outro, tornando o domínio do conhecimento e da habilidade um desafio altamente pessoal. Além disso, "devemos lembrar que Isócrates estava preparando futuros oradores e queria que eles tivessem, desde o início, a experiência da análise intelectual em debate" (POWER, 1966, p. 29, t.n.). Para os fins da qualificação de bons políticos, Isócrates sabia da importância da habilidade e tinha ciência de que essa não tinha substituto nos campos de batalha da esfera política. Ele também sabia que uma habilidade não refinada não seria capaz de causar impressões na vida pública, então, sua dedicação em sala de aula caminhava a passos largos nesse sentido.

Quando observado pelo viés de sua participação nas classes, Isócrates dificilmente pode ser visto como alguém que se sentasse quieto para observar os alunos fazendo seus exercícios de aprendizado, resistindo a todas as tentações de intervir para esclarecer certos assuntos e corrigir erros de seus estudantes. Isócrates não parecia alguém que se contentasse facilmente com uma fala qualquer ou com habilidades medianas de comunicação e desempenho argumentativo. Ao mesmo tempo, não estava interessado apenas na performance vazia,[61] ainda que fosse carregada da eficácia que ele tanto buscava. "Assim, é fácil imaginá-lo suspendendo os debates em sala de aula e intervindo pessoalmente para aguçar a compreensão dos alunos sobre o que eles estavam dizendo e as implicações de seu pensamento" (POWER, 1966, p. 29, t.n.). O *métier* do mestre socrático pintava seu mais fiel retrato na sala de aula de Isócrates, algo que não duvidamos vincular ambos na esfera da mais alta atenção ao ofício de educador. Ainda que seu ensino não buscasse a compreensão substancial dos conceitos, como Pródico o fez, nem quisesse desvelar a substância essencial de cada coisa, como quis Sócrates, ele não descartava a compreensão de seus mestres de que era necessário refletir e buscar o entendimento

[60] Ver: HASKINS, In: POULAKOS; DEPEW, 2004, p. 84.

[61] Principalmente neste ponto, Isócrates tem sido frequente e injustamente caluniado. Muitos comentaristas e estudiosos de sua arte o descartaram como apenas mais um entre tantos outros sofistas, talvez um pouco mais polido e mais respeitado, que não queria nada além de competência erística – uma habilidade de vencer uma discussão, quaisquer que sejam os custos intelectuais.

melhor elaborado acerca do que estivesse em questão. Aqui, há uma aproximação com a filosofia de Platão, ainda que Isócrates nunca tenha almejado os níveis elevados do pensamento platônico, contentando-se apenas com a aceitação conceitual que se apresentava no nível raso do bom senso.

Ainda se referindo ao método empregado por Isócrates em seu ensino, é possível de se pensar que ele tenha usado dos métodos da *palaístra*, na forma de epideixis, conferências e audições. Não é prudente pensar esse recurso nos termos que se usa modernamente, situações em que o palestrante examina, ilustra e comenta um conjunto variado de temas para complementar a compreensão dos ouvintes. Isócrates parecia fazer um melhor uso pedagógico, designando livros para serem lidos por seus alunos, de modo que eles desenvolvessem suas capacidades analíticas e críticas. Resultava daí uma discussão geral, da qual participavam todos os estudantes, isso porque "estudar isoladamente não era uma prática comum nessa famosa escola" (POWER, 1966, p. 30, t.n.). Os próprios livros escritos por Isócrates para serem lidos em aula demonstram que certos textos não tinham o caráter de discussão, mas deveriam ser lidos em virtude das informações que continham. Ainda hoje muitos livros importantes não contêm bases para discussão; eles servem para dizer como algo funciona em determinadas condições, e por mais que possam abrir espaço para nossa crítica, seus conhecimentos têm pouca margem para outros resultados. Na pedagogia isocrática, os conhecimentos da geografia e da história estavam nessa categoria. A falta de debate sobre temas dessas áreas, no entanto, não pode nos levar a supor que um orador seria mal-educado em virtude dessa negligência; ocorre que Isócrates deu um lugar em seu programa de aprendizado igual à gramática, composição e escrita (POWER, 1966). Observar a hierarquia empregada por Isócrates entre as disciplinas que ele oferecia permite que compreendamos muitas coisas, entre elas, saber que o passado, e seu estudo histórico, inevitavelmente são transmitidos pelas narrativas no presente. Por essa razão, o estudo acerca da composição que faz construir as narrativas do passado é fundamental. Mostrados de forma equivocada, os eventos de outrora podem tornar-se perversamente instrutivos. O cuidado de Isócrates com essa dimensão é fundamental na sua filosofia, tanto para fazer uso de certa vertente literária – como os épicos homéricos, por exemplo – quanto para narrar os feitos dos grandes homens do Estado, como Sólon, Clístenes, Temístocles e Péricles, entre outros. Por fim, ocorre pensar que a integração dos saberes e das práticas ofertadas na Escola de Isócrates visava à produção do bom orador, que, para ele, não se achava separado do bom

cidadão: trata-se do homem de elevada instrução, com uma personalidade expandida pelo conhecimento, mas ao mesmo tempo equilibrada, disciplinada e bem direcionada.

4.6 As classes de alunos de Isócrates: o resultado de sua educação

O resultado da educação de Isócrates não pode ser efetivamente medido se não voltarmos nosso olhar para o *produto*, para a consequência final de seu empenho formativo: seus alunos. A atuação daqueles que receberam instrução de Isócrates é o *cartão de visita* do mestre e a prova definitiva de que o seu projeto de educação deu – ou não – certo.

A obra que melhor nos oferece uma avaliação nesse sentido ainda é a de Paulus Sanneg, *De Schola Isocratea*, com a qual podemos avaliar o alcance e os efeitos da instrução promovida na escola isocrática. Observando seus discípulos, estaremos em melhores condições de julgar o mérito da educação que receberam, e também de avaliar a eficácia formativa requerida por Isócrates.

Um primeiro grupo de discípulos diz respeito aos que se engajaram na vida pública pela eloquência, política e oratória. Iniciaremos por aqueles que o próprio Isócrates afirma terem sido efetivamente seus discípulos: Eunomo, Lisístides, Calipo, Onitor, Anticles, Filónides, Filomelo e Carmantides (ISÓCRATES. *Antídose*, 93). Estes deveriam ter sido os mais conhecidos, e, certamente, os primeiros da escola. Quando se deu o processo da chamada *Antídose*, ocorrida em 353, tais discípulos já eram conhecidos por suas atuações no mundo grego. No entanto, os últimos cinco citados não brilharam tanto na vida pública quanto os anteriores, o que faz com que sejam vinculados a outra classe de discípulos.

4.6.1 *Grupo dos discípulos que se engajaram na vida pública pela eloquência, pela política e pela oratória*

1 – Eunomo de Tria tornou-se um diplomata e político de grande expressão no contexto da política ateniense. Ele teria sido enviado com Aristófanes e Lísias, sob a autoridade de Conon, ao tirano Dionísio na Sicília para atuar em questões diplomáticas. O próprio Lísias teria considerado Eunomo em alta conta, sendo um dos seus mais prestigiados amigos. Por volta de 388, um ano antes de estabelecer o tratado entre gregos

e persas, Eunomo teria colaborado nas discussões sobre a Paz de Antalcidas, mais uma vez demonstrando habilidades importantes de estrategista político e diplomata. Além das capacidades políticas, parece ter sido um dos estadistas com um conhecimento aprimorado acerca dos homens, o que o coloca, pelo próprio Isócrates, entre os melhores e mais prestigiados de seus discípulos (PLUTARCO. *Vidas paralelas VIII*, 2010, p. 200; SANNEG, 1867, p. 20).

2 – Lisístides de Atenas, sobrinho de Trasíbulo, tornou-se conhecido por ser um dos homens mais honestos e ricos de Atenas, de modo a contribuir com a associação que, na época, os gregos denominavam de *symmoría*, cuja designação era dada a um grupo de sessenta contribuintes ricos que financiavam projetos da vida cívica pagando dívidas ou contribuindo para suprimir impostos com os quais os cidadãos pobres não conseguiam arcar perante a *pólis* (não necessariamente por generosidade, e sim por interesses políticos). O dinheiro da *symmoría* era também empregado para a manutenção da armada naval, cujo imposto se associava ao da trierarquia (*trierarchía*) destinado a equipar os trirremes (os barcos de guerra). Lisístides era um dos grandes entusiastas da marinha ateniense, e ele próprio teria colaborado para a edificação da frota, tanto para uso militar quanto comercial. Lisístides é considerado pelo próprio Isócrates, na *Antídose*, um daqueles poucos homens que na Atenas de seu tempo havia conseguido enriquecer ao mesmo tempo que teria gerado grandes benefícios para seu povo. Apareceu no cenário político pelo seu viés liberal, razão pela qual se tornou famoso entre os atenienses (DEMÓSTENES. *Discursos privados II*, 1983, p. 334).

3 – Calipo de Atenas, além de discípulo de Isócrates, teria sido um dos que gozou de maior afinidade tanto com o mestre quanto com seu filho Afareo. Calipo teria feito parte da assembleia ateniense, e nomeou procuradores para deliberar sobre assuntos políticos entre o povo de Heracleia e a *demo* de Lamptrai. Ele teria sido alvo de um *épainos*, um discurso elogioso, de louvor (*epaínesis*), um panegírico laudatório feito em sua homenagem pelo caráter e por fazer parte da classe dos *bons* (ricos e bem-nascidos) cidadãos. Era assim que também Isócrates o reconhecia. Calipo foi louvado com Eunomo e Lisístides por vários méritos relativos aos benefícios gerados à sua cidade, mas não pode aproveitar de sua fama por ter sido morto logo em seguida, no ano de 353. Há quem diga que esse Calipo teria sido o mesmo a viver na Sicília, o que não acrescentaria nenhuma virtude ao seu histórico, já que teria sido um sujeito astuto e fraudulento. Teria desonrado vergonhosamente o vínculo mais sagrado de amizade com Dion, seu amigo, morto por

ele por um golpe de espada para tomar-lhe a liderança dos siracusanos. Contudo, não há evidências que comprovem ser o mesmo Calipo, exceto o nome e o fato de terem vivido no mesmo período (Ver: BOLLANSÉE, 1999, p. 214; SANNEG, 1867, p. 20).

4 – Andrócion de Atenas foi retor e demagogo e possuía habilidades retóricas muito bem desenvolvidas. Ele teria influenciado as habilidades de expressão e comunicação de Demóstenes, que em alguns momentos pretendia competir com Isócrates na escrita de discursos de elevado estilo. Além de aprender com Isócrates, Andrócion teria recebido instrução de eloquência do próprio pai, Andronus, que o treinou em filosofia e na arte retórica. Dotado de capacidades ímpares na escrita, Andrócion teria deixado alguns textos na forma de anais áticos, os *Atthides*, que depois foram frequentemente citados, por exemplo, por Aristóteles na sua *Constituição de Atenas*, que tomou Andrócion como sua fonte principal (JAEGER, 1994, p. 77).

5 – Timóteo, filho de Conon de Atenas, desenvolveu uma profunda familiaridade com Isócrates, e foi considerado pelo mestre um dos seus amigos mais próximos, e por ele muito elogiado por seus feitos no âmbito da política. Timóteo cultivava um profundo sentimento de respeito e benevolência para com seu professor, razão pela qual o convidou para uma série de viagens, feitas entre 377 e 376 (PLUTARQUE. *Vies des dix orateurs grecs*, 1844, 837C). As cartas mais famosas das expedições mais bem-sucedidas dadas por Timóteo ao povo da Ática parecem ter sido escritas por Isócrates, dada a afinidade e cumplicidade que havia entre ambos. Timóteo possuía virtudes políticas, que exercidas nas instituições militares e civis fizeram dele alvo de muitos elogios. Foi responsável por defender elementos da liga ateniense, como liberalidade e equidade. Dessa maneira ele se aproxima muito do tipo de caráter de Isócrates, porque não era orgulhoso, nem possuía arrogância militar, nem fora afetado por qualquer outro vício, mas se fez notável pela honestidade de sua vida e pela integridade dos seus modos. Ele escolheu viver sua vida como um cidadão entre os cidadãos, desprezando a glória e a estima entre o povo. E a única falha que Isócrates lhe atribui diz respeito ao fato de ele nunca ter tentado captar o favor e a aura do povo, nem ter tentado converter para seu próprio uso as coisas que aconteciam todos os dias. Essas mesmas características são encontradas no caráter e na natureza do próprio Isócrates. Além disso, Timóteo conformou seu modo de vida e conduta ao perfeito caráter de um professor, e Isócrates entendeu seus princípios e professou que estava mais satisfeito com aqueles que se destacavam na honestidade da vida e na conduta dos negócios, do que na eloquência conspícua. Pela forma como é

citado na *Antídose*, Timóteo é tomado como o discípulo predileto de Isócrates (Ver: JAEGER, 1994, p. 259; SANNEG, 1867, p. 23; ISÓCRATES. *Antídose*, 101-115).

6 – Leodamas de Arcania foi um dos oradores formados pela Escola de Isócrates que primeiro se destacou no cenário político. No ano de 376, teve significativa influência como estrategista na batalha contra Naxos. A participação na vida política como diplomata levou Leodamas a propor a criação de uma embaixada junto dos tebanos e outros aliados. Sua fama no campo da política e da oratória fez com que tivesse alguns discípulos, entre eles Ésquines, o qual teria buscado imitar o mestre nos feitos que deram a ele glória e fama. O brilhantismo de Leodamas como orador fez Ésquines escrever, no *Contra Ctesifonte*, que seu mestre teria sido superior a Demóstenes, tanto em estilo quanto em capacidade deliberativa (DEMÓSTENES. *Discursos politicos II*, 1980, p. 245).

7 – Hieronymus de Arcádia (também conhecido como "Jerônimo – o Megalopolita") foi um orador e demagogo proeminente entre os discípulos de Isócrates. Ele também teve destaque por ter sido um adepto do pensamento de Pausânias, um dos fundadores da cidade que é conhecida como Megalopolis, na Lacedemônia. Hieronymus teria se mudado para Atenas em busca de instrução: com Platão na filosofia e Isócrates na retórica. Com Platão, ele buscou conhecimentos que fariam dele um legislador, já que o objetivo de sua instrução era auxiliar na redação de uma nova legislação para sua cidade natal. Hieronymus ficou famoso por sua capacidade retórica, algo que deve ter aprendido com Isócrates, mas sua conduta passou a ser questionada – principalmente por atenienses – depois de iniciar tratativas com Filipe da Macedônia. Há quem sustente que a proximidade que Isócrates teria desenvolvido com Filipe teria sido possível graças ao intermédio de Hieronymus, que possuía tratativas políticas fortes com o império governado por Filipe. Aqui teria início o que Demóstenes, na sua obra *Sobre a Embaixada Fraudulenta*, chamou de "lista negra"; trata-se de um grupo de apoiadores de Felipe que teriam traído os interesses gregos. Dáoco e Trasidao teriam feito parte dessa lista, uma vez que teriam sido designados por Filipe a Tebas para cumprir uma agenda de interesse macedônio. Demóstenes teria referido-se a Hieronymus como um grandíssimo adulador, que se aproveitou de circunstâncias de seu tempo para benefício pessoal. Ainda assim, é preciso considerar que Demóstenes era um inveterado inimigo da política macedônia e de todo e qualquer grego que tentasse aliança com esse reino. Talvez aqui se encontre seu descontentamento com Hieronymus, entre outros (Ver: SANNEG, 1867, p. 25; DEMÓSTENES. *Discursos politicos I*, 1980, p. 509).

8 – Diofanto de Atenas teria sido, junto de Conon e Timóteo, responsável por realizar grandes proezas militares e políticas em benefício de Atenas e da Grécia. Suas habilidades como estrategista e diplomata colocaram seu nome na lista de Isócrates como um dos políticos de maior proeminência. Empregou diversas expedições para a Ásia com objetivos políticos e militares. Ajudou os gregos a derrotarem Ochus, rei dos persas, ao mesmo tempo em que reivindicou a liberdade do Egito. Ele promoveu diversas incursões com o objetivo de libertar cidades da costa do Mar Egeu sob o domínio dos bárbaros. A cidade que mais se beneficiou dessa liberdade foi Mitilene, que até aproximadamente 350 teria estado sob o domínio dos persas e que teve sua autonomia restabelecida graças ao trabalho político e militar conduzidos por Diofanto. Isócrates, portanto, tinha entre seus ouvintes um grande líder, notável por suas proezas imperiais e agudeza de espírito, cuja familiaridade o mestre costumava lembrar com carinho (SANNEG, 1867, p. 25).

9 – Licoleon de Atenas, também conhecido como Licoleonte, foi um orador e advogado ateniense que teria recebido de Isócrates sua instrução para o exercício da retórica judiciária. Não restaram muitas informações sobre Licoleon, exceto por um fragmento da *Oração para Cabrias*, escrita por ele próprio, que se encontra mencionada na *Retórica* de Aristóteles (III, 1411b 7). Na ocasião, dois discípulos de Isócrates se opuseram abertamente, Licoleon e Leodamas, para discutir uma lide judiciária que ficou conhecida como "O caso de Oropia", ocorrida no ano de 365. Leodamas teria proferido uma acusação contra Cabrias pelo fato de este ter recebido uma estátua em sua homenagem. A estátua de bronze foi oferecida em homenagem a Cabrias em função dos muitos serviços prestados por ele à cidade. Na estátua, Cabrias aparecia com um escudo apoiado no joelho, numa postura que poderia ser interpretada como *suplicante*, o que levou Licoleon, durante a defesa, a argumentar: "não respeitamos os que suplicam, ó imagem de bronze".[62]

10 – Clearco do Ponto é oriundo de uma nação pertencente à Ásia e que era governada por uma tirania. Teria governado a cidade de Heracleia Pôntica a partir de 364, até aproximadamente 353-2, quando foi assassinado. Ainda jovem, foi a Atenas para ver Platão, e durante os quatro anos que esteve na cidade estudou com Isócrates. Clearco tornou-se um político poderoso, mas atuou pelo viés da tirania. Enquanto esteve com Isócrates, cartas que haviam sido escritas por ele o colocavam entre os melhores da escola,

[62] "E igualmente lo que Licoleonte (afirmó) en su defensa de Cabrias: 'no teniendo respeto a quien suplica, la imagen de bronce'" (ARISTÓTELES. *Retórica.* III, 1411b 6-7 – Introducción traducción y notas Quintín Racionero. Madrid, Editorial Gredos, 1994, p. 537).

no entanto, ao retornar para sua cidade, parece ter perdido aquela clemência de espírito e equidade de moral de que antes era dotado. Clearco teria pervertido suas maneiras de um modo estranho, e os escritores antigos, em geral, o descreviam pelo viés da hedionda brutalidade, crueldade e maldade presentes nos mais diversos crimes contra seus cidadãos. No entanto, o erudito que era não deixou de tocar nas letras, e foi o primeiro de todos os tiranos a estabelecer uma biblioteca. As informações dão conta de que em virtude de seu gênio, Isócrates teria expulsado Clearco de sua escola (Ver: SANNEG, 1867, p. 27-28; CLAUDIO ELIANO. *Histórias curiosas*, 2006).

11 – Piton de Bizâncio foi um orador cuja instrução teria sido recebida de Isócrates, em sua escola. Ele foi enviado a Atenas junto de uma delegação de cidades aliadas da Macedônia, na qual estava também seu irmão Cotyn, que era tirano na Trácia. Sua vinda para Atenas como embaixador foi para reclamar de injúrias que as cidades aliadas estavam sofrendo da parte de Atenas. Em Atenas, encontrou Demóstenes, seu principal rival, sendo citado por este no *Oração da Coroa*. Durante o tempo em que esteve na Grécia, logrou pouco êxito, razão pela qual firmou ainda mais seu apoio ao império macedônico. De acordo com Ésquines, após 346, atuou junto de Filipe como escriba real, e seus discursos eloquentes agradavam muito quem os ouvia. Piton foi treinado com grande poder de fala e persuasão, era notável na arte de escrever, possuindo ousadia e eloquência, artes que teria aprendido de Isócrates. Também tinha fama de bom legislador, e sugere-se que Platão foi o responsável por desenvolver esse saber em Piton (Ver: DEMÓSTENES. *Discursos politicos III*, 1985, p. 422; DEMÓSTENES. *Oração da Coroa*, 1985; SANNEG, 1867, p. 28; ESQUINES. *Discursos - Testemunhos e cartas*, 2002, p. 382).

12 – Licurgo de Atenas destacou-se na oratória política juntamente com outros discípulos de Isócrates, como Hipérides, Ésquines e Dinarco. Seu estilo retórico e poder argumentativo teriam sido apreendidos de Isócrates durante o tempo em que esteve em sua escola, como atestam Cícero e Dionísio de Halicarnaso. Muitas de suas qualidades políticas devem-se também ao ensino recebido de Platão. Cícero está entre aqueles que julgam Licurgo o mais famoso orador de Atenas. Por sua honestidade e amor à nação, trouxe os maiores bens para a cidade. Dionísio de Halicarnaso sugere que Licurgo teve especial participação na batalha de Queroneia, ainda que sua cidade não tenha logrado êxito sobre os exércitos macedônios. Como retribuição pelos seus feitos, quase todos os edifícios públicos de seu tempo e o aparato de guerra têm seu nome como autor. Sua fama teria feito com que ele não escapasse da inveja dos ímpios, que, quando não podiam

censurá-lo em vida, tentaram amaldiçoar seus filhos. Na maior parte da sua vida atuou proferindo discursos públicos, muitos dos quais realizados improvisadamente, mas um de seus escritos, intitulado *Contra Leócrates*, encontra-se conservado (Ver: DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Sobre Dinarco*, 2001, p. 186; DIONÍSIO DE HELICARNASO. *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 499; CICERÓN. *Sobre el orador*, 2002, p. 242).

13 – Habrón de Atenas era irmão do orador Licurgo e de Lícofron (que provavelmente não se trata de Licofron de Calcis, famoso poeta). Habron era filho de Licurgo (pai do orador que levava o mesmo nome) e Calisto, sua mãe. Habrón fez uma importante carreira política, muito inspirado pela figura do pai e por pertencer a uma destacada família da época. Assim como seu irmão Licurgo, Habrón frequentou a Escola de Isócrates, sendo colega e amigo de Cefisodoro, outro aluno da escola. Teria estudado também com Platão, e a soma do estudo com ambos os mestres fez dele um político de excelência, participando de muitas incursões diplomáticas por várias cidades gregas ao lado de Demóstenes, Polieucto e Hegesipo (*Oradores menores: discursos e fragmentos*, 2000, p. 25, 45, 49).

14 – Demóstenes de Atenas foi um dos discípulos de Isócrates, mais tarde, tornou-se um célebre orador de Atenas. Apesar da intensa participação na vida política da cidade, Isócrates não cita Demóstenes entre seus discípulos mais destacados e sequer o menciona em seus escritos. Isso ocorreu muito provavelmente pelas divergências de opiniões que havia entre ambos em relação à condução da política externa, principalmente com relação a Macedônia e Filipe. Demóstenes era um ferrenho crítico das políticas externas aplicadas pelos macedônios, que, por muito tempo, ameaçaram a soberania de Atenas. Isócrates, por sua vez, via em Filipe um líder com poderes para unificar os gregos e defendia que o poderio político e militar da Macedônia deveria trazer benefícios para toda a Grécia. Contudo, antes que essas divergências aflorassem, Demóstenes teria frequentado a Escola de Isócrates, conforme sustenta o *Encomio de Demóstenes*, de Alcidamante de Eleia. Mais tarde Demóstenes teria deixado Isócrates para se tornar discípulo de Iseo, que também tinha realizado sua instrução com Isócrates. Ele teria deixado o mestre em função de procurar uma retórica assentada sobre o exercício da palavra falada, mais do que na escrita e na composição (ALCIDAMANTE DE ELEIA. *Testimonios y fragmentos*, 2005, p. 86). O fato de Demóstenes ter estudado com Isócrates também é confirmado por Cícero, no *De Oratore* (CICERÓN. *Sobre el orador*, 2002, p. 242).

15 – Hipérides de Atenas foi um famoso orador e demagogo, contemporâneo e partidário de Demóstenes. Era filho de Glaucipo, um cidadão rico que pertencia ao

povoado de Colito. Ele teve um filho, também de nome Glaucipo, que chegou a ser orador e escritor de discursos. Hipérides teria estudado na Escola de Isócrates e também na Academia de Platão, destacando-se por suas habilidades na composição de discursos e no elevado senso de justiça. Iniciou sua vida pública como logógrafo, mas não demorou muito para adentrar à política. Sua carreira como político floresceu nos últimos períodos de sua vida, principalmente após a Batalha de Queroneia. Junto de Demóstenes teria proposto uma série de revisões às leis atenienses, entre as mais famosas a manumissão de escravos, razão pela qual foi atacado por Démades que via ilegalidade nessa proposição. Apesar de ter deixado muitos escritos, poucos fragmentos são conhecidos atualmente (Ver: CICERÓN. *Sobre el orador*, 2002, p. 113 e 242; LONGINO. *Sobre lo sublime*, 1979, p. 180; *Oradores menores: discursos e fragmentos,* 2000, p. 231-232).

4.6.2 *Grupo dos discípulos que se engajaram na retórica e nas letras*

Esse grupo é menos expressivo do que o primeiro. Ele é marcado por aqueles que contribuíram para o ensino da arte da retórica e para a redação de livros que, de algum modo, amparasse o desenvolvimento literário, poético ou artístico com viés estilístico e elevado senso argumentativo. Há uma profunda contribuição dessa classe para o estudo de humanidades, para o desenvolvimento das letras, e para o tratamento da tradição escrita que possui algum vínculo com a antiguidade. Nela perceberemos que as contribuições da Escola de Isócrates não foram apenas no sentido de formar indivíduos para o exercício da política institucionalizada, mas também para fomentar a cultura e as artes pelo adequado aprendizado das letras. É nesse grupo que se encontram alguns dos nomes que auxiliaram no movimento desejado por Isócrates: restaurar a literatura e com ela os valores culturais da tradição que havia sido desenvolvida pelos grandes poetas do passado, sobretudo a homérica. Sob essa ótica, o segundo *grupo* participou com grande importância da reformulação política que Isócrates pretendia levar adiante entre os gregos. Se a *pólis* carecia de indivíduos que administrassem as instituições políticas, também carecia de outros que se empenhassem no cultivo da cultura, das artes e das letras que formavam a *alma* do homem grego.

Do rol de discípulos que se engajaram na retórica e nas letras, podemos elencar os seguintes:

1 – Metrodoro de Chios, também conhecido como “o retórico”, foi um dos primeiros discípulos de Isócrates, e esteve presente na sua primeira atuação como

professor em Chios. Sua permanência na escola está restrita aos anos de 398 a 395. Metrodoro teria se tornado um professor, tendo entre seus discípulos Teócrito, que mais tarde foi colega de Teopompo na Escola de Isócrates em Atenas. Foi mestre de Diógenes de Esmirna que, por sua vez, teve por discípulo Anaxarco. Ficou conhecido pelo ceticismo, algo que ele aderiu a partir do pensamento relativista da sofística, e que pode ter sido alimentado nos primeiros anos do ensino de Isócrates. Ele também foi discípulo de Demócrito, influenciando no processo de disseminação do pensamento atomista. Sanneg sugere que Metrodoro se interessou ainda por estudos de medicina e cosmologia, dividindo sua atuação entre os saberes dessas áreas com a literatura e a retórica. Sua atuação como mestre teria influenciado a formação de ideários que influenciaram o saber médico, político, retórico e filosófico. Há quem sustente que Epicuro teria tido contato com certos aspectos desses saberes (Ver: *Antologia Palatina (Epigramas helenísticos*), 1978, p. 35; SANNEG, 1867, p. 30-31).

2 – Caucalos de Chios. Não há muitas evidências acerca da participação dele na Escola de Isócrates. Sanneg sugere que o fato de a origem da família de Caucalos estar assentada em Chios o coloca entre os primeiros discípulos de Isócrates, entre 398 e 395. Sabemos que Caucalos era mais velho que Teopompo, e teria sido influenciado também pela retórica de Górgias. Além disso, as evidências mostram que ele havia praticado a arte sofística por algum tempo em seu país, quando alguns anos após o nascimento de Teopompo, o pai de Damasistrato acabou expulso de sua terra, mudando-se com sua família para Éfeso. Na época, Caucalos havia passado vinte anos na retórica política. Infelizmente, não temos memória mais antiga acerca de Caucalos, mas é certo que estudou com Isócrates, recebendo dele a arte que utilizou por praticamente toda a sua vida (SANNEG, 1867, p. 32).

3 – Iseo de Atenas nasceu em Calcis, na ilha de Eubeia, vindo a tornar-se um dos oradores de maior destaque no quarto século. No início de sua carreira, Iseo dedicou-se à retórica como logógrafo, limitando-se a compor discursos judiciais para outros. Sua carreira se estendeu desde o fim da Guerra do Peloponeso até a ascensão de Filipe II ao trono da Macedônia (Ver: DIONÍSIO DE HELICARNASO, *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 181; SANNEG, 1867, p. 32). Foi discípulo de Isócrates e, posteriormente, mestre de Demóstenes. Seu primeiro período instrutivo teria se iniciado com Lísias, de quem aprendeu a desenvolver discursos de elevado estilo. Sua abordagem retórica demonstra que prestou mais atenção em imitar Lísias do que Isócrates, o que fica claro tanto pela experiência única de exercício em direito, na Ática, quanto pelo tipo das

orações lisiânicas que ele produziu. Suas relações com Isócrates, no entanto, são destacadas em seus próprios escritos, nos quais ele confessa ter recebido instrução (ISEO, *Discursos*, 1996, p. 10), e também são reforçadas por Alcidamante de Eleia, que sustentava ser Iseo um dos mais proeminentes discípulos que Isócrates viu frequentar sua escola (ALCIDAMANTE DE ELEIA, *Testimonios y fragmentos*, 2005, p. 87).

4 – Dinarco tornou-se um dos mais célebres estudiosos de retórica e das letras de toda a Grécia. Tal destaque levou Dionísio de Halicarnaso a lhe dedicar uma obra, *Sobre Dinarco*, na qual demonstra a grande contribuição que esse pensador deu ao estudo da retórica e das letras. Ele teria sido o último dos oradores áticos, segundo um cânon estabelecido por filólogos alexandrinos, cuja primeira referência nos foi dada por Cecílio e Caleactes. Dinarco usou uma retórica baseada no gênero imitativo, muito semelhante ao que Isócrates desenvolveu no seu programa educativo. Em seus estudos, procurou, pela via da retórica judiciária, trabalhar elementos relativos à autenticidade da escrita literária, tornando-se um dos defensores da "escrita responsável" e de uma literatura afastada das distorções históricas e políticas. Demétrio de Magnésia teria se referido a ele da seguinte forma: "a elocução de Dinarco transmite com naturalidade o caráter moral, desperta as emoções, e só fica atrás do estilo de Demóstenes em mordacidade e intensidade, porém em nada lhe faltou persuasão e autoridade" (DIONÍSIO DE HALICARNASO, *Sobre Dinarco*, 2001, p. 148, t.n.). A relação, bem como a frequência de Dinarco na Escola de Isócrates, são sustentadas por Cícero no *De Oratore* CICERÓN, *Sobre el orador*, 2002, p. 242).

5 – Filisco de Mileto é apontado por Zósimo como um dos discípulos de Isócrates que herdou do mestre o estilo argumentativo e a alta habilidade na escrita. Tornou-se notável por seu poder de persuasão e por seu gênio, destacando-se também na música e na composição. Quando jovem, se dedicou à prática da música em Atenas. Presume-se que Filisco tenha algum parentesco com Isócrates. Participou de suas discussões diárias, nas quais pôde colher o que dizia seu mestre. Ele compôs os preceitos da oratória em dois livros da arte, que são citados no Suda, aproximando-se pela semelhança da arte praticada na escola. Da sua coleção de ditos, a maioria das frases que agora são preservadas, de modo que parecem ter sido extraídas de Isócrates e de seus colegas de classe em Atenas. Na Escola de Isócrates, ficou conhecido por se tornar um homem letrado, produzindo posteriormente aprofundamentos sistemáticos sobre as artes retóricas, discursos memoráveis, orações fúnebres e apologias aos valores tradicionais da cultura grega. Filisco teria feito parte de sua formação com Lísias, a quem dedicou uma epigrama

quando da morte de seu mestre. Fez, ainda, parte de movimentos peripatéticos, estando entre seus seguidores Timeo da Sicília. Os dois manuais sobre a arte retórica e outros escritos produzidos por Filisco são obras perdidas (Ver: SANNEG, 1867, p. 32; DIONÍSIO DE HALICARNASO. *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 218; LONGINO. *Sobre lo sublime*, 1979, p. 153; DIONÍSIO DE HALICARNASO. *Sobre Dinarco*, 2001, p. 183; PLUTARQUE. *Vies des dix orateurs grecs*, 1844, 836C).

6 – Ésquines de Atenas consta como um dos mais posicionados na classe dos oradores envolvidos com a política. Ele não apenas elaborou discursos importantes e úteis na esfera política, como também foi autor de valiosos textos no contexto da retórica. Ele teria sido discípulo de Isócrates e de Platão, mas há que se pensar que muitos dos oradores antigos, por sua fama e destreza, teriam sido intencionalmente colocados como discípulos de um ou de outro. O caso da proximidade com Isócrates não se dá apenas por esse motivo, mas por uma série de ideias que carregam semelhança, como o pan-helenismo e a estima por Filipe. O início de sua carreira foi marcado por duras críticas a Macedônia e seu rei, percepção metamorfoseada ao longo do tempo em virtude da necessidade de amenizar tensões entre gregos e macedônios, vendo interesses comuns entre esses povos. Essa sensatez política é semelhante àquela de Isócrates, e talvez tenha sido ele a influenciar a mudança de perspectiva adotada por Ésquines em relação à política externa. O fato de Ésquines ter frequentado a Escola de Isócrates e recebido sua instrução é sustentado tanto por Cícero quanto por Dionísio de Halicarnaso, que também vê muitas semelhanças entre a forma discursiva e as visões políticas de ambos (Ver: ALCIDAMANTE DE ELEIA, *Testimonios y fragmentos*, 2005, p. 87; CICERÓN. *Sobre el orador*, 2002, p. 242; DEMÓSTENES, *Discursos politicos II*, 1980, p. 245; DIONÍSIO DE HELICARNASO, *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 133; ESQUINES. *Discursos - Testemunhos e cartas*, 2002, p. 63).

7 – Espeusipo de Atenas é filho de Potone, irmã de Platão. Também frequentou a Escola de Isócrates e, mais tarde, veio a suceder seu tio na direção da Academia. Segundo Sanneg (1967), a relação dele com Isócrates está registrada no Suda, que também afirma não terem ficado próximos por muito tempo. Muito provavelmente sua saída da escola deu-se em virtude do ingresso na Academia do tio, de quem seguiu em vida a maioria dos preceitos. Ele teria feito diversas viagens a Siracusa, algumas das quais esteve na companhia de Platão. Nelas, mostrou considerável habilidade e prudência, especialmente em suas relações amistosas com o Dion. Espeusipo se tornou um escritor habilidoso, deixando grande quantidade de memórias e numerosos diálogos, entre os quais: *Arístipos*

de Cirene, Da riqueza, Do prazer, Da filosofia, Da amizade, Dos deuses, O filósofo, Da alma, Elogio de Platão, O matemático (Ver: ROSA, 1971, p. 36; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 111-112).

8 – Naucrates (ou Nansicrates) de Eritreia é originário da região da jônia. Naucrates foi discípulo de Isócrates e é considerado por Cícero um dos maiores oradores da Grécia. Dionísio de Halicarnaso afirma que Naucrates converteu seu poder oratório em cantos fúnebres, e esteve entre os quatro oradores que participaram das competições que elegeriam o melhor discurso à memória de Mausolo. Também escreveu livros de artes, nos quais, segundo Cícero, Naucrates teria versado sobre os numerosos ditos de Isócrates. Fazendo parte da Escola de Isócrates, ele extraiu de seu ensino a preeminência da eloquência, permanecendo entre os mais meritórios homens de letras da Grécia ao lado de Teodectes, Éforo e Teopompo (Ver: CICERÓN, *Sobre el orador*, 2002, p. 242; DIONÍSIO DE HELICARNASO. *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 217).

9 – Aesion de Atenas foi um orador, amigo de Demóstenes e de Teopompo, também discípulo de Isócrates. De acordo com Hermipo, Aesion trabalhou na ilustração das diferenças que existiam entre os oradores atenienses, promovendo uma divisão entre seus amigos e rivais. Teria conservado um profundo espírito crítico, e um gênio muito parecido ao de Demóstenes. De Isócrates teria recebido excepcionais capacidade de julgamento, tornando-se um cidadão incorrupto e um político inteligente (SANNEG, 1867, p. 34).

10 – Cefisodoro de Atenas, segundo Sanneg, amparado nos escritos de Hermipo, também foi um dos discípulos de Isócrates. Ateneu registrou em suas obras a relação entre ambos. Consta que Cefisodoro teria se tornado um historiador e grande entusiasta da retórica e da literatura. Ele compôs uma história sobre *A Guerra Sagrada,* em doze livros. Também realizou uma defesa da retórica frente à filosofia em quatro volumes, intitulados *Réplicas a Aristóteles.* Ele teria sido o principal defensor de Isócrates diante dos ataques desferidos por Aristóteles e os peripatéticos, colocando também Platão na mira de seus textos. De acordo com Dionísio, os escritos de Cefisodoro que visavam Aristóteles e Platão não foram movidos por ódio ou vingança, mas em razão da busca da verdade e da coerência em relação ao uso da retórica. Havia um descontentamento de sua parte em relação à imagem comum que Platão e Aristóteles faziam dos retóricos e sua arte, razão pela qual procurou reagir, principalmente com o objetivo de restabelecer o lugar e o papel dos retóricos na cultura grega. Ele também teria escrito comédias e recompilado provérbios, usados posteriormente por Antífanes para a composição de dramas que ele

intitulou *Provérbios.* Ainda que houvesse essa relação dele com a literatura, o principal gênero a lhe dar fama foi o historiográfico (Ver: SANNEG, 1867, p. 36; DIONÍSIO DE HALICARNASO. *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 170; ATENEO, *Banquete de los eruditos,* 1998, p. 233; DIONÍSIO DE HALICARNASO. *Sobre Dinarco,* 2001, p. 186).

11 – Lácrito de Faselis também consta, de acordo com Demóstenes, como discípulo de Isócrates, de quem aprendeu a arte oratória que o fez famoso entre os gregos. Licurgo de Atenas teria se referido a Lácrito como demagogo e o mais astuto e erudito do que qualquer outro homem dedicado à arte retórica. O próprio Isócrates teria dito a Demóstenes que fixasse sua atenção em Lácrito, de modo que com ele aprenderia lições importantes sobre o poder da argumentação. Há controvérsias sobre sua índole, já que Demóstenes teria elogiado suas capacidades de orador, mas também o acusou de usar suas habilidades para enganar o povo, razão pela qual teria recebido denúncias formais por seus crimes. Também utilizou de argumentos falsos tentando angariar discípulos e riquezas para si (Ver: SANNEG, 1867, p. 36; DEMÓSTENES. *Discursos privados I*, 1983, p. 143).

12 – Teodectes de Faselis é mencionado por Dionísio como retórico, orador e poeta trágico que se destacou por sua erudição. Ele era um estudante da doutrina de Isócrates, mas recebeu instrução também de Platão e de Aristóteles. Apesar de ter nascido na Lícia, passou a maior parte da sua vida em Atenas dedicando-se aos estudos e à composição poética. Escreveu cinquenta obras trágicas e conquistou oito vitórias em certames dramáticos. Teodectes passou da arte retórica à composição de tragédias, as quais se misturavam. Ele não negligenciou o estudo da eloquência, pois, como era um homem instruído em vários sentidos, não ocupou um lugar medíocre em nenhuma das artes, participando também do concurso fúnebre de Mausolo com Teopompo, Naucrates e Isócrates de Apolônia. Após deixar a Escola de Isócrates, não sabemos por que motivo ele passou a frequentar o Liceu de Aristóteles. Parece que instruído principalmente por Isócrates e Aristóteles, Teodectes se tornou um escritor e artista universalmente polido, uniu-se tanto às convenções do discurso quanto ao conhecimento aristotélico, superando o conhecimento que recebeu Isócrates, principalmente porque estava mais abundante e claramente envolvido em distinguir e ilustrar as partes do discurso com precisão. Conta-se que Teodectes era dotado de uma memória tão extraordinária que era capaz de repetir qualquer estrofe de versos que havia escutado uma única vez (Ver: DIONÍSIO DE

HALICARNASO, *Sobre Dinarco,* 2001, p. 185-186; CICERÓN. *Disputaciones tusculanas*, 2005, p. 154).

13 – Isócrates de Apolônia era filho do filósofo Amiclas. Ele foi um retórico que estudou com Platão e com Isócrates, tornando-se sucessor do seu mestre no governo da escola após 338. Não há muitas informações sobre ele, mas sabe-se que participou com Teodectes, Teopompo e Naucrates no concurso de elogio fúnebre no funeral de Mausolo, em 351. Isócrates, o mestre, teria pessoalmente selecionado Isócrates, seu discípulo, para essa competição, fazendo elogios sobre o conhecimento e as habilidades daquele que, posteriormente, viria a dirigir sua escola (SANNEG, 1867, p. 39).

14 – Anaxágoras, também conhecido como "Anaxágoras, o retórico", não pode ser confundido com o filósofo que o precedeu e que leva o mesmo nome. Pouco sabe-se sobre esse pensador, mas Sanneg sugere que Eliano o teria citado como discípulo de Isócrates. Anaxágoras estaria entre aqueles que tiveram uma carreira modesta, sem alcançar glórias ou reconhecimento social por sua atuação. Sabe-se que teve algum destaque pelos usos que fez da retórica, mas nenhum texto é conhecido, nem que tenha participado de ocasiões destacadas (SANNEG, 1867, p. 39).

15 – Filistos. Praticamente não há informações sobre ele, a não ser por uma citação feita no *De Oratore.* Nela, Cícero fez o seguinte registro: "realmente aqueles Teopompo, Éforo, Filistos, Naucrates e muitos outros diferem em personalidade, porém em estilo são muito parecidos com seu mestre". Trata-se de uma indicação bastante consistente de que Filistos também teria estudado com Isócrates. A afirmação segue: "e estes que se dedicaram às causas civis, como Demóstenes, Hipérides, Licurgo, Ésquines, Dinárco e muitos outros, se não deixaram a mesma marca ao menos foram movidos pelo estilo oratório que trata da vida real" (CICERÓN, *Sobre el orador*, 2002, p. 244, t.n.).

16 - Asclepiades de Tragilo vem mencionado na *Biblioteca* de Fócion entre os estudantes que frequentaram a Escola de Isócrates. Asclepiades foi um crítico de literatura e mitógrafo. Também versou sobre o estilo da poesia trágica e sobre a gramática. Suas obras não sobreviveram, mas se sabe que escreveu *Temas da Tragédia* (*Tragodeumena*), que se trata de uma obra sistemática sobre o estudo atualmente conhecido como mitografia. Ele resumiu tramas dos mitos que, em geral, eram dramatizados na tragédia, e deu detalhes sobre suas possíveis variantes. Parece ter aprendido com Isócrates a arte deliberativa que o fez encontrar alternativas diversas de releitura dos mitos antigos (FÓCION, *Biblioteca*, cod. 260, 486b 41apud SANNEG, 1867, p. 39).

17 – Cocuus. Sanneg sugere que se trata de um dos discípulos de Isócrates que Ruhukenius teria identificado em seus estudos, e sobre o qual a memória se acha quase perdida. Quintiliano observa que Coccus foi exaltado entre os gregos, e na *Institutio Oratória* pergunta: "quem teria sido esse destacado orador ático?". Há indícios de que Coccus frequentou Isócrates e Lísias, mas as informações sobre ele tornaram-se obscuras e humildes, restando uma memória obliterada e quase esquecida desse escritor (Ver: SANNEG, 1867, p. 39; QUINTILIANO, M. Fabio. *Institutio Oratória*, 1836, p. 128).

18 – Crates da Trácia. Há muitos "Crates" que viveram nesse período, por isso sua memória pode ser confundida com outros. Apesar da precariedade das informações sobre esse pensador, sabe-se que se trata de um retórico que teria sido colocado por Diógenes entre os discípulos de Isócrates, e que Apolodoro teria chamado de filósofo. Não há informações detalhadas sobre Crates, mas sabe-se que viveu em Atenas e dedicou-se à arte retórica e à filosofia e, que esteve entre os que frequentaram a Escola de Isócrates (SANNEG, 1867, p. 39).

19 – Psaón. Dionísio de Halicarnaso o coloca entre os discípulos e seguidores de Isócrates, no entanto, não temos nenhuma informação mais relevante sobre esse retórico, apenas a afirmação de Dionísio de que teria sido um pensador frio e muitas vezes desconexo em sua forma de falar (DIONÍSIO DE HALICARNASO, *Sobre Dinarco*, 2001, p. 157).

20 – Sosígenes. A única fonte que temos sobre a vinculação de Sosígenes com Isócrates é dada por Dionísio de Halicarnaso, que o compara com Psaón quanto à sua forma de conduzir a argumentação retórica. Teria se destacado por sua habilidade e frieza no falar, mas deixava-se, em algumas ocasiões, mover por afetos e emoções que o desvirtuavam perante a argumentação. Sosígenes também atuou na logografia, escrevendo discursos forenses, algo que possivelmente aprendeu de Isócrates, seu mestre. Ele também ocupou assento de arconte, e pronunciou uma arenga contra Filipe em virtude de as tropas macedônias estarem assentadas no Quersoneso (DIONÍSIO DE HALICARNASO. *Sobre Dinarco*, 2001, p. 158, 197).

21 – Zoilo de Anfípolis foi um crítico literário, gramático e filósofo, nascido na cidade de Anfípolis, na Macedônia. O final de sua vida parece ter sido trágico. Sua morte, por crucificação ou apedrejamento (não se sabe ao certo), seria um indicativo de sua profunda crítica à tradição homérica. Ele foi aluno de Isócrates, em Atenas, e mais tarde de Polícrates, o responsável por escrever a acusação contra Sócrates. Diz-se que escreveu respostas contra Platão e Isócrates por suas críticas a Lísias, a quem ele conservava

especial admiração. Sua frequência na Escola de Isócrates é atestada por Alcidamante de Eleia e Hermipo de Smirna, que garantem que Zoilo tomou de Isócrates suas habilidades argumentativas e sagacidade retórica, tornando-se um dos mais desenvoltos críticos de literatura da Grécia antiga. Hermipo também sugere que Zoilo estudou com Górgias, Polícrates e Alcidamante (Ver: ALCIDAMANTE DE ELEIA. *Testimonios y fragmentos*, 2005, p. 87; BOLLANSÉE, 1999, p. 2012).

22 – Áfobo, também conhecido como "o estrategista", era primo de Onetor, que, por sua vez, era parente e guardião de Demóstenes. Apesar dessa relação estreita, Demóstenes não cultivou boas relações com Áfobo, principalmente porque se tratava de alguém habilidoso, que teria utilizado sua capacidade retórica para benefícios pessoais. Áfobo teria, segundo o próprio Demóstenes, especializado-se em retórica forense, e angariado muitas riquezas em virtude de sua excepcional capacidade estratégica nos tribunais. Demóstenes escreveu um discurso *Contra Áfobo,* cujo teor versava exatamente sobre a falta de escrúpulos diante da litigância jurídica. A vinculação deste retórico com a Escola de Isócrates está sustentada pelo próprio mestre na *Antídose* (Ver: ISÓCRATES, *Antídose,* 94; SANNEG, 1867, p. 9, 55).

4.6.3 *Grupo dos discípulos que se dedicaram à vida de escritores, comentadores e historiadores*

Isócrates não versou seus discípulos apenas na arte da eloquência, tampouco instruiu seus contemporâneos somente na habilidade da fala e da escrita. Ele também transmitiu essas virtudes a outros. Ampliou os efeitos que os preceitos oratórios poderiam gerar às diferentes artes, e o fez para além dos limites da literatura, alcançando compositores de tragédias, mitógrafos e historiadores. Como resultado, promoveu comentadores, compositores e historiadores que parecem dignos dos maiores elogios. Ele inaugurou um movimento que seria muito difícil de ter iniciado antes, já que o novo modelo de historiador – esse que saía das carteiras do estudo retórico – só foi possível, de algum modo, devido ao estudo exaustivo da própria arte retórica, que se achava marcada pela entrega à florescência do discurso e não apenas à narrativa do fato.

O tipo de compositor de narrativas históricas criado nas salas de aula de Isócrates é marcado por um outro estilo de escrita, a saber, aquele que busca não apenas narrar o fato histórico, mas elogiar ou denunciar cada feito que é narrado. Trata-se do aguçamento do olhar criterioso do escritor em relação aos benefícios e prejuízos que sua narrativa

poderá causar no leitor, escrito esse que pode carregar pretensões fortíssimas no sentido de construir a opinião pública. Isócrates criou uma classe de historiadores com uma escrita capaz de demonstrar elevados poderes deliberativos, principalmente por seu apelo argumentativo. Nesse caso, para além da verdade, as narrativas eram compostas sob dois elementos: o primeiro deles concernente à precaução na escolha do que será narrado, observando os efeitos de determinada história para seus leitores. Nesse sentido, os compositores eram levados a pensar se toda história merece ser contada e, uma vez merecedora de ganhar as audiências, que sentido deveria ser buscado na composição da narrativa; o segundo, e não menos importante, diz da escolha de sentido que se pretende empregar na composição da narrativa, se ela será elogiosa a determinados feitos ou trabalhará no sentido de desvalorizar as atitudes de alguém no feito relatado.

A busca por essa classe de discípulos de Isócrates e a tentativa de trazer à luz cada um deles e os feitos que produziram não é sem motivo, dado que a reforma política, social e cultural pretendida pelo mestre contava também com a participação daqueles que, a partir de suas carteiras escolares, atuaram como compositores de histórias. Ademais, houve entre eles alguns que tiveram um papel importantíssimo na compilação de registros históricos, sendo imprescindíveis para a continuidade da memória do passado. Nesse ponto, devemos atentar para o fato de que não há quem tenha feito, antes de Sanneg, algum trabalho de compilar essas classes de estudantes, tampouco depois dele houve esse esforço. Seu próprio texto faz uma divisão sistemática, mas pouco crítica do que representa cada uma das classes de pensadores formadas por Isócrates, o que nos deixa em uma posição bastante primitiva em relação a toda essa discussão. Se antes pensávamos que Isócrates queria instruir uma classe de políticos e, por isso, fomos levados a pensar nos *políticos* apenas como aqueles que estiveram em funções públicas executivas, agora vemos que sua capacitação política transcendeu os níveis dessas esferas e ingressou muito fortemente no tecido do que chamaremos genericamente de *cultura*. Desse conceito abstraímos a visão de que Isócrates pretendeu cultivar diferentes áreas da sociedade grega, com destaque para aquelas que pudessem implicar nos elementos axiológicos da comunidade. Sua reforma e qualificação política não se deram sem tomar a termo a profunda reconfiguração espiritual e simbólica do homem grego – comum ou letrado – de modo que seus escritos e a qualificação de seus discípulos se dão claramente por esse caminho.

Eis os nomes dos que constam como pertencentes ao grupo dos chamados de compositores, escritores e comentadores de história:

1 – Dioscórides. Ateneu e Perseu de Cítio colocam-no entre os discípulos de Isócrates. Apesar da existência de outros autores com o mesmo nome, o Dioscórides que estudou com Isócrates teria trabalhado sobre os escritos homéricos, promovendo uma profunda crítica das instituições dos valores morais fomentados por essa literatura. Ele também trabalhou em uma obra intitulada *Constituição Espartana,* na qual trazia detalhes dos banquetes públicos realizados pelos espartanos e sua interferência na forma como as instituições foram influenciadas e construídas, tomando por base os eventos lacedemônicos chamados genericamente de banquetes. Ao produzir esses trabalhos, agora perdidos, Dioscórides teria abordado um viés historiográfico que, além da narrativa factual, trazia uma dimensão problematizadora, sobretudo no que se refere aos aspectos constituintes da própria tradição das comunidades sobre as quais ele escreveu (Ver: SANNEG, 1867, p. 42; PERSEO DE CITIO, *Los estoicos antigos,* 1996, p. 245).

2 – Teopompo de Chios foi famoso como historiador (que não pode ser confundido com o rei Teopompo de Esparta). Ele é citado por Cícero e por Elio Aristides como pertencente à Escola de Isócrates. Cícero sustenta que Teopompo voltou sua atenção para a área da história; ainda que tivesse recebido forte formação em retórica judiciária, nunca colocou os pés em um tribunal. Durante o tempo em que esteve na escola, Teopompo ganhou a atenção do mestre e dos colegas por sua alta habilidade de escuta, recebendo da comunidade escolar a alcunha de "o ouvinte". A vida pessoal de Teopompo parece ter sofrido muitos reveses, sobretudo porque foi enviado para o exílio com seu pai acusado de laconismo. Ele era um crítico ferrenho da democracia ateniense e defensor do imperialismo espartano, razão pela qual foi exilado com seu pai na ilha natal de Chios. Voltou para Atenas depois que os exércitos de Alexandre mataram seu pai, quando ele tinha quarenta e cinco anos. Sua estada com Isócrates e os conhecimentos com ele adquiridos permitiram que Teopompo pudesse dedicar toda a vida aos estudos e à composição historiográfica. Apesar de odiado por muitos dos atenienses, ele ficou conhecido por ser um jovem de caráter excepcional, e fez grandes progressos na arte retórica em pouquíssimo tempo. Teopompo começou o curso de sua vida como compositor, participando dos jogos fúnebres de Mausolo, em 351, instruído pelo mestre na composição – Isócrates – que o fez habilidoso para compor histórias. Teopompo deu um novo e quase inédito impulso no estudo historiográfico, promovendo esse campo em harmonia com o estudo da retórica. Entre suas composições estão *Histórias Helênicas* e *As Filípicas* (Ver: SANNEG, 1867, p. 44-45; CICERÓN, *Sobre el orador*, 2002, p. 227; ELIO ARISTIDES. *Discursos II*, 1997, p. 280).

3 – Éforo de Cime seguiu, segundo Cícero, uma carreira de historiador muito parecida com a de Teopompo. Essa relação intelectual semelhante e estreita entre Éforo e Teopompo é citada também por Élio Aristides. Conforme Dionísio de Halicarnaso, seu pai o enviou para Atenas, devendo, na cidade, tomar as lições de Isócrates. Éforo se tornou um escritor ousado, fazendo um uso bastante eloquente das palavras, contrastando com seu temperamento esguio e pouca desenvoltura nas relações públicas. Dotado de um gênio criativo, com agudo senso interpretativo, Éforo também participou de competições de recitação pública, mas saiu-se melhor na composição escrita. Isócrates teria percebido que Éforo parecia menos apto para praticar a arte da retórica, e o retirou da área judiciária, incitando-o a dedicar-se à composição e ao estudo das letras. Sua mente calma, devotada à contemplação, parecia ideal para a investigação e à composição das narrativas da história. Assim, propôs-se a narrar a história mais antiga da Grécia, campo em que se dedicou inteiramente à arte de escrever. Estrabão, o geógrafo, coloca Éforo entre os discípulos de Isócrates e o considera entre os mais importantes historiadores do século IV. Ele teria escrito um *Tratado de História Universal* em trinta volumes, tendo o último sido concluído por Demófilo, seu filho. De acordo com Diodoro, esse trabalho versou sobre os relatos da antiga mitologia, observando os feitos dos heráclidas ao longo do tempo. Foi desse viés que partiu o escrito de Éforo, e foi sobre ele que seguiu sua o percurso de sua obra. Ele possuía virtudes genuínas na escrita, e preceitos de elocução que em muito devem à instrução de Isócrates (Ver: CICERÓN, *Sobre el orador*, 2002, p. 227, 242; DIODORO DE SICÍLIA. *Biblioteca histórica - Libros IV-VIII*, 2004, p. 18; DIONÍSIO DE HELICARNASO, *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 217; ELIO ARISTIDES, *Discursos II*, 1997, p. 280; ESTRABÓN, *Geografia I-II*, 1991, p. 228-229).

De acordo com Sanneg, Isócrates teria contribuído para um novo tipo de composição da história, e que fez toda a diferença em relação à antiga *simplicidade* de Heródoto, Tucídides e Xenofonte. Longe da *secura* das narrativas dos historiadores famosos da antiguidade, Isócrates propunha uma história narrada a partir de certas figuras de linguagem, sem esquecer do âmbito problematizador. É como se o texto dançasse entre os fatos e seus significantes, de modo que o leitor poderia capturar, ainda que sem perceber, um conjunto de valores assimilados a partir dos fatos narrados. Podemos dizer que em Isócrates há uma mescla entre as habilidades literárias de Lísias e o zelo histórico de Heródoto, criando um gênero histórico/literário sem precedentes. É exatamente aqui que reside o ponto focal da *paideia* instrutiva de Isócrates: juntar a história já vivida com o desejo de reconstruir o futuro em uma só narrativa, capaz de mostrar viabilidade e

eficácia, exemplificando-as para os leitores ao ponto de motivá-los a agir em conformidade com o requerido nos seus escritos. Por isso, essa literatura histórica que foi irradiada de sua escola se tornou importante para o restauro de antigos valores políticos para os gregos de seu tempo. Ela agitava o imaginário social, e rebuscava nas raízes da cultura os elementos para edificar o futuro. Seguindo essa perspectiva, os trabalhos de Éforo davam atenção aos mínimos detalhes, e eram cuidadosamente elaborados, claros, ornamentados e extensos. Há muitas controvérsias sobre sua vida, mas os registros sugerem que Éforo teria vivido cento e vinte anos, de 450 a 330, o que também teria contribuído para a extensão de sua obra (SANNEG, 1867, p. 49).

4 – Timeu de Tauromênio era filho de Andrômaco, um tirano de Tauromênio, na Sicília. Mudou-se para Atenas e estudou na Escola de Isócrates, influenciado principalmente por Filisco, outro discípulo de Isócrates, que havia se tornado mestre de Timeu. Sua adesão à educação de Isócrates foi sustentada por Dionísio de Halicarnaso, bem como o seguimento de Filisco como seu mestre. Sua inclinação para com a historiografia levou-o a escrever trinta e oito livros sobre a história da Sicília e Pirro. Timeu parece ter sido bastante elogiado por sua extensa produção historiográfica, mas também foi odiado pela forma com que conduziu seus escritos. Políbio teria feito várias críticas a ele, principalmente por usar de narrativas carregadas de superstição e falta de experiência mundana. Quando em Atenas, escreveu sobre coisas sobre as quais ele teria pouco conhecimento. Políbio também o acusou Timeu de mentir e atacar abertamente Aristóteles, Homero, Agátocles e Teofrasto, levando-o a ser conhecido como Epimeteu. Contudo, alguns dos maiores méritos desse historiador foram negligenciados por Políbio, entre eles o esmero com que tratava das fontes históricas, tentando conservar a fidelidade e apresentar versões mais simples dos mitos antigos, sempre guardando sua precisão cronológica. Cícero o teria considerado, diferentemente de Políbio, um erudito eloquente e um historiador de qualidade (Ver: PLUTARCO, *Vidas paralelas III*, 2006, p. 277; DIONÍSIO DE HALICARNASO, *Sobre Dinarco*, 2001, p. 157-158. DIONÍSIO DE HELICARNASO, *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 85).

4.6.4 *Grupo dos discípulos que se fizeram poetas*

Esse grupo contém, em especial, os discípulos de Isócrates que, imbuídos de preceitos da oratória, contribuíram para o desenvolvimento da poesia e da literatura. A Escola de Isócrates, a princípio, parece não ter tido outra finalidade que não fosse a

formação de quadros políticos para toda a Grécia e até além dela, contudo suas contribuições extrapolaram o campo da instrução para quem interessasse fazer carreira nos governos, adentrando, como já vimos, numa atmosfera própria do ideário cultural dos gregos. Sobre a qualificação dos poetas promovida por Isócrates, embora tenha gerado um número menor do que o de políticos, não pode ser desprezada. Isso porque, nos discípulos instruídos em sua escola, observamos avanços significativos em relação à forma mais antiga de produção e difusão dos gêneros literários da poesia e da tragédia.

Não muito diferente da historiografia, vista no item anterior, a partir da instrução de Isócrates, pela primeira vez vemos a poesia e a tragédia sendo marcadas por ornamentos oratórios e insígnias, infundidos na enunciação composta pelos poetas. Os adornos oratórios sobre esses gêneros produziram uma dada florescência da linguagem poética, aguçando sua já capacidade de sensibilizar as estruturas psíquicas das audiências. De ora em diante, os poetas se ocuparam de disputar com oratória e seus artifícios os temas da poesia, e ficaram mais interessados na elegância do que os poetas tradicionais. Apegaram-se à ideia de que era possível pensar a fantasia e os modelos de grandeza e dignidade como instrumentos que poderiam influenciar e comover as consciências, tornando esse fim mais significativos do que o mero entretenimento. Ainda que carregasse esse objetivo, caro à edificação de sociedades qualificadas, e embora fossem apreciados por seus contemporâneos, esses poetas que Isócrates ajudou a formar, instruindo sua arte, praticamente não suportaram o julgamento dos tempos, e a memória de quase todos eles, junto de suas tragédias e poemas, foi enterrada no esquecimento.

Eis alguns nomes dos discípulos que se fizeram poetas:

1 – Astidamas de Atenas, também chamado de Astidamante. Trata-se de um poeta trágico cuja fama, entre os gregos, parece não ter encontrado fronteiras. Seu pai carrega o mesmo nome e coincidentemente atuou no mesmo segmento do filho, o que pode gerar certa confusão entre ambos. Contudo, consideradas as questões de ordem cronológica, podemos localizar com precisão a participação de cada um no cenário literário. Na introdução às *Tragédias* de Ésquilo, Fernandez-Galiano informa que Astidamas era bisneto de uma irmã Ésquilo, pertencendo, portanto, a todo uma geração de poetas trágicos de descendiam de Filópides, cunhado de Ésquilo e seu bisavô. Conta-se que Astidamas venceu diversas competições, nas quais apresentou suas tragédias, compondo o impressionante número de 240 ao todo. Ele foi o primeiro da família de Ésquilo a receber, em sua honra, uma estátua de bronze, colocada no Teatro de Dionísio. Acabou por se unir antes mesmo do seu tio-bisavô a grandes nomes da literatura, como Sófocles

e Eurípides. Ele compôs tragédias cujos personagens da antiguidade, como Aquiles, foram relidos e reinterpretados (Ver: ESQUILO, *Tragedias*, 1993, p. 8, 9, 55; SANNEG, 1867, p. 50). Sanneg sustenta que as honras oferecidas a Astidamas não podem ser atribuídas como fruto da prática diária de ensinar peças teatrais de Isócrates, porque isso é pouco provável, mas seu treinamento oratório deve ser colocado antes da abordagem da arte trágica naqueles anos, e foi isso que deu habilidade argumentativa e poder deliberativo acerca das escolhas que Astidamas fez em seu enredo. Na Escola de Isócrates, Astidamas se tornou amigo pessoal de Afareo, o enteado de Isócrates, o que mostra a familiaridade entre eles.

2 – Afareo de Atenas foi o discípulo que teve a maior proximidade com Isócrates, dado que o mestre o adotou por filho quando recebeu por esposa Platane, a viúva de Hípias. Sua instrução o levou a atuar em diversas áreas. É importante destacar que Afareo promoveu a defesa pública do pai quando, diante do tribunal de Atenas, foi movido a bancar as despesas de manutenção de uma trireme da marinha ateniense no lugar de Megaclides, no processo conhecido como *Antídose.* Mas o universo judiciário não era o ponto forte das atividades de Afareo, e sim a dedicação ao gênero das tragédias. Sabe-se, por Plutarco, que Afareo se destacou como poeta trágico. Junto de seu pai, compôs algumas obras, agora perdidas. Acha-se conservado apenas uma epigrama que Afareo escreveu em honra à memória de seu pai por ocasião da morte em 338. Diante do túmulo Afareo teria escrito: "Afareo esta imagem a Zeus consagrou e aos deuses de seu pai Isócrates honra a virtude" (PLUTARQUE, *Vies des dix orateurs grecs*, 1844, 839B; *Antologia Palatina (Epigramas helenísticos*), 1978, p. 36).

4.6.5 *Grupo dos discípulos que não seguiram carreira na vida pública*

Essa classe, por insignificante que possa parecer, contém, ao que tudo indica, o maior número dos discípulos de Isócrates. É nela que possivelmente se acham os discípulos que foram esquecidos pelo tempo, já que se trata de um grupo de estudantes que não seguiu carreira pública, nem deixou obras significativas para a literatura ou para a historiografia. Mesmo que alguns deles atuassem em funções públicas, não tiveram um destaque a ponto de permanecer para a história como memórias dignas de serem lembradas. Os nomes dos alunos que ainda se encontram conservados estão envoltos pelo obscurantismo de suas vidas afastadas da esfera pública, ou em funções públicas de pouco destaque político/literário. Ainda assim, há que se considerar esse grupo em virtude de

um aspecto que parece ter sido caro ao modelo educativo de Isócrates: o cuidado da vida privada.

Ainda que sua escola – e a instrução nela oferecida – buscassem o preparo para a vida pública, o ambiente escolar reservado, fora da balbúrdia da *ágora* e das discussões dos tribunais e assembleias, permitiu que Isócrates criasse um ambiente favorável para a reflexão e o autocuidado. O cultivo de si e a escolha por uma vida reservada dos ambientes públicos ficou por conta daqueles que, imbuídos das doutrinas de Isócrates, não usaram gestos públicos nem oratória excepcional, vida conspícua, nem probidade e glória. Buscaram realizar a educação do mestre na forma de uma aparência modesta e na simplicidade de suas maneiras, dos quais parece ter havido um número não pequeno que, ainda assim, tornaram satisfeito o mestre que lhes deu instrução. Na *Antídose*, Isócrates confessa estar igualmente satisfeito com aqueles que não se destacaram em fazer coisas que fizeram famosos alguns de seus alunos oradores. Diz Isócrates:

> Bem, cada um deles se apresenta apenas como uma pessoa honesta, enquanto eu ofereço tantos companheiros quanto afirmei antes. Mesmo que eu não tivesse contribuído para o que eles fizeram e os tratasse apenas como camaradas e amigos, acredito que esta é uma defesa suficiente contra a acusação levantada contra mim (ISÓCRATES, *Antídose*, 95-96).

Isócrates parece destacar o papel que a *philia* possuía em seu programa educativo. Visto dessa perspectiva, o espaço de sua escola também era marcado por relações de fraternidade e justiça, tornando a própria convivência um elemento importante na instrução de seus discípulos. O fato de Timóteo ter oferecido, em Elêusis, uma estátua a Isócrates "para honrar não apenas sua grande inteligência, mas também o encanto de sua amizade" (PLUTARQUE, *Vies des dix orateurs grecs*, 1844, 838D, t.n.), parece ser sugestivo dessa relação. Talvez os que mais marcaram sua escola, nesse ponto, tenham desaparecido com o passar dos séculos, principalmente pelas razões que mencionamos. Seu afastamento das letras não deu a eles notoriedade, o que não significa que não tenham tido atuações importantes em seus negócios ou na esfera pública. Esse distanciamento dos lugares que lhes daria maior fama foi o fator que fez com que suas memórias se diluíssem depressa nas sombras do esquecimento. Encontramos apenas oito homens que frequentaram a Escola de Isócrates e que agora são colocados nesta *classe*, todos confirmados com testemunhos certos. Não há literatura extensa que os descreva, razão pela qual pouco teremos a dizer sobre cada um.

Eis alguns nomes dos principais discípulos que não se tornaram publicamente afamados:

1 – Onetor de Atenas é sobrinho de um outro discípulo de Isócrates, de nome Filonides. Ele era um cidadão muito rico, que atuava como administrador de homens e armas navais do exército ateniense. Onetor teria ajudado Filônides e Áfobo por meio de conselhos e eloquência, levando Isócrates a exaltá-lo com alegria certo tempo depois, enquanto proferia sua defesa na *Antídose*. (ISÓCRATES, *Antídose*, 94; SANNEG, 1867, p. 55).

2 – Anticles de Atenas é mencionado por Isócrates na *Antídose* como um dos que frequentaram sua escola. "Começaram a frequentar entre os primeiros Eunomo, Lisítides, e Calipo, e, seguindo-os Onitor, Anticles, Filônides, Filomeno e Carmântides" (ISÓCRATES, *Antídose*, 94, t.n.). Não há mais informações acerca desse discípulo, por isso, sua memória permanece desconhecida.

3 – Filonides de Atenas tinha um irmão de nome Oneforo, junto com o qual recebeu a incumbência de manter uma trireme por volta de 388. Tudo indica que se tratava de um cidadão de família com boa condição financeira. Junto de Demóstenes e Hegésipo, eles penhoraram navios de sua frota para outros, como os que residiam nas ilhas Eubeias anos mais tarde. Demóstenes, no seu discurso *Contra Áfobo*, cita Filônides como alguém que teria tido sua riqueza saqueada pelo genro, o qual usou da fortuna do sogro para pagar dívidas pessoais (DEMÓSTENES, *Discursos privados I*, 1983). No entanto, Sanneg adverte que Teopompo, nas *Afrodisias,* teria descrito Filônides como um homem lascivo e rejeitado. Filho da união de sua mãe com um asiático, era visto como um homem rude e indecente. As críticas contra ele não podem ser de todo aceitas passivamente, já que era abominado e ridicularizado majoritariamente em função de seu peso, proveniente da gordura corporal, e consequente lentidão, o que não significa que fosse perverso e maldoso em suas maneiras (SANNEG, 1867, p. 55).

4 – Filomelo, segundo Dionísio de Halicarnaso, está entre os discípulos de Isócrates citados em função do processo da troca de fortunas. Essa informação procede dado o próprio escrito da *Antídose* de Isócrates. Filomelo teria sido conhecido por sua boa reputação, testemunhado por Lísias e pelo discurso *Sobre as Virtudes*, de Aristófanes. Filomelo teria se tornado um homem rico e nobre, trouxe muitos benefícios para seu país, cuja menção de grandeza e honra é citada pelo próprio Isócrates. Seu respeito a Isócrates se deu até os últimos dias da vida do mestre, estando entre aqueles que adoraram o professor Isócrates no mais alto grau até uma idade muito avançada (Ver: ISÓCRATES,

Antídose, 94; DIONÍSIO DE HELICARNASO, *Tratados sobre crítica literária*, 2005, p. 174; SANNEG, 1867, p. 55).

5 – Carmantides é também um dos discípulos citados por Isócrates na *Antídose*. Carmantides é citado, inclusive, na *República* de Platão quando, na ocasião, Sócrates e alguns amigos retornavam do Pireu e foram convidados para adentrar à casa de Céfalo, pai de Polemarco. "Dirigimo-nos, pois, para a casa de Polemarco, onde encontramos Lísis e Eutidemo, irmãos de Polemarco, Trasímaco de Calcedônia, o peaniense Carmantide, e Clitofonte, filho de Aristônimo" (PLATÃO, *A República*, 328C). Não temos maiores informações acerca de Carmantides, mas, de acordo com Sanneg, é um dos discípulos de Isócrates que teria dividido atenção também com Platão (Ver: ISÓCRATES, *Antídose*, 94; SANNEG, 1867, p. 55).

6 – Stráton de Atenas. Dele praticamente não há informações, a não ser em uma passagem de Diógenes Laércio, ao tratar de outro grego com o mesmo nome, refere: "Houve oito personagens com o nome de Stráton: um discípulo de Isócrates; o Stráton de quem estamos falando [...]" (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 143). Sabe-se apenas, portanto, que se conta entre os discípulos de Isócrates um de nome Stráton.

7 – Autocrator de Atenas. Sobre ele, temos notícia na *Carta VII* de Isócrates endereçada a Timóteo e que teve por emissário seu discípulo e amigo de nome Autocrator. As únicas informações encontradas sobre Autocrator estão nessa carta. Isócrates fala dele por duas vezes, sendo que, em uma delas diz: "Autocrator, o portador desta carta, é meu amigo; temos estado interessados nas mesmas atividades e muitas vezes tirei proveito de sua habilidade, e, finalmente, o aconselhei sobre sua visita a você" (ISÓCRATES, *Carta VII*. HINKS, 1940, p. 453-454).

8 – Diodoto de Atenas. Dele, temos notícia na Carta IV, *A Antípatro*, na qual Isócrates o recomendou manifestando grande admiração pelo discípulo. Já no início da carta Isócrates escreve: "decidi escrever-lhe a respeito de Diodoto, pensando que é justo ter em alta estima todos aqueles que foram meus alunos e que se mostraram discípulos dignos, e não menos importante entre eles este homem, tanto por causa de sua devoção a mim quanto pela probidade geral de seu caráter" (ISÓCRATES, *Carta IV*. HINKS, 1940, p. 413). Isócrates, testemunhando na condição de professor e amigo, sustenta a destreza de todo o gênio de Diodoto, de modo que entre todos os seguidores de Isócrates ele teria se tornado o absoluto e o mais perfeito, a ponto de se tornar exemplo para si próprio e para Antípatro (SANNEG, 1867, p. 55).

4.6.6 *Aristóteles e sua breve passagem pela Escola de Isócrates*

Entre os casos que permanecem emblemáticos em relação aos possíveis discípulos de Isócrates está o de Aristóteles. Existe uma tradição doxográfica, tendo por base o *Códice Marciano,* mais especificamente no *Vita Aristotelis Marciana,* sustentando que, quando Aristóteles chegou em Atenas, com dezessete anos de idade, ele teria estudado três anos com Sócrates (*Codice Marciano*: *Vita Aristotelis.* 1861). Do ponto de vista cronológico, essa relação é claramente impossível. Sócrates morreu em 399, enquanto Aristóteles nasceu em 384 e chegou a Atenas em 367. Não é impossível, contudo, se "Sócrates", como escrito no *Códice,* for um erro para "Isócrates", como Anton Chroust argumentou. O tempo que Aristóteles teria permanecido na Escola de Isócrates também é sugestivo, já que se trata de um período mais ou menos compatível com o período de formação ofertada pela instituição. É significativo nessa conexão altamente especulativa, que Aristóteles, tendo "transferido", como diríamos, da Escola de Isócrates para a Academia, fez seu nome dando palestras públicas sobre retórica. Nesse papel, ele estaria em boa posição para refutar a concepção de educação baseada na retórica de Isócrates, que ele presumivelmente conhecia em primeira mão (POULAKOS; DEPEW, 2004). Para além disso, é preciso lembrar que Aristóteles era filho de Nicômaco, o médico e amigo pessoal do rei Amintas III e de seu filho Felipe II da Macedônia. Em 367, ano em que Aristóteles chegou em Atenas, Isócrates já tinha discípulos que mantinham relação diplomática com a Macedônia, como é o caso de Hierônymos (DEMÓSTENES, *Discursos politicos I,* 1980, p. 509). Em 367, exatamente no mesmo ano que Aristóteles se mudou para Atenas, Isócrates escreveu uma carta para Jasão de Feres, uma cidade que pertencia à Macedônia. Na carta, Isócrates promove recomendações educativas aos filhos de Jasão. Importa aqui destacar que ele próprio já possuía relações com pessoas influentes do reino da Macedônia, tornando-se um mestre que, de algum modo, era conhecido naquela região (HERMIDA, 1982, p. 385).

Ekaterina Haskins aponta que a tradição doxográfica e a evidência textual sugerem que Isócrates e seu contemporâneo mais jovem eram rivais intelectuais, mas aponta que biografias antigas indicam que Aristóteles provavelmente recebeu uma "educação liberal" completa da Escola de Isócrates antes de ingressar na Academia de Platão (HASKINS, 2004). Ela também considera a interpretação de Anton-Hermann Chroust, o qual propõe que foi graças à sua estada na Escola de Isócrates que:

> [...] o primeiro esforço literário de Aristóteles foi voltado para a retórica, e que em um estágio relativamente inicial de sua "carreira acadêmica", ele foi

> considerado totalmente qualificado para enfrentar Isócrates particularmente na retórica e, portanto, foi encarregado de oferecer, na Academia, um "curso de palestras" independente e completo sobre retórica (CHROUST, 1973, p. 102).

No registro de Cícero, no entanto, as palestras de Aristóteles sobre retórica reduziram seu rival a um estilista auto-indulgente. Aristóteles esteve implicado com o fato de Isócrates conseguir um número expressivo de discípulos, tornando-os mais e mais vozes ecoando o ensino da retórica e da estilística por todo o mundo grego. Ainda que Isócrates fosse a principal referência nesse ensino, Aristóteles parece ter dado a última palavra, deixando as contribuições de sua escola e a teoria do discurso persuasivo ofuscada pela *Arte da Retórica*. A codificação dessa arte por Aristóteles se tornou o autêntico conhecimento sobre a retórica, e os gêneros retóricos e dispositivos estilísticos não foram suficientes para fazer Isócrates ir além de um professor de oratória (CICERÓN, *Sobre el orador,* 2002, III).

Apesar dessa noção de grandeza em relação à retórica de Aristóteles, Johnson chama a atenção para o fato de que "a Escola de Aristóteles – na qual a retórica foi ensinada científica e assiduamente – não produziu um único orador notável, exceto Demétrio de Falero; a Escola de Isócrates produziu um batalhão" (JOHNSON, 1959, p. 25, t.n.). Por que isso ocorreu? A resposta de Jonhnson sustenta que Isócrates, embora estivesse em uma posição inferior em sua compreensão dos princípios da retórica, "era muito superior no departamento prático de ensino" (JOHNSON, 1959, p. 25, t.n.). Basta observar a articulação dos conteúdos e métodos que ele empregou – conforme demonstramos anteriormente – que logo veremos a discrepância qualitativa de seu ensino retórico em relação ao formalismo filosófico de Aristóteles. Essa primeira perspectiva nos leva a uma segunda; o ensino de Isócrates estava assentado sobre o objetivo de criar um reflexo prático nos seus estudantes, intenção esta que o fez vagar sobre uma filosofia mais ampla, possível de ser alcançada em virtude da extensa síntese que Isócrates fez de seus mestres. É aqui que entram os saberes reconstruídos por seu pensamento: a retórica judiciária de Tísias e Córax; o estilo de Górgias; as concepções de virtude de Sócrates; o equilíbrio e a capacidade diplomática de Terâmenes; a gramática e a interpretação linguística de Pródico; os valores cívicos e o lugar deliberativo do homem de Protágoras. Sem essa literatura e os saberes filosóficos e práticos dos mestres, Isócrates muito provavelmente não teria levado o ensino de sua escola a produzir tantos políticos, oradores, historiadores, homens das artes, escritores, poetas e narradores. Para além de todos esses, há que se pensar que o conjunto do desenvolvimento promovido pelos

estudos de Aristóteles sobre Retórica somente teria sido possível graças ao profundo conhecimento que ele conseguiu ao estar com Isócrates. Talvez tenha sido isso que possibilitou a ele promover uma releitura das práticas de ensino e dos próprios fundamentos dessa arte, levando-a um passo além, para fazer dela algo compreensível filosoficamente. De todo modo, matriculado ou não na Escola de Isócrates, Aristóteles não passou para a história ao largo do mestre retórico. Discípulo, aluno ou crítico ferrenho, a filosofia aristotélica e sua relação com a arte do discurso não seria a mesma sem as influências isocráticas.

5 - A *PAIDEIA* DE ISÓCRATES NOS DOMÍNIOS DA *PHRÓNESIS*

5.1 A degeneração da pólis entre os gregos

Estudar o lugar da educação promovida por Isócrates, considerando-a nos termos de um programa político destinado ao desenvolvimento da Grécia, sem levar em consideração sua tarefa de edificar a política de seu tempo, significa não o estudar naquilo que se tornou mais caro em seu programa educativo. Ao mesmo tempo, avançar sobre esse campo sem considerar as razões que arrastaram a política grega no caminho da degeneração significa negligenciar os pilares do próprio cenário do qual Isócrates disseminou seu projeto educativo, e para o qual voltou sua intenção restauradora. Visto dessa maneira, o caminho que a educação de Isócrates percorreu, como tentativa de reabilitar o exercício ético/político na esfera cívica dos gregos, só pode ser entendido efetivamente pelo viés das motivações que sustentaram o emprego de uma educação capaz de redirecionar as forças que levaram a Atenas à ruína. Nesse aspecto encontramos a educação como fator principal para duas dimensões bem estabelecidas, sobre as quais a educação buscou suas finalidades: na primeira, a instrução ético/política buscou dirigir os gregos para o exercício do cultivo da *pólis*. Prevaleceu o esforço pela preservação da cidade, das leis e do consuetudinário; na segunda, a carência desse cultivo e a implementação de uma instrução de interesse pessoal em detrimento do coletivo levou ao fracasso das instituições e da própria educação, que Isócrates e Platão se dedicam a restaurar por meio de suas *paideias*.

Há uma dimensão eminentemente prática na educação que os filósofos promoveram em Atenas. Havia o propósito de reposicionar o humano no caminho da excelência e das virtudes cívicas, e o caminho que a filosofia trilhou sempre teve em vista esse fim. Conforme afirma Spinelli, "é na educação da *phrónesis* que Platão restringe o principal do *saber* ético" (SPINELLI, 2017, p. 252). Spinelli observa que em Platão a educação da *phrónesis* "expressa não o apropriar-se de alguma virtude particular (por exemplo, o ser sensato ou o ser prudente), mas a virtude especial do manejo da inteligência em favor de si mesmo, pela qual o humano se inquieta na busca para si, e consequentemente para os da cercania, de tudo o que é excelente e nobre" (SPINELLI, 2017, p. 252). A excelência da educação, portanto, se dá pela educação da *phrónesis*, ou seja, da forma como o sujeito lida consigo mesmo para, por meio de um saber *sobre si* e *para si*, dele extraia as atitudes que o posicionem o mais próximo possível do que é bom, nobre ou justo. "Não se trata, com efeito, de se alcançar a um excelente ou nobre fora de

si, mas dentro de si, de modo que seja inserido diretamente em seu pensar e em seu agir" (SPINELLI, 2017, p. 252). Em linhas gerais, a *phrónesis* é um saber conduzir-se, que não encontra desvinculação de ambos os verbos. A ação sem o saber cria permissão para a tolice, e o saber sem a ação não produz a excelência enquanto resultado.[63] Como explica Spinelli, "é, pois, dentro do pensamento e da ação que a excelência e a nobreza encontram seu lugar de realização; e é bem por isso que o *kalós kaì agathós* (o belo e o bom) não se constitui em um saber, mas em uma *phrónesis*" (SPINELLI, 2017, p. 252).

Esse *saber/agir* havia sido edificado nos gregos no passado de muitas formas. Algumas delas haviam produzido civilidade, outras colaborado para degenerá-la. Platão vê a literatura produzida pelos poetas e o ensinamento promovido pelos sofistas como formas de corrupção dos pensamentos e dos comportamentos adequados à vida da *pólis*. Nesse sentido, sua proposta é fazer com que os indivíduos pudessem ouvir o *logos filosófico*, já que nele estaria a autoridade necessária para guiar a postura dos gregos. É a filosofia "que ilumina o pensar e fornece a inteligência do melhor caminho a seguir na direção do melhor modo de ser e de viver, que aliás não é outro senão aquele que consiste na prática da justiça e da virtude" (SPINELLI, 2017, p. 252). Platão, no entanto, pretende restaurar a vida da *pólis* pelo caminho das leis, mas não esteve restrito a elas. Ele observou a necessidade de que os homens pudessem cultivar em suas almas o vigor da justiça, a observância das normas e a postura cívica requerida para a boa vida comum. Sua inclinação no sentido de fazer os filósofos legisladores se dá pela necessidade de recompor o âmbito dos costumes e das regras de uma só vez, dado que as leis sozinhas não dão conta de conter costumes degenerados, ao passo que os costumes poderiam desvirtuar-se se não encontrassem o amparo das leis. A *phrónesis*, portanto, no olhar de Platão, dependia dessa soma de esforços: externos (dos costumes e das leis) e internos (do encontro de si com o que é bom, belo e justo interior). Não há, em Platão, uma separação desses empenhos, internos e externos, na qualificação do bom homem. Ele sabia que nem todos estavam dispostos ao cultivo do bom, do belo e do justo; também sabia que nem todos estavam dispostos ao seguimento da norma e do ditame das leis. No entanto, entendia que o cultivo de bons costumes e a aplicação adequada da lei eram

[63] Unir saber e fazer esteve na base da ética socrática, e os discípulos que honraram o saber do mestre conheciam bem essa relação. Platão aprimorou conceitualmente essa relação entre o saber e o fazer como um campo bem estabelecido da sua filosofia. O aprimoramento do *eidos*, para ele, era fundamental a quem interessasse bem agir. Aristóteles não ficou atrás. Sua *ética das virtudes* apresenta um claro caminho de atingir o correto comportamento por meio de um esforço da razão. A educação da *phrónesis*, portanto, trata-se de meios que os filósofos buscaram para adequar o saber/agir, dirigindo na busca da excelência cívica.

elementos que contribuiriam para que os homens se colocassem na senda da *areté* política. Somados a uma educação filosófica que os levasse ao encontro dos fundamentos do *éthos* cívico, a chance de a *pólis* contar com sujeitos mais bem adequados à vida comum aumentaria consideravelmente.

As dimensões do filosofar, entre os gregos, sobretudo em relação àquilo que se volta aos interesses da *pólis*, ultrapassaram extensamente as fronteiras de Atenas. No entanto, foi nesse lugar que floresceu o pensamento filosófico de Platão e Aristóteles, e ambos "estão colocados no período da decadência da vida política e econômica do mundo de Atenas" (SPINELLI, 2017, p. 17). É também nesse mesmo cenário que encontramos a filosofia de Isócrates, marcada em extensa medida pelos mesmos objetivos e angústias que moveram a filosofia platônica e aristotélica. Assim como o apelo filosófico encampado por Platão (e levado adiante por seus discípulos) possuía forte vínculo com a tradição, sobretudo no que se refere ao seu restauro, o pensamento isocrático e o projeto educativo que dele se originou seguiram a mesma senda. Ainda que possamos achar desencontros nas três escolas (a Academia, o Liceu e a Escola de Isócrates) em relação ao que entendiam como autêntico filosofar, em ambos achamos objetivos estritamente comuns, entre eles o restauro cívico pretendido por suas *paideias.* Tal restauro consistia, enquanto projeto educativo, na transmutação dos *saberes* e dos *fazeres* públicos que levaram à declinação do cultivo cívico.

Spinelli assevera que "de um ponto de vista metodológico, o filósofo grego não era aquele que investigava a fazia a 'fala' de outro filósofo e, por fazê-la, encontrava um lugar no recinto filosófico" (SPINELLI, 2017, p. 17). Havia sim uma tarefa básica na sua condição de filósofo relativamente à construção do discurso, a saber, que ele edificava sua "fala" sobre a de outro filósofo, "mas não rigorosamente como de um outro, e sim como um pressuposto sobre o qual se empenhava em construir uma outra e nova edificação filosófica agenciada, sobretudo, nas necessidades de sua época e de uma inevitável busca por melhoramento ou primor" (SPINELLI, 2017, p. 17). Portanto, a operacionalização da filosofia não escapava da necessidade vinculatória das produções "atuais" às do passado, e a própria concepção de verdade seguia necessariamente esse parâmetro. Comumente, os filósofos tomavam pressupostos teóricos de uma tradição de pensamento, assentando sobre ela as novas produções e as demandas decorrentes do momento. Platão e Aristóteles não escaparam a essa perspectiva, e Isócrates ainda menos. Se Platão reconstituiu a tradição dos órficos até Sócrates, fazendo dela a base de sua filosofia, Isócrates recorreu aos épicos homéricos e seus heróis, apropriando-se de uma

extensa literatura não só para dizer da sua filosofia, mas também para dar sua versão de Sócrates, o mestre e filósofo por excelência. Essa apropriação do passado, longínquo e recente, coloca ambos, Platão e Isócrates, na especial condição de restauradores da tradição. Cada um ao seu modo, e imbuídos de olhares específicos sobre o pensamento que os precedeu, eles se tornaram os principais pilares da reconstituição de uma "nova" filosofia, carregada de poderes ainda maiores para o cultivo da *pólis*.

O estilo de vida cívica adotado em Atenas se consolidou entre os séculos VIII e VII a.C., período em que a *pólis* floresceu, sobretudo após a superação dos regimes monárquicos dos basileus. Os primórdios permitem evidenciar, na região da Ática, um aglomerado de pequenos "principados". Nesses ambientes, não havia o predomínio de uma norma geral, de leis que pudessem regulamentar a vida coletiva destes aglomerados, conhecidos entre os gregos como *géno*. Do ponto de vista histórico, é difícil evidenciar com precisão em que período o governante ou o Rei (*Basileion*) deixou de controlar os desígnios da vida destas comunidades, perdendo espaço para as decisões provenientes de um conselho aristocrático. É possível verificar que, durante o período que finaliza o século VIII e adentra ao século VII, prospera na sociedade ateniense "uma aristocracia guerreira, senhora da terra e do poder político, que tinha em suas mãos os sacerdotes, a distribuição da justiça (*dikayósini*) e o direito (*sostá*)" (MOSSÉ, 1997, p. 12). O povo, por sua vez, relacionava-se com a aristocracia como uma espécie de clientela, reunida nas fratrias para o culto do ancestral comum ao *génos*. Essas celebrações se caracterizavam pela tradição dos rituais e das narrativas relacionadas ao culto, talvez, o principal elemento de unificação de valores normativos comuns aos membros da *géne*. No entremeio dessas classes ficavam os aldeões livres, dos quais descendem os demiurgos, que, por sua vez, tinham recursos suficientes para "poderem adquirir uma panóplia e servir na falange pesada dos hoplitas, constituindo a força militar da cidade" (MOSSÉ, 1997, p. 13).

Essa categoria social constituída de parte da população de Atenas relacionava-se mais estreitamente com os nobres, para os quais destinavam os préstimos de seu trabalho. No século VII, incentivado por investimentos de guerra e pelas reformulações militares realizadas nos exércitos da Atenas, o grupo dos homens destinados ao exercício das atividades militares permitiu que se ampliasse também as participações sociais nos desígnios da vida pública, dando margem para a edificação do cenário político que estava por vir. Essa participação não mais se interessava pela resolução de conflitos "menores", localizados, de forma pontual, entre as *génes.* A atenção voltava-se para a edificação de

uma legislação maior, destinada à constituição de um "Estado" soberano, capaz de imperar sobre a coletividade dos homens e das *génes* particulares que tendiam a perder seus "*status jurídico*" para os códigos elaborados, primeiramente, por Drácon. "O *Código de Drácon*, elaborado nos últimos anos do século VII, consistiu na primeira tentativa, ainda limitada a casos de assassinatos, de instituir um *direito* comum a todos, e de pôr termo à prática de vinganças das famílias" (MOSSÉ, 1997, p. 13). O *Código de Drácon* não chegou a alterar as capacidades de domínio da aristocracia tradicional, pelo contrário, essas permaneceram inalteradas em relação à estrutura normativa desenvolvida pelo legislador. No entanto, a novidade inserida por Drácon consistiu na criação de um ambiente cívico comum, *cercado* pelo imperativo da legislação e pela influência recíproca que criava sobre os membros das *génes*, entre si, e de uma *géne* em relação a outra.

A legislação estabelecida por Drácon não sofreu alterações relevantes até o fim do século VI, período em que Clístenes promoveu reformas mais profundas, alterando dramaticamente a estrutura do poder aristocrático. Nesse intervalo entre Drácon e Clístenes, a estruturação da ordem política e jurídica de Atenas com claras intenções democráticas passou pelas decisões de Sólon. Seu governo durante o século VI, cujo arcontado teve início em 594, caracterizou-se pelas relações intergrupais das comunidades que pertenciam à Ática, decisão que levou a conflitos profundos entre as camadas sociais dominadas e a aristocracia tradicional. Coube então a Sólon promover mudanças na estrutura do governo a fim de apaziguar os ânimos da emergente classe dos aldeões e das massas. Essa classe era formada, em geral, por muitos homens cuja carência de condições os impedia de garantir aos aristocratas agrários os compromissos de arrendamento e os impostos sobre a terra, obrigando-os ao ostracismo. Tratava-se de uma massa de trabalhadores estagnada pelas imposições da aristocracia que, por sua vez, assumia uma posição clara de retaliação, muitas vezes próxima de lançar-se, tiranicamente, contra o povo. As alterações de Sólon, com relação à estrutura produtiva, relativa ao universo dos negócios atinentes à terra não levou, a termo, o que o conjunto das massas esperava: a partilha do solo da pátria (MOSSÉ, 1997, p. 14).

Em relação às contribuições de Sólon, no sentido de edificar as bases para a posterior democratização de Atenas, estas se relacionam com a estruturação de conselhos com finalidade consultiva e deliberativa, dando margem à participação coletiva nas esferas, tanto do jurídico quanto do político. Foi ele quem, no plano jurídico, apareceu como o "legislador ateniense por excelência. Promulgou uma série de leis que criava,

assim, um direito ateniense comum a todos" (MOSSÉ, 1997, p. 15). Como resultado, visualizavam-se as bases que sustentariam efetivamente a futura democracia, sobretudo no que se refere ao exercício do poder, a saber: a *isonomia*, a *isegoria* e a *isocracia*. "No plano político criou, paralelamente ao Areópago, um conselho de 400 membros que prenuncia a futura *Boulè* clisteniana" (MOSSÉ, 1997, p. 15).

Apesar da tirania de Pisístrato e seus filhos no final do século VI, Clístenes assumiu o governo de Atenas e, ao fazê-lo, fortaleceu o uso do ostracismo. A prática do ostracismo "viria a ser uma temível arma nas mãos do povo, e os inúmeros *ostraka*, que chegaram até nós, demonstram que nenhum político ateniense escapou à desconfiança popular" (MOSSÉ, 1997, p. 23), gerando, a cada decisão de ostracismo a expulsão de um membro da *pólis*. Clístenes também modificou os territórios da Ática; "substituiu as quatro tribos antigas, de origem jônica por dez novas que congregam os habitantes de uma mesma parte do território da Ática" (MOSSÉ, 1997, p. 23). Na reestruturação, "o território de cada tribo passou a compreender três partes, três *trítias*: uma situada no litoral; outra na cidade e seus arredores, e; a terceira no interior. Cada *trítia* congrega um número variável de *démes*[64]" (MOSSÉ, 1997, p. 23). A partir dessa reforma, a organização "política e militar foi elaborada com base na divisão dos cidadãos das dez tribos. Os membros de uma mesma tribo combatiam lado a lado e designavam as 50 pessoas que deveriam representá-los no seio de uma nova *Boulè* dos quinhentos" (MOSSÉ, 1997, p. 23), a qual constituiu a plataforma básica da estrutura democrática que chegaria ao seu ápice na segunda metade do quinto século.

Pela instituição da vida cívica, dada mediante o fortalecimento da *Boulè*, as deliberações políticas passaram a ter uma entidade de referência, articulando a organização da comunidade pela autonomia regulativa da lei e da ordem social. Esse novo ambiente de convivência social e político tornou-se lugar onde governava "o poder da palavra, do discurso persuasivo, exercitado contraditoriamente por meio do debate" (NUNES B., 2016, p. 32). Superando os modos de decisão legislativa adotados pelas monarquias anteriores, a lei (*dikaíon*) passou a ser o *produto* das decisões coletivas, emergidas, em geral, pelo exercício imperativo da palavra (*lége*). A palavra passou a

[64] *Δῆμος* (*Démos*) refere-se a uma circunscrição territorial relativa a divisão promovida pela reforma de Clístenes em 508, as *démes* (enquanto estruturas geograficamente estabelecidas) já existiam antes das reformas, no entanto, a partir de Clístenes, a *déme* passou a ser o "*lugar*" de referência do cidadão (sobretudo para questões políticas e militares, como em função de alistamentos), que de ora em diante não mais têm relação de pertencimento à *frátria* (família) à qual a pessoa – pela tradição – pertencia. De ora em diante, o cidadão recebeu, por referência, o reconhecido, pela déme de pertencimento, e não mais pela *frátria* da qual provinha sua origem (MOSSÉ, 1997, p. 23).

sustentar os fundamentos decisórios da assembleia (*ekklesía*) e dos corpos de magistrados, formados com a finalidade de dar autoridade ao desembargo da lei. Nesse espaço, também emergiram discussões acerca da justiça, a qual, a partir de então, passou a ser considerada não mais uma atribuição da deusa *Thémis*, mas da *consciência* dos cidadãos que elaboram os juízos sobre os quais se assenta sua autoridade e legalidade. "À medida que se caminha para a consciência de que é preciso que os homens realizem a justiça" (LARA, 1989, p. 37), como sugere a nova ordem social, é preciso que a façam acontecer "historicamente e, até, a institucionalizem em normas escritas (*gráfontas*) que regulem o que é reto" (LARA, 1989, p. 37). Nesse contexto, progressivamente, vai sendo substituído o conceito de justiça "da palavra *thémis* pela palavra *díke*" (LARA, 1989, p. 37).

O novo modelo cultural permitiu, portanto, lidar com a vida cívica a partir das determinações coletivas, pautadas nas escolhas feitas por meio da reunião dos cidadãos em assembleias (*ekklesíais*) populares, nas quais eram debatidos os assuntos da cidade e definidas as prioridades e encaminhamentos de interesse público. Não se tratava apenas de discutir elementos de legalidade ou justiça, mas de todas as demandas públicas. Muito do que era deliberado pela assembleia ganhava *status* de lei, uma vez que a atividade decisória, para não cair no esquecimento ou em contrassensos futuros, era registrada, validada e publicada para o cumprimento coletivo dos dispositivos. Com essas estruturações no âmbito da vida cívica, os legisladores conseguiram criar um ambiente de entendimento comum, que proporcionou o rápido desenvolvimento do comércio, das relações diplomáticas e de uma cidadania que se transportava para além dos territórios do *géno*. Em linhas gerais, o século VI e boa parte do século V foram o período em que Atenas viveu seu máximo esplendor. As vitórias navais, a expansão da economia marítima, a liderança sobre as cidades vizinhas e um ambiente interno administrado com rigor e perseverança fizeram dela a meca do mundo grego antigo. Essa fase foi marcada pelo fortalecimento das instituições políticas e jurídicas da cidade, ladeadas por incentivos na produção cultural, artística, esportiva e econômica. Os homens que lideraram esse movimento de fortalecimento da vida cívica foram Sólon, Pisístrato, Clístenes e Péricles. Contudo, após a morte de Péricles em 429, já em meio a Guerra do Peloponeso, não houve líder capaz de assegurar a adequada administração das instituições, de modo que, desse momento em diante, se observou a escalada da corrupção, a sobreposição dos interesses particulares aos públicos e a ausência de liderança interna capaz de garantir o respeito às leis e aos valores cívicos.

A principal instituição a se ver em franca declinação de suas atribuições convencionais foi o pritaneu, "a sede do arconte: um lugar público no qual se reuniam os *prítanes* e os representantes de cada segmento da vida cívica em assembleias destinadas a deliberar sobre assunto da cidade" (SPINELLI, 2017, p. 18). Essa instituição deliberativa, que costumeiramente recebia as demandas públicas das diferentes colônias, e tinha por destino tomar as decisões que envolviam o inalienável interesse público, demarcava o centro da vida cívica dos gregos.[65] Ao verem a si mesmas tomadas por interesses escusos ao que convencionalmente eram tematizadas, instituições como o pritaneu tornaram-se impotentes diante da escalada de um novo movimento na política e na cultura grega, fazendo desses espaços lugar para a realização dos objetivos pessoais. Esse movimento de declinação dos valores cívicos arrastou consigo as leis e suas finalidades, a educação e o cultivo espiritual que demarcavam o "lugar" de cada cidadão no corpo da *pólis.*

Na obra *Ética e Política*, Spinelli promove uma análise detalhada de todo o processo degenerativo que as instituições cívicas sofreram após a morte de Péricles. Ele também percorre os caminhos que os gregos promoveram na edificação do *éthos* cívico que os unificou culturalmente, enfatizando a importância das instituições e das leis nelas incubadas com a finalidade de consolidar a sociedade grega. Spinelli esclarece que:

> A busca, no entanto, por um *éthos* unificador das *comunidades cidadãs* (*póleis*) locais, sob um regime ou governo, se deu bem cedo: a partir de Argos, com o legislador Foroneu, depois em Esparta, com Licurgo, e enfim em Atenas, com Drácon e Sólon. O próprio Homero, com a *Ilíada* e a *Odisseia*, bem como Hesíodo, com a *Teogonia* e com *O trabalho e os dias*, também participaram desse empenho unificador. Na *Odisseia*, Homero disse que um povo sem lei é "violento, selvagem e sem justiça". Píndaro louvou a lei como "a rainha de tudo, dos morais e dos imortais": a sabedoria, que, com pulso firme, distribui justiça e, em qualquer circunstância, detém o motivo e a justificativa da ação (SPINELLI, 2017, p. 19).

A lei tinha um papel fundamental para os gregos: ela se firmava como o pilar que sustentava a necessária fixidez que a cultura humana carece para estabelecer-se como civilização, ordenando os elementos da conduta e da liberdade, dirigindo-as no caminho da justiça. Foi por meio das leis que os primeiros legisladores estabeleceram os parâmetros em relação aos quais os cidadãos deveriam operacionalizar sua conduta,

[65] Em Atenas, o Pritaneu funcionava no Tolo (*tholos*; "círculo" em grego), um templo circular com 18 metros de diâmetro situado no lado sudoeste da ágora que fazia parte do complexo o Buletério (onde funcionava a Bulé, o conselho de cidadãos). Ver: CAMP, 1992, p. 36.

admitindo aí o lugar da civilidade e, fora de tais parâmetros, a barbárie. Portanto, o passado, fixado de algum modo nas instituições edificadas pelos primeiros legisladores, conservava o *tempero* capaz de dar o *sabor* equilibrado à vida comum, conservando-a pelo critério da lei no território da justiça. Argos, Esparta e Atenas possuíam, pela graça de seus antigos legisladores, a receita da unidade cívica: trata-se do *éthos* unificador que emergiu do amparo da lei e se estendeu para toda a vida da *pólis*, transformando a política em exercício de fortalecimento e ampliação do *kósmos* cívico.

É importante destacar que o império das leis, por si, não era capaz de suprimir os interesses e as intencionalidades próprias de cada cidadão, mas apenas de guiá-los por dentro dos limites estabelecidos pelas instituições. Havia, portanto, uma tensão sempre ativa no ambiente da *pólis*, que, quando equilibrada, permitia a harmonia entre os cidadãos e de cada um deles para com a esfera comum: de um lado a busca por realização pessoal, e, de outro, a conservação do espaço comum. Se observa, portanto, que "cada *pólis* se constituía em uma unidade autônoma dentro da qual se confrontavam o *koinós* e o *ídios*" (SPINELLI, 2017, p. 24), ou seja, o comum/público e o particular/privado. Vista dessa perspectiva, a *comum-unidade* grega, fixada em geral na esfera cívica da *pólis*, encontrava a lei como sua guardiã, mas a força aglutinadora da vida comum não se restringia apenas a ela. A própria ideia de *comunidade* nos leva a pensar o que mais – além das leis – se fazia acessível aos gregos. Sem demora observaremos que as atividades culturais, as letras, a língua, as crenças e os valores compartilhados se faziam indispensáveis. Foi nesse emaranhado de relações que, entre os gregos, a filosofia germinou, trazendo consigo o "desenvolvimento do *logos* retórico com o *logos* epistêmico, o *logos* da filosofia e da língua grega e também o da democracia" (SPINELLI, 2017, p. 36). Spinelli lembra que "o *logos* inerente à língua grega foi (se constituiu), entre os gregos, o primordial elemento unificador da cultura; a democracia, enquanto governo das leis, foi o elemento aglutinador do povo grego" (SPINELLI, 2017, p. 36).

O *logos* retórico, portanto, passou a desempenhar uma tarefa que, pela falta de cuidado com relação aos limites e ao objetivo de seu uso, extrapolou as fronteiras da civilidade e desequilibrou a relação entre o *koinós* e o *ídios.* O fértil contexto para o seu desenvolvimento levou-o a atingir sucesso sem precedentes nos espaços cotidianos, sobretudo naquilo que se refere à vida prática.

> Ele exercia grande poder, pelo menos nas assembleias populares. O maior sucesso do logos retórico se deu à medida que a força da persuasão passou a se constituir no principal da sabedoria que a um cidadão cabia se apropriar,

> quer para se justificar e se defender perante o poder instituído, quer para equilibrar suas ações com o bom, o belo e o justo requisitados. O logos retórico teve a capacidade de desqualificar até mesmo os estatutos da lei, e isso se deu quando o *éthos* cívico estabelecido foi medido e ajuizado, não, a rigor, pela lei, mas pelos olhares públicos sob o instituto do bom, do belo e do justo da mentalidade estatutária (SPINELLI, 2017, p. 36-37).

O "bom" uso da palavra já não se achava amparado pela lei, nem pela tradição, ou pelas instituições que haviam alavancado o sucesso dos gregos de outrora, mas no poder individual daquele que possuía a expertise do *logos* retórico. Saber *manusear* o discurso persuasivo e elegante significou a sabedoria maior, e a instrução necessária, desejada pelos cidadãos que, agora, se empenhavam nas lides públicas com o intuito de promover a si e aos seus pleitos. "A partir e como fruto desse 'empenho' que o *não ser ignorante* passou essencialmente a significar o *ser persuasivo*, mas não só, como também o *ser sagaz,* ou seja, dotado da capacidade de, a contento, se safar dos enleios da vida cívica" (SPINELLI, 2017, p. 37). Foi nessa tarefa que as instituições não apenas se viram arrasadas, mas a própria retórica, uma arte essencialmente livre, se pegou atrelada a objetivos distantes do bom, do belo e do justo necessários à vida comum. Isso ocorreu porque, pela posse do *logos* retórico, os oradores podiam persuadir uns aos outros e também as assembleias, promovendo uma intensa deturpação no sentido substancial das coisas: o justo passou a ser mostrado como injusto, e o injusto como justo, o belo aparentado ao feio, e o feio ao belo, de modo que sobre si próprios conseguiam discorrer discursos que os faziam passar por *cidadãos de bem,* esses que não chegavam além de malandros cívicos (SPINELLI, 2017, p. 37).

Foi pelo ensino das doutrinas divergentes e pelo modo como esse método se achou aplicado que, segundo Sócrates e Platão, os sofistas deturparam o bom senso e a capacidade de produzir unidade pública pela via do entendimento. Aquilo que encontrava amparo em uma tradição consolidada e entendida como sensata deu lugar ao contraditório, não com o sentido de aperfeiçoamento (como quis Sócrates e sua dialética), mas pelo puro e simples aprendizado da técnica argumentativa. Logo os jovens entenderam que qualquer assunto poderia ser defendido pela confirmação ou negação, e a habilidade se tornou mais importante que o conteúdo na medida em que o interesse era defendido pelo dizer, ainda que sem o fundamento do *éthos.* O *Eutidemo*[66] parece estar

[66] O *Eutidemo* é uma sátira contra Antístenes e mais alguns malabaristas de conceitos, além de um ataque frontal às aporias então em voga e sustentadas pelo chefe da escola cínica e outros filósofos do mesmo estilo, sobre a impossibilidade dos juízos que não sejam os de identidade e contradição. Platão dedica essa

entre as obras em que Sócrates e Platão melhor se posicionam na contramão do ensino produzido pelos sofistas, o qual abdicava dos valores da verdade e da tradição em nome do útil e vantajoso. Nunes observa que, no *Eutidemo*, nunca Platão esteve tão próximo de Aristófanes, usando de um humor sádico e implacável, caricaturando os sofistas na pessoa de dois irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, "que de professores de ginástica haviam passado a ensinar a arte de discutir sobre todos os assuntos, sem necessidade de aprender antes o que quer que seja, a não ser, tão somente, a maneira de apresentar algumas proposições teoricamente bem armadas" (NUNES, 1970, p. 37-38), mas de consequências práticas absurdas e em muitos casos beirando o ridículo. Tanto Sócrates quanto Platão não se pegavam enrolados pelos trambiques argumentativos dos sofistas porque possuíam elevado senso crítico, mas, como adverte Spinelli, os sofistas "tinham a extraordinária *capacidade* de, perante os tribunais e nas assembleias, convencer não só os 'ignorantes' como até mesmo os mais entendidos, ou seja, os arcontes, os oficiais da lei e os magistrados da vida cívica" (SPINELLI, 2017, p. 37).

Passou a ser público e notório que as habilidades dos sofistas davam a eles *vantagens* perante os opositores em qualquer que fosse o espaço de deliberação. Essa constatação *arrastava* os cidadãos ávidos de poder e desejosos por sucesso na busca de instrução junto daqueles que se diziam especialistas nessa "arte" e no ensino das *técnicas* que a constituía. Foi em virtude dessa constatação que tanto Sócrates quanto Platão se voltaram contra o movimento sofista. Também Isócrates observou que os excessos cometidos pelos que compunham esse movimento estavam produzindo degeneração cívica, carência de entendimento e incapacidade de fixidez de normas que orientassem a sociedade. Basta voltarmos ao *Contra os sofistas* e logo veremos um conjunto bem estruturado de razões que Isócrates elencou sobre os malefícios que esses "mestres" levaram aos gregos. Tanto Platão quanto Isócrates são claros na observação de que há uma deformação do caráter cívico dos cidadãos gregos fomentado pelo péssimo ensino, marcado pela carência crítica, pela ausência de compromisso com a justiça e por um uso dos recursos da retórica com finalidades perversas. Quando analisada pela ótica dos resultados provocados pela sofística, Atenas encontrava-se corrompida em ao menos três de seus pilares cívicos: a justiça, a educação e a tradição.

---

obra a criticar de modo irônico e severo aquilo que ele considera um método fraudulento e nada sério com que os sofistas conduziam a educação em Atenas. Ver: PLATÃO. *Eutidemo*.

5.2 A sofística: os vícios de um projeto de "educação"

Sofista é uma definição que significava, de modo muito aproximado, o que hoje chamamos de professor (SPINELLI, 2006, p. 162). O significado depreciativo que o termo recebeu se deve, em extensa medida, pela posição que Platão assumiu diante das consequências negativas que o movimento produziu nas esferas políticas, culturais e cívicas da cidade de Atenas.[67] Platão não esteve sozinho nesse movimento, também Isócrates os via com muita advertência, repudiando extensamente o modo como conduziam a relação entre o ensino e seus interesses pessoais. Entre os problemas identificados por Platão, a atividade fazia dos sofistas muito mais mercadores de saber do que propriamente mestres do conhecimento. Como consequência, houve um processo de corrupção do saber, que levou à inevitável degeneração da *pólis*. Durante o final do quinto século, a cidade de viu tomada por esses mercadores, oferecendo indiscriminadamente saberes que não possuíam. Além do quê, alijados de apelo ético, o exercício de sua "educação" fez retroceder efetivas possibilidades de avanço cívico (SPINELLI, 2006, p. 162).

Isócrates não repudiava o "preço" praticado pelos sofistas, mas entendia que não tinham o saber suficiente para ensinar o que prometiam, tornando sua presença na cidade marcada pela ineficácia e pela enganação. Acontece que a atividade dos sofistas tinha, em seu favor, um conjunto de fatores que permitia a aplicação e o lucro. É possível identificar que, dadas as condições para o exercício de suas práticas no ambiente democrático da *pólis*, os sofistas se favoreciam "porque ministravam um ensino tido como *muito útil* e, por consequência, muito procurado" (SPINELLI, 2006, p. 162), sobretudo por aqueles que pretendiam preparar, a si e aos seus filhos, para a lida das disputas políticas travadas nos ambientes públicos de deliberação. Pela oferta da retórica, que os sofistas se diziam hábeis, "se ensinava tradicionalmente a eloquência, a gramática e a sinonímia" (SPINELLI, 2006, p. 165), preparando tecnicamente o cidadão para a defesa de seus interesses. A finalidade política, nessa perspectiva, era feita ao revés da finalidade educativa para o exercício do *éthos*. Tinha por propósito capacitar a *práxis* dos alunos, utilizando "estratégias de comunicação e convivência que lhes facilitasse um bom desempenho (no fundo, levar vantagem) dentro do sistema *político* estabelecido pela

[67] Platão é tomado como um dos mais inveterados críticos do movimento sofista, contudo, não está sozinho nesta posição. Mais tarde, o próprio Aristóteles desenvolveu críticas contundentes ao sofisma e propôs métodos e elementos lógicos formais para evitar os impropérios gerados à reflexão por meio de usos capciosos e distorcidos do raciocínio sofístico.

pólis" (SPINELLI, 2006, p. 165-166). Conjuntamente a esse fator, a sofística "ao romper com o ensino aristocrático (da elite filosófica)", passou "a atender o maior número possível de cidadãos" (SPINELLI, 2006, p. 162), tanto aqueles que faziam uso político quanto os que eventualmente queriam melhorar sua desenvoltura nas atividades comerciais e culturais da cidade.

A sofística nunca chegou a constituir uma *escola* unificada, de modo que pudesse delimitar seu perímetro de atuação. Trata-se de uma prática individualizada, que encontrava unidade formal apenas a partir do seguimento de discípulos e clientes e seus respectivos interesses. Ofertavam aquilo que a procura determinava, ao "*gosto* do cliente". O caso mais comum desse modo de proceder era o de Hípias, que "ensinava" de tudo. Sua forma de conduzir a atividade chocava frontalmente com a tradição do ensino e com aqueles que entendiam a necessidade de associar o saber às consequências que dele são extraídas. O próprio Sócrates recomenda cautela ao dizer: "precisamos precaver-nos, a fim de que o sofista não nos logre com os encômios de sua mercadoria" (PLATÃO, *Protágoras*, V, 313 d), comparando-os aos mercadores que "mercadejam alimentos para o corpo" (PLATÃO, *Protágoras,* V, 313 d). O modo de Hípias possibilitava "um motivo a mais de os sofistas serem ridicularizados, porque ao ensinar de tudo, ensinavam o que '*sabiam*' e o que não sabiam" (SPINELLI, 2006, p. 165).

Ainda que os sofistas não tivessem a boa aceitação de todos os cidadãos e recebessem críticas por sua *postura*, muitos entendiam que esses mestres do comércio da palavra possuíam a "chave" para o sucesso no interior da *pólis*. O exemplo de Cálias, (filho de Hipônico) é citado por Sócrates como um dos cidadãos que investiam vultosas quantias na contratação desses mestres. Sócrates argumenta: "visitei casualmente um indivíduo", referindo-se a Cálias "que, sozinho, já gastou mais dinheiro com os sofistas do que todos os nossos concidadãos tomados em conjunto" (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 20 b). Atuando como mercadores, ou como diz Sócrates – *mercenários* –, a abordagem dos sofistas para cativar a clientela, fazendo-a se dispor a pagar o preço, funcionava nos mesmos moldes de uma concorrência comercial.

Na *Apologia de Sócrates*, Platão descreve o modo ardiloso como agiam os sofistas, sobretudo quando atuavam no sentido de monopolizar a atividade do ensino (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 19 e, 20 b). A *Apologia* é a denúncia de uma ruptura entre a tradição cultural e histórica da cidade, promovida pela educação transmitida pelos sofistas em Atenas. Ela aponta com preocupação o que estava ocorrendo sem saber definir com exatidão, dado que se torna difícil identificar o resultado de um ensino no qual o

mestre que ensina não sabe o que está ensinando. Platão observa, no entanto, que essa intromissão dos sofistas na educação, com finalidades comerciais, passou a concorrer com o ensino tradicionalmente desenvolvido na cidade. Sócrates é descrito na *Apologia* vendo a própria tradição dos mestres filósofos – a exemplo de Anaxágoras – sendo distorcida.

O sentimento gerado nos filósofos foi, sem dúvida, o de uma *invasão* destrutiva no ambiente cultural e cívico, com consequências gravíssimas na formação e no preparo dos jovens cidadãos para a vida pública. É dado que a cidade já dispunha de pessoas dedicadas à formação dos jovens, os quais, aliás, já desfrutavam "do privilégio de gozar gratuitamente da companhia de qualquer de seus concidadãos" (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 19 e). No entanto, a abordagem dos sofistas consistia em "convencê-los a abandonar estes e passar a frequentá-los mediante pagamento" (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 19 e). Indisposto com semelhante prática, Sócrates critica o modelo dessa atividade que, não bastando o pagamento para compensá-los por aquilo que diziam ensinar, era "acrescido dos agradecimentos de que são merecedores" (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 20 a).

Há casos em que os sofistas se queixam dos discípulos "mal-agradecidos" ou daqueles que, eventualmente, não pagavam pelos serviços prestados pelos mestres. Sócrates aproveita a situação para, ironicamente, colocar em dúvida o desempenho dos queixosos reiterando que não poderia "haver alegação mais absurda". Para ele, era inconcebível que indivíduos viessem a se tornar bons e justos apenas por empenho de um professor que, com seu ensino, fez deles justos, a ponto de libertá-los da condição de serem injustos (PLATÃO, *Górgias*, LXXIV, 519 d). Se o sofista fosse efetivamente capaz de educar para a justiça, então, o seu discípulo jamais agiria injustamente. A postura de Sócrates demarca a contradição presente na atividade do sofista: se o ensino fosse assim tão bom como os próprios sofistas apregoavam, nenhum dos discípulos padeceriam do mal causado em decorrência daquilo que o pretenso ensino fora capaz de gerar.

A queixosa alegação dos sofistas de serem injustiçados pelos seus clientes perde ainda mais sua força quando confrontada pelas contradições profundas que Sócrates vê na abordagem do problema. Ele afirma que "os oradores, políticos e os sofistas são os únicos que não têm o direito de queixar-se das pessoas que eles acusam" (PLATÃO, *Górgias*, LXXV, 520 b), justamente porque se o governo e a educação efetivamente produzem cidadãos justos, então a justiça presente nos cidadãos não permitiria que se voltassem contra quem quer que fosse, sobretudo contra seus mestres e governantes. As

acusações e as queixas destinadas aos discípulos e clientes representam "o mesmo que acusar a si próprios de não terem feito nenhum bem aos que eles se gabavam de haver deixado bons" (PLATÃO, *Górgias*, LXXV, 520 b). Neste caso, "a eles (sofistas), unicamente, como se vê, é que competia prestar serviços sem exigir remuneração" (PLATÃO, *Górgias*, LXXV, 520 c), pois são eles próprios a cometer injustiças quando exigem pagamento por algo que sequer são capazes de entregar para seus seguidores.

Por mais que não lucrassem com todos os *clientes* que os contratavam, isso não foi motivo para fazê-los desistir da atividade. Procuravam ampliar sua atuação por onde passavam, criando grupos de interessados entre os jovens. A captação de público à procura dos *insumos* ofertados pelos sofistas angariava seguidores. Era comum observar que enquanto andavam, "atrás desses vinham um bando de ouvintes, entre os quais se viam muitos estrangeiros" (PLATÃO, *Protágoras*, VI, 315 b), que ao saber da presença dessas "personalidades" na cidade, deslocavam-se para ouvi-las, criando verdadeiros rebanhos de seguidores. Dado o cenário de avanço da sofística nos ambientes culturais de Atenas, o resultado, para Platão, foi o colapso das instituições cívicas tradicionais da cidade. Ao ensinar a retórica e a oratória para seus discípulos e clientes, os sofistas utilizavam dessa habilidade também para convencer sua clientela e, não se importando com a verdade, ainda se envaideciam com o que faziam e com o reconhecimento recebido pela atuação de oradores. Sócrates, ao indagar Górgias, pedindo se poderia chamá-lo orador, tem por resposta: "e excelente orador, Sócrates, o que só de nomear me envaidece" (PLATÃO, *Górgias*, III, 449 a-b).

O sentimento que Górgias apresentava em relação ao fato de ser chamado de orador não era gratuito. Pessoas influentes de Atenas se destacaram no exercício político justamente porque dominavam a habilidade argumentativa do *logos* retórico. O próprio Sócrates reconheceu que "entre os oradores foi Péricles o mais completo em sua arte" (PLATÃO, *Fedro*, LIV, 269 e). O poder persuasivo dos oradores ampliava-se na medida em que aprofundavam o desenvolvimento das habilidades retóricas. Ensinar a oratória consistia em organizar um conjunto de argumentos a serem disparados contra seus opositores, visando persuadi-los das vantagens ou desvantagens de determinada posição ideológica, conforme a conveniência do tema, sem preocupação com a verdade ou com o conhecimento. Entre as técnicas, já vistas em Tísias e Córax, também destacava-se uma

desenvolvida por Eveno, de Paros, que inventou "a *insinuação* e o *elogio indireto*, posta em versos como recurso *mnemotécnico*[68]" (PLATÃO, *Fedro*, LII, 267 a).

Consta que o próprio Eveno, por fazer uso dessas técnicas, era considerado um homem habilidoso no campo da argumentação (PLATÃO, *Fedro*, LII). Tais habilidades para se tornar uma personalidade vitoriosa no jogo da argumentação, no ver de Platão, eram a principal causa da corrupção das virtudes tradicionais da *pólis*. A degeneração educativa fomentada nas ruas e nas praças pelo movimento sofista não demorou em adentrar aos órgãos de gestão legislativa e judiciária da cidade, potencializando ainda mais a devassidão de seus efeitos. Ao legislar, não impunham apenas tendências, como faziam nas praças, mas ditavam as regras do agir legal aos cidadãos. No *Górgias*, Sócrates questiona os valores praticados pelo sofista afirmando que o exercício da retórica "nada tem de arte, e que só exige um espírito sagaz e corajoso e com disposição natural de saber lidar com os homens" (PLATÃO, *Górgias*, XVIII, 463 b).

A aplicação política da retórica foi, no entendimento de Platão, muito mais um jogo de artimanhas para lidar com os interesses dos homens, de modo que ele não via nesse exercício outra coisa senão aquilo que denominou de "adulação". No diálogo o *Górgias*, um dos que estavam presentes era Polo, discípulo, seguidor e defensor de Górgias. Sócrates dirige-se enfaticamente contra Polo afirmando que o exercício sofístico praticado por eles não passava de bajulação "da pior espécie", porque só visava ao prazer da discussão retórica, sem se preocupar com o bem ou mal que ela poderia proporcionar (PLATÃO, *Górgias*, XIX). Era um jogo que visava apenas aos fins políticos, de modo que a retórica praticada pelos sofistas não tinha, segundo Platão, "a menor noção dos meios" que recorriam nem dos fins que alcançavam (PLATÃO, *Górgias*, XIX, 465 a). Para exemplificar a Polo como a retórica está para a justiça ou para a civilidade humana no ambiente da *pólis*, Sócrates usa da comparação: "o gosto da indumentária está para a ginástica como a culinária está para a medicina" (PLATÃO, *Górgias*, XX, 465 c). Com isso, ele queria dizer que o discurso retórico, por ser vazio de conteúdo e carregado de adulação, nada produz de eficaz para a justiça que é um dos principais elementos condutores da vida política. Sobre isso, ele faz o seguinte comparativo: diz que "a indumentária está para a ginástica como a retórica está para a legislação" e que "a

[68] Este recurso "*mnemotécnico*" se trata de uma habilidade de memorização de informações associadas a partir de relações entre fatos, datas, números, pessoas, que, ao serem trabalhadas de forma associada, permitem uma melhor memorização das informações, as quais, no caso dos sofistas, tinham grande utilidade no desenvolvimento e na aplicação da retórica.

culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça" (PLATÃO, *Górgias*, XX, 465 c).

Como a retórica, no ver de Sócrates, não passava de adulação, de indumentária, o seu maior questionamento se dá a partir da deterioração dos ambientes nos quais seu exercício acontecia, sobretudo porque identificava no sofisma a completa despreocupação com a justiça e com o conhecimento. O próprio Górgias reconhece que a persuasão da retórica tem por finalidade originar a crença, não o conhecimento, questão sobre a qual o próprio Sócrates afirma que "a retórica é obreira da persuasão que promove a crença, não o conhecimento, relativo ao justo e ao injusto" (PLATÃO, *Górgias*, IX, 445 a), e recebe de Górgias a aceitação de que é isso mesmo. A preocupação maior de Sócrates, relativamente aos efeitos que a persuasão gerava, assentava-se *sobre* o conjunto de falsidades que promovia entre as relações dos homens no âmbito da política. Visava à deturpação da compreensão desses em relação ao restante do mundo porque a distorção do saber, levado aos fins pela produção de crenças, falseava o entendimento das próprias relações entre os homens e o mundo. Sócrates via perigo nas crenças, pois "há crença falsa e crença verdadeira (...) mas, conhecimento, há também falso e verdadeiro?" (PLATÃO, *Górgias*, IX, 454 d-e). Nessa forma de pensar, a crença permite associar-se ao que é falso, mas o conhecimento não, porque na medida que deixa de ser conhecimento deixa também de ser verdadeiro. O ser ou o não ser do conhecimento depende necessariamente da sua condição de verdade.

Platão é claro ao sustentar que a carência de uma educação efetivamente interessada com a dimensão cívica da vida da cidade produziu a degeneração de quase tudo, dada "à medida que a ampliação da participação popular nos destinos da *pólis*, não correspondeu a uma efetiva e necessária expansão em termos de educação e qualificação humana" (SPINELLI, 2017, p. 358-359). O que ocorreu em Atenas é no mínimo intrigante. O fenômeno pode ser descrito como "o da mediocridade humana em busca do poder, e o gosto de fazer de tudo, sem muita razoabilidade", sem a *sophrosýne*, exceto no que se referia ao empenho no sentido de se "manter dentro do status de poder de conforto e de bem-estar alcançados!" (SPINELLI, 2017, p. 359). Assim, do mesmo modo que, na atividade política, as finalidades se assentavam sobre glórias e poder, nos ambientes destinados à formação dos jovens prosperava o mesmo. A mentalidade grega, de modo geral, permitiu que os ginásios, usados tradicionalmente para desenvolver "a coragem, a força e a saúde corporal (...) no decorrer do tempo, se deterioraram em suas finalidades" (SPINELLI, 2017, p. 379). A juventude que antes usava esses espaços para o

desenvolvimento de estratégias de batalha, e às atividades olímpicas, "no decorrer do tempo preferiu bem mais se dedicar aos exercícios físicos da preparação do atleta que da do soldado" (SPINELLI, 2017, p. 379). Parecia mais conveniente afastar-se do exercício que se emprega à finalidade coletiva e deixar-se levar pela "ilusão dos louros e da glória" (SPINELLI, 2017, p. 379), das olimpíadas do que enfrentar os campos de batalha, os quais sempre lhes "impunha a triste perspectiva de uma morte brutal" (SPINELLI, 2017, p. 379).

No *Banquete*, Platão observa um profundo processo de degeneração da *paiderastía*. Algo semelhante é confirmado nas *Leis*. Em ambas as obras o filósofo identificou a deterioração das relações afetuosas, sobre as quais era desenvolvida a educação dos jovens atenienses. O abandono dos mestres tradicionais e a consequente substituição pelos sofistas gerou o desapego afetivo que existia entre mestres e aprendizes. O *amor,*[69] que estreitava as relações afetuosas e permitia o apego ao conhecimento, era o que costumeiramente sustentava o cultivo do bom, belo e justo. O descuido da *paiderastía*[70] e o consequente desapego afetivo "se reverteu em um profundo descuido pela virtude e pela civilidade" (SPINELLI, 2017, p. 387). Do momento dessa ruptura em diante, Platão identificou que os homens livres, destinados por sua condição de cidadãos a qualificar-se, se encontravam "degenerados, destituídos de boa educação e do desejo de amar; antes de cultivar o que é bom, belo e justo, os ditos homens livres (*eleútheros*), ansiavam apenas pelo usufruto de vantagens e de prazeres" (SPINELLI, 2017, p. 387), tornando a vida cívica patética e incivilizada.

Ainda no *Banquete* Platão identificou a existência de uma profunda deterioração do crédito que os gregos concediam aos deuses. O descuido com o cultivo da religiosidade levou muitos a fazer uso inadequado dos elementos religiosos, de modo que "abusavam das crenças e até mesmo da ideia do que é um deus" (SPINELLI, 2017, p. 380). Trata-se de um descuido que desqualificou "o crer e o agir", cuja desqualificação, "no contexto da

---

[69] Conforme reitera Spinelli, "o principal da questão", referente ao sentimento do amor entre mestre e discípulo, na tradição da *paideia* grega, à qual o próprio Platão se refere, "não diz respeito propriamente à chamada 'homossexualidade' (termo desconhecido dos gregos), mas ao atrevimento (*tólmesis*) manifesto sobretudo no comportamento destituído de amor que primava pela audácia, desrespeito e inclusive, por uma permissividade que atingia diretamente a *areté* que agregava, regia e dava sustento ao *kósmos* da vida cívica" (SPINELLI, 2017, p. 387).

[70] A *Paiderastía*, originariamente, constituiu-se como um modo "amoroso" e eficiente que o génos, pertencente à nobreza, de preservar valores que lhes eram importantes e que estavam relacionados à educação dos filhos, uma vez que a *paiderastía* pretendia preservar a boa descendência daquilo que se herdava do consuetudinário cívico. Contudo, esse propósito se viu defenestrado a partir de uma progressiva e esporádica degeneração (SPINELLI, 2017, p. 358).

vida cívica grega, se impôs como um inestimável problema", afetando, inclusive, o amor e a justiça, "ambos, aliás, figurados em um deus como algo divino: a justiça na deusa *Díke* e o amor em *Éros*" (SPINELLI, 2017, p. 365). A observação de Platão dirigida à degeneração dos deuses estende-se também no *Livro II* da *República*, no qual expõe a deterioração causada pela visão de Hesíodo e Homero sobre os deuses. No *Livro X*, Platão adverte que o mau uso da poesia e da linguagem poética levou os homens a distorcerem tragicamente a condição divina, pertencente a uma natureza dos deuses, que lhes é própria, mudando o significado e a importância destes no âmbito da civilidade.

No rol das esferas afetadas pela carência de adequada educação cívica estava o próprio modelo político que a cidade adotou. *A República* enfatiza o regime democrático como responsável pelos danos à civilidade. Platão afirma que na Atenas de seu tempo o que se vê "é uma democracia já decadente no estado de antagonismo das facções opostas em uma luta pela conquista do poder" (NUNES, B. 2016, p. 63), denunciada, sobretudo, no *Livro VIII*, em que o cidadão típico de Atenas é apresentado. Esse regime é instaurado, segundo Platão, "quando os pobres, vitoriosos, matam uns tantos adversários, exilam outros e diferem com os remanescentes dos postos de comando e direção da cidade" (PLATÃO, *República*, VIII, 557 a). Também pode ocorrer por "deserção da parte contrária ou por medo" (PLATÃO, *República*, VIII, 557 b). Em termos gerais, a democracia ateniense permitiu as agremiações com fins escusos aos adequados interesses cívicos, destinados ao justo exercício da vida política. Em temos estruturais, "à frente dessas facções se encontravam os discursadores" (NUNES, B., 2016, p. 63), sofistas ou clientes destes, "e, por trás deles o conflito entre ricos e pobres, numa Atenas enriquecida que produzia, com sua massa de indigentes à busca de protetores, o fácil caminho da tirania" (NUNES, B., 2016, p. 36). De toda forma, há um problema de fundo que tanto Sócrates quanto Platão fazem aparecer: a carência formativa e a ausência de um projeto educador que fosse capaz de levar em consideração os problemas públicos, e não os interesses egoístas dos cidadãos.

5.3 O ensino da injustiça como projeto "educativo"

Inevitavelmente a justiça passou a ser a dimensão da vida cívica mais dilacerada pelas formas transgressoras que se via, não apenas na democracia de Atenas, mas em outros modos de governo denunciados por Platão na *República.* Ele apresentou como "regimes históricos da Grécia – a timocracia, de Esparta e Creta, a oligarquia e a

democracia, de Atenas, que se alternaram, por toda parte, na Hélade, com períodos de tirania" (PLATÃO, *República*, VIII, 544 c). À medida que a imposição da assembleia permitia a validação do justo e do injusto, a lei passou a ser apenas um elemento meramente ilustrativo; em termos gerais, sua observância se dava muito mais pelo sentido de encontrar meios para corrompê-la e burlá-la do que para tomá-la como imperativo de conduta. Quem a observava fazia apenas para fins de desencargo cívico, não como a norma depositária de suas virtudes éticas. No geral, o cidadão, "perante a lei, passou a fomentar a dissimulação, ou seja, só agia segundo os ditames requeridos quando estava na presença do soberano ou do guardião da lei" (SPINELLI, 2017, p. 44). No entanto, uma vez estando "longe dos olhos do guardião e contando com a possibilidade de ocultar indícios, de driblar testemunhos, agia a bel-prazer" (SPINELLI, 2017, p. 44), sem qualquer correspondência com a normatividade da lei.

Nos tribunais, os sofistas, que habitualmente se valiam da arte retórica, atuavam utilizando-a e "passaram a assumir a função, quer de ensinar a arte da defesa" (SPINELLI, 2017, p. 45), quer para se "desenrolar" de algum enrosco com a lei, em razão de eventual ilícito cometido. Em determinadas circunstâncias, os próprios sofistas iam "pessoalmente, ao modo de um advogado, defender o contraventor e sua causa, ajustando-a perante a lei" (SPINELLI, 2017, p. 45). No tocante à cultura grega, os elementos da vida coletiva, ainda que baseados na tradição, que poderiam exercer algum tipo de opressão, em geral, não a faziam de forma expressiva. A lei, portanto, "era a maior força opressora, mais que os valores consuetudinários", meio através do qual se procurava "garantir justiça e liberalidade, ou seja, o dispor e o usufruir livremente do que é seu ou dos bens que possui" (SPINELLI, 2017, p. 151). Contudo, na medida em que o sofisma avançou sobre o efetivo ordenamento que a lei promovia sobre o público, enfraquecendo-o e desqualificando-o, passou-se ao *extraordinário* movimento dado por sua capacidade "a título de uma habilidade (eficiência), de fazer o que o injusto redundasse em justo, a impiedade em piedade" (SPINELLI, 2017, p. 151), o feio em belo, o mal em bem e outros antagonismos mais.

A democracia ateniense do final do quinto século fez com que os homens se abrigassem nas estruturas do poder, delas tirando proveito para si e para seus interesses enquanto grande parte da sociedade submetia-se às injustiças, das quais Isócrates se contrapôs. Uma diferença considerável, de Isócrates para com os outros sofistas, é que ele, movido por certa sensatez, não entrou no jogo do *vale tudo* daquela democracia, a ponto de reconhecer como justa a injustiça defendida por muitos daqueles que usufruíam

dos espaços públicos de fala, tanto nas assembleias quanto nos tribunais. Isócrates não se entregou a essa prática corriqueira para pautar sua ação, ao modo de outros sofistas que tendiam parecer justos enquanto, em verdade, agiam ardilosamente cometendo injustiças. No *Areopagítico*, por diversas vezes ele denuncia a falta de critério e o uso indiscriminado do poder pelos políticos para ostentar e tirar proveito dos espaços de deliberação pública. Em uma das críticas, ele sugere:

> Que homem prudente não lamentará com o que nos acontece, vendo alguns cidadãos sortear as portas dos tribunais para ter o que lhes é necessário, e mandar ao mesmo tempo que aqueles gregos que querem entrar nos navios que lhe paguem soldo; sair para dançar com túnicas de ouro; passar o inverno onde nem quero dizer, e cair com sua administração em outras muitas inconsequências, que enchem de vergonha e confusão nossa cidade? (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 99, t.n.).

A vida cívica de Atenas apresentava-se em más condições com aquilo que os políticos estavam promovendo com seus interesses escusos ao interesse público e o uso indiscriminado de uma retórica especialmente capciosa. Sua atuação prosperava particularmente nos tribunais porque "é onde impera a arte de bem falar e escrever" (PLATÃO, *Fedro*, XLIV, 261 b). Os tribunais, conforme identifica Platão no *Fedro*, são "o local onde se contesta cada orador as afirmações de seus contrários (...), a respeito do justo e do injusto" (PLATÃO, *Fedro*, XLV, 261 d). Na medida em que essas discussões são tomadas pelo sofisma, que busca resultados não necessariamente justos, os pareceres estabelecidos parecerão ora justos, ora injustos, de acordo com a forma com que cada um fizer entender. Ainda no *Fedro* Platão admite que, nos tribunais, "ninguém se preocupa no mínimo com a verdade, só se esforçando por persuadir" (PLATÃO, *Fedro*, LVIII, 272 e), de modo que "casos há que não devem ser mencionados os próprios fatos, quando tem contra si as aparências; será suficiente a probabilidade, tanto na acusação como na defesa" (PLATÃO, *Fedro*, LVIII, 272 e). Essa perspectiva é problemática, pois, não havendo fato, significa que se condenava ou se absolvia por conveniência. Era o jogo do "parece melhor que", estabelecido por meio de acaloradas arguições nas quais aquele que melhor persuadia forçava a tendência em torno do que "parece melhor": condenar ou absolver.

No livro VII da *República* (517e), enquanto discorria sobre a *Alegoria da Caverna*, Platão criticou a atividade dos *pseudoadvogados*, aqueles que nos tribunais defendiam o injusto por justo, dizendo que "parece desajeitado e ridículo quem passa da contemplação divina para as misérias humanas", ou seja, que, mesmo conhecendo a justiça, prefere a injustiça. A sua afirmação faz referência à *escuridão* representada pela

forma deliberativa que predominava nas assembleias. Nelas, predominavam as opiniões. Platão divergia do modo como as deliberações ligavam-se "à contingência de discutir nos tribunais ou alhures a respeito das sombras da justiça ou das imagens dessas mesmas sombras". Ele questionava a respeito do modo como alguém poderia se opor aos sofistas, tentando tratar de temas em que "o justo" deveria fixar-se como parâmetro da deliberação; e aqui se põe a questão: como esses mesmos sofistas, que "nunca viram a justiça em si mesma" (PLATÃO, *República,* VII, 517e), poderiam promover tal tarefa?

Os sofistas, pelo "lugar" que ocupavam em termos de conhecimento efetivo da justiça, estando inseridos no palco da vida pública de Atenas, contribuíram para que essa mesma sociedade banalizasse "o justo", o que facilitou progressivamente a criação de comportamentos especialmente conectados com tal banalização (SPINELLI, 2006, p. 165). Nos termos de seu dever, "o grande mérito do orador seria proferir a verdade; o do juiz, ser justo" (SPINELLI, 2006, p. 165). Contudo, essas atribuições foram atravessadas por noções escusas às finalidades inerentes aos seus respectivos deveres, fazendo com que a democracia, a cidade e os valores cívicos viessem a sofrer reveses que degeneraram sobremaneira a vida da *pólis*.

Do *Górgias* (o mestre de Mênon – que dá nome ao diálogo *Mênon*), a tese fundamental, com a qual Platão exatamente se ocupa, diz respeito a uma preocupação no sentido de recompor uma deterioração da *ideia* de justiça entre os gregos. Essa recomposição foi buscada por ele em virtude da deterioração que as assembleias impuseram por consequência do uso irresponsável da retórica. As massas populares que ocupavam as instituições políticas, dedicadas a atuar pelo viés das noções relativistas propagadas pela sofística, degradaram as funções tradicionais dessas instituições – tanto as jurídicas quanto as pedagógicas –, levando ao inevitável colapso da vida cívica da *pólis*. Burlar as leis, aparentar lícito quando se agia publicamente, mas agir na ilicitude longe do alcance da lei e fazer o injusto parecer justo se tornou a "arte" do momento. Especificamente nesse modo de agir colapsa também o *éthos* cívico.

Ao tratar dessa questão, o texto de Spinelli é especialmente elucidativo quando assevera que "a contravenção se impõe quando o interesse movente da ação é escuso ou moralmente ilícito, e quando, inclusive, apenas o sujeito sabe (tem consciência) de que seu interesse é *escuso*, e, mesmo assim, dissimuladamente, se empenha em aparentá-lo lícito perante o olhar alheio, público" (SPINELLI, 2017, p. 43). As ações dos indivíduos, portanto, são éticas não em virtude da observação dos olhos do público, mas perante si próprios, e pelo amparo no entendimento do que é efetivamente honesto, correto e justo

– em si mesmo – de se fazer. Havia um apelo específico da filosofia e daqueles que prezavam pelo vigor das leis e da justiça no sentido de que o consuetudinário e o cívico achavam-se atados pelo *nomos*.

> Viver bem sob a conotação do *éthos* cívico, sob o qual impera o consuetudinário, significa pôr-se dentro do domínio preceituado pelos usos e costumes, e isso correspondia a ser *um bom cidadão*, ou seja, a se colocar sob a tutela constringente dos ditames da virtude (da honestidade, da bondade, da correção, da coragem) segundo o modelo derivado, e esperado, em função da força e dos ditames ancestrais em vigor, estabelecidos na forma da lei (SPINELLI, 2017, p. 43).

O que degenerou a vida cívica, portanto, não foi necessariamente a descoberta de que era possível burlar as regras da urbanidade, transgredir a lei e fazer-se parecer publicamente em conformidade com o normatizado, mas tomar essas medidas como produtoras de benefício. "Foi a camuflagem do lícito, o aparentar lícito o que é moralmente ilícito, que levou à observância da lei a se constituir em mero adorno visualizador de virtude" (SPINELLI, 2017, p. 44). Os cidadãos passaram a compreender que as atitudes empregadas na dissimulação lhes davam vantagens perante aqueles que não abdicaram de agir com correção. O cerne de todo esse problema – e à proporção que a debilidade cívica viu ampliada – descortinou o mais grave da situação, a saber, que essa dissimulação se ampliou à medida que o adorno cívico se estendeu para o universo tutorial da vida cívica. Por força do costumeiro ou estabelecido, paulatinamente se erigiu uma espécie de *sábio cívico*, a título de um cidadão adaptado aos desvios, às maledicências e às injustiças dos trâmites corriqueiros da vida cívica" (SPINELLI, 2017, p. 44). É em relação à participação dos sofistas como "educadores" especializados na arte de viciar as condutas, desconformando-as das leis, da tradição e do consuetudinário que diversos filósofos se lançam na tentativa de recompor o ambiente cívico, fazendo-o senão por meio de programas que regenerassem, por princípio, a educação.

Foi esse o ponto decisivo com o qual um grupo específico de pensadores se encontrou especialmente preocupado. Com maior evidência aparecem Sócrates, Platão e Aristóteles, cuja filosofia foi extensamente desenvolvida e dedicada ao reparo dos vícios causados pela sofística. Para além desses destacados pensadores, também Isócrates voltou seu empenho educativo com vistas à perspectiva restauradora. Implicados com o pensamento ético/filosófico, esses educadores tiveram sempre muito sempre muito claro que nenhuma sociedade pode avançar se escolher ou permitir que a injustiça governe as relações humanas. No entanto, para a sofística, a tarefa educativa que passou a

acompanhar o ideal de que a injustiça era compreendida como benéfica àqueles que a produzem, e aprender burlar a justiça e tirar vantagem das lides políticas se tornou um parâmetro de "sabedoria" altamente desejado. Ao tratar com preocupação esse tema, na *República* e na *Sétima Carta*, Platão apresenta alguns sofistas que, nos seus discursos, defendem que é melhor cometer do que sofrer uma injustiça, sendo mais feliz o homem injusto porque, de suas injustiças extrai, para si, maior conjunto de vantagens.

Polo, por exemplo, em diálogo com Sócrates (que defendia ser melhor sofrer do que cometer uma injustiça), usa de personalidades e acontecimentos históricos para justificar os benefícios de ser injusto. Segundo ele, "os acontecimentos de ontem e de anteontem serão suficientes para refutar-te e mostrar que são felizes muitas pessoas que cometem injustiça" (PLATÃO, *Górgias,* XXVI, 470 e). Segue argumentando sobre o rei Arquelau,[71] que usou de desonestidade para angariar poder e fortuna. Mesmo com pouca educação e quase nada de bondade e justiça, Arquelau foi considerado por Polo, no diálogo, como alguém que, por ter poder e riqueza, consequentemente era feliz (PLATÃO, *Górgias*, XXVI, 470 e). Ao ser indagado por Sócrates se considerava "que pode ser feliz quem pratica o mal e é injusto, tal como Arquelau, que consideras feliz, apesar de seus crimes" (PLATÃO, *Górgias*, XXVII, 472 d), e se de fato Polo pactuava com essa noção de felicidade, o sofista reiterou: "perfeitamente".

A noção de felicidade defendida por Polo carrega a condição de que o injusto será efetivamente feliz se puder escapar do castigo ou da punição, ou seja, se puder praticar a injustiça e, de quebra, escapar das consequências da pena da lei. Caso este viesse a ser pego e recebesse a justa punição por sua transgressão, então "nesse caso seria infeliz ao máximo" (PLATÃO, *Górgias,* XXVIII, 472 e). Aparece na posição de Polo um "valor" que se tornou caro ao cidadão degenerado da *pólis*: fazer o que é injusto e encontrar meios de escapar das penalidades decorrentes do ato. Passa, por esse pensamento, a vigorar a "lei" do mais esperto, daquele que, "porventura, sendo criminoso, não recebesse nenhuma punição (...), seria o mais feliz" (PLATÃO, *Górgias,* XXVIII, 472 e). O sucesso, nesse caso, não é fruto das qualidades cívicas do bem agir, conformando seus atos ao que é bom, belo e justo, mas a uma pura utilidade pessoal.

Sócrates discorda enfaticamente de Polo e, ao contra-argumentar sua defesa, afirma que "o homem injusto ou que comete injustiça, de qualquer forma é infeliz" (PLATÃO, *Górgias,* XXVIII, 472 e), e destaca que o é justamente porque carrega

[71] Arquelau era filho de Pérdicas II. Ele governou a Macedônia, de 415 a 399 a.C.

consigo, enquanto uma "qualidade" viciosa da alma, a mácula da transgressão ou do crime. A posição contrária a Polo vai até a esfera da punição. Sócrates adverte Polo no sentido de que "mais infeliz será, ainda, [o homem injusto] se não for punido, porém algum tanto menos se for castigado e punido pelos deuses e pelos homens" (PLATÃO, *Górgias*, XXVIII, 472 e). Polo, inconformado, contra-argumenta também: "é absurdo, Sócrates, o que afirmas" (PLATÃO, *Górgias*, XXVIII, 472 e). Cálicles, no mesmo diálogo, defende a mesma posição de Polo, e também ataca a afirmação de Sócrates, segundo a qual há uma "natureza" da justiça, de modo que a lei deve ser a expressão daquilo que é, naturalmente, justo.

Cálicles sustenta que até mesmo sobre o ponto de vista de uma "natureza" é melhor cometer do que sofrer injustiça. Ele argumenta que "tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer um ato injusto" (PLATÃO, *Górgias*, XXXIX, 483 a). Esse pensamento contribuiu para a separação entre o governo das leis do governo da justiça. Tal movimento parece tentar enfraquecer o amparo da lei sobre questões em relação às quais ela opera. Ao fazê-lo, fundamenta uma postura que também Trasímaco era adepto: considerar justo o poder daquele que, ou por natureza, por força física, esperteza ou dinheiro, concentrava autoridade sobre os demais. Cálicles ataca as leis tradicionais argumentando que "foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censurar, sempre que houver algo para censurar" (PLATÃO, *Górgias*, XXXIX, 483 d). É correta a percepção de que as leis têm seu aspecto de universalidade justamente para não permitir que excessos sejam cometidos dos mais fortes em relação aos mais fracos.

Desde Pitágoras até Platão, é a noção de equidade – a justa distribuição, a conformidade entre as partes que cria o *kósmos*, a ordem e a harmonia, imprescindível para a convivência social e para a regulação da vida cívica. Cálicles é irredutível em sua posição acerca dos benefícios de praticar a injustiça, e tenta perverter o argumento de Sócrates sobre a natureza do justo. Ele insiste na ideia de que, quando observada, a natureza "se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco". Fazendo o mesmo *percurso* de Polo, sustenta que, com "abundância de exemplos, (...), tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles" (PLATÃO, *Górgias*, XXXIX, 483 d-e). O formato da justiça defendida por Polo, Cálicles e Trasímaco, tanto no passado quanto na atualidade, oferece

insumos para que, no âmbito da vida política, econômica, jurídica e cívica homens se autorizem a se comportar como pilantras, charlatões, golpistas e salteadores. Sustentam suas lides e a força de sua maledicência na mesma concepção de "justiça" dos sofistas: de que é justo o "esperto" – que não passe de um calhorda – capitalizar o resultado do seu empenho nefasto, tornando o resultado materializado nas formas de privilégios, riquezas e prestígio social a "prova" de que não é apenas benéfico, mas justo possuí-las por ser mais forte.

5.4 O ensino da sofística e a deformação da vida cívica

Platão encontrava na forma de pensar de sofistas como Polo e Cálicles os fundamentos da deformação da vida política e jurídica de Atenas. O *modus operandi* dessas acepções não usava de outro emprego senão o da retórica, principal estratagema dos sofistas nos espaços públicos. No *Fedro*, Sócrates adverte que, "para arrancar lágrimas vivas de comiseração com discursos sobre a velhice, ou a pobreza, a meu parecer, ninguém chega aos pés do gigante da Calcedônia" (PLATÃO, *Fedro,* LII, 267 d), chamado Trasímaco. Trata-se de um jurista que, em virtude das conquistas territoriais gregas, mudou-se para Atenas para atuar como embaixador. Apesar de seu *status* de estrangeiro não permitir que participasse das assembleias, Sócrates o via como um poderosíssimo orador, "tão capaz de enraivecer as multidões, como o inverso: acalmar esses mesmos homens alvoroçados, conforme nos relata, apenas com a magia do seu verbo" (PLATÃO, *Fedro*, LII, 267 d).

Relativamente à justiça, Trasímaco encontra-se entre aqueles que observam, nas relações da comunidade, que o justo costuma ser concebido na forma e na direção do forte sobre o fraco. São as relações de poder dos que têm mais força, astúcia ou perspicácia que dá poder para os homens dotados desses atributos governarem os demais, ou seja, os mais fracos. Trasímaco aparece na obra de Platão descrevendo o argumento da justiça por meio de razões que garantem força e poder para a classe que, em geral, governa. Não fica claro no diálogo se Trasímaco defende uma concepção na qual seja justo que os fortes governem os fracos. Em certas passagens do texto, ele parece estar apenas promovendo uma constatação da origem de um conceito de justiça que prevalece entre os gregos: que é justo os fortes governarem e os fracos serem governados. De qualquer modo, seu argumento – que coincide diretamente com a deterioração da própria virtude cívica da Atenas – presumia que (conforme observou Benedito Nunes) "a injustiça, praticada à

perfeição, tem os atributos da virtude, e o seu oposto, a justiça, constitui vício e fraqueza, próprios dos indivíduos urbanos e bonachões" (NUNES, B., 2016, p. 38). Daí que, para muitos dos gregos, a justiça consistia na "vantagem ou direito do mais forte" (NUNES, B., 2016, p. 38-39). Ademais, providos por esse modo de conceber a justiça, defendiam que aquele que consegue praticar a injustiça à perfeição, ou seja, tão bem praticada que possa se eximir de punições, deve, por seus atributos pessoais, ter garantidas as vantagens do exercício do poder que lhe são merecidas. De modo muito claro, os argumentos de Trasímaco na *República* nada mais são do que a defesa da injustiça com aspecto de justiça.

Platão registra no livro I da *República* um diálogo entre personagens que se achavam em regresso do Pireu após assistirem às festividades à deusa Bendis. Na ocasião, Sócrates é convidado por Polemarco, filho de Céfalo, para que fosse à casa de seu pai. É na casa de Céfalo, portanto, que a cena descrita por Platão acontece. O diálogo gira em torno do tema da justiça. Nele, Trasímaco dirige-se a Sócrates para expor uma concepção de justiça como direito, benefício ou vantagem do mais forte, e argumenta dizendo a Sócrates que "em toda a parte o homem justo perde do injusto" (PLATÃO, *República*, I, 343 d). Quando ele fala "em toda a parte", refere-se aos negócios e às atividades que pressupõem interação com outros homens. "Em primeiro lugar, nos contratos particulares, quando dois indivíduos se associam, nunca viste na dissolução da sociedade levar o justo nenhuma vantagem sobre o injusto, porém sempre o inverso: de todo jeito ele perde" (PLATÃO, *República*, I, 343 d). O argumento de Trasímaco também atribui vantagens àqueles, cuja *esperteza os* capacita a burlar o fisco. No seu dizer, "quando está em causa algum imposto, com igualdade de bens o justo paga mais e o injusto menos, e quando se trata de receber, este fica de mãos vazias e o outro lucra enormemente" (PLATÃO, *República*, I, 343 d-e).

Os exemplos dos quais se vale Trasímaco versam sobre várias dimensões da vida pública e, em praticamente todas elas, o sofista apresenta argumentos que correspondem às vantagens de ser injusto. Nas relações políticas, por exemplo, considera a hipótese de ambos (justo e injusto) "ocuparem cargos públicos, se outro prejuízo não tiver o homem justo, pelo menos deixará periclitar seus próprios interesses, dos quais se descuidará" (PLATÃO, *República*, I, 343 e); em relação aos negócios particulares, enquanto se dedica aos interesses públicos, chamará "contra si a inimizade dos familiares e parentes, por se haver recusado a favorecê-los contra os ditames da justiça" (PLATÃO, *República*, I, 343

e). Sustenta, no entanto, que, "com o injusto se dá, em tudo isso, precisamente o contrário" (PLATÃO, *República*, I, 343 e).

Na argumentação de Trasímaco, há uma perspectiva de sucesso pessoal conquistada aproveitando-se da esfera pública. Parece ser exatamente essa forma de interpretar a justiça que alimentou uma expressiva parcela da comunidade grega – sobretudo aquela que entrou na política após o domínio do mar – a promover injustiças como se esse comportamento pudesse ser sustentado como justo. O argumento sugere que, "se considerares a forma mais acabada da injustiça, que deixa felicíssimo o homem injusto e no mais alto grau de miséria o que foi vítima de injustiça" (PLATÃO, *República*, I, 344 a), então é de se considerar que ninguém quer viver em miséria nem em ausência de felicidade e que, nessas circunstâncias, ser injusto é vantajoso. Tirar vantagem, lograr os concidadãos, burlar as leis e ainda escapar às punições já não era visto como práticas injustas, mas um perfeito modo de demonstrar habilidades que faziam o cidadão uma pessoa de sucesso. É por essa via que segue a argumentação do sofista.

Ele observa que a felicidade aumenta ainda mais quando o cidadão consegue esquivar-se das punições decorrentes das suas práticas ilegais, indecorosas ou injustas, isso porque, se alguém for pego cometendo qualquer injustiça, é castigado e recebe as mais infames alcunhas:

> sacrílego, traficante de homens, arrombador, trapaceiro, ladrão, conforme a modalidade de sua malfeitoria. Mas o indivíduo que, além de tirar o dinheiro de seus concidadãos, os reduz à condição de escravos, em vez desses nomes feios, é chamado venturoso e abençoado, e isso não apenas por parte de seus concidadãos, mas por todos os que ouvem qualquer referência à enormidade de seus crimes (PLATÃO, *República*, I, 344 b-c).

Nessa concepção de "justiça" o que importa é tirar vantagem ou proveito da ação, algo que Trasímaco esclareceu ser considerado como atitude justa na medida em que está em conformidade com as capacidades do mais forte, do mais esperto, ou do mais habilidoso. No diálogo, ele reitera: "Fica, assim, demonstrado, Sócrates, que a injustiça, quando praticada em alto grau, é mais forte e mais livre e dominadora do que a justiça" (PLATÃO, *República*, I, 344 c).

Platão, no *Livro II*, apresentou os argumentos de Trasímaco amparando as vantagens de ser "justo" pela condição de superioridade, força, habilidade ou poder, "natural" àquele que os possui. Acha-se a alegação: "demos a ambos, ao homem justo e ao injusto, o poder de fazerem o que bem lhes parecer, e acompanhemo-los depois para

ver aonde vai conduzi-los a paixão" (PLATÃO, *República*, II, 359 c). Na visão de Trasímaco, se não houver nenhum elemento impositivo que impeça o homem, por medo ou pelo imperativo da força, ele agirá naturalmente pelas vias da injustiça. Para ele, na "mesma hora, fora certeza surpreender o homem justo a trilhar o caminho do injusto, no propósito de obter vantagens, o que todos, por conformação natural, consideram um bem, pois é apenas a força da lei que os obriga a respeitar a igualdade" (PLATÃO, *República*, II, 359 c). Esse pensamento coincide com a forma como agiam os cidadãos no regime democrático de Atenas, sobretudo na segunda metade do século V e no início do século IV.

A *pólis* foi tomada por um grupo de homens disputando, pelas vias da força e da estratégia, meios de se sobressair em relação aos demais. O único dispositivo que a cidade poderia utilizar para frear essas condutas era a lei. O problema, em relação ao argumento de Trasímaco, no sentido de justificar uma referência de justiça amparada na força da lei, é que a própria lei, ou o *Direito*, são instáveis. Ocorre que a lei nasce não apenas do interesse, mas dos poderes que os mais fortes têm de fazê-la vigorar, de modo que o imperativo da legalidade nem sempre está em conformidade com o que é justo devido às próprias características que fundam a estrutura da magistratura (a isonomia, por exemplo). Logo, a lei passa a sofrer o efeito da suspeição "uma vez que é produzida por um universo de *interesses* que a ordem legisladora carrega consigo" (SPINELLI, 2017, p. 228).

No conjunto das visões compartilhadas por Trasímaco, Polo e Cálicles, "ninguém é justo por livre iniciativa, mas por coação, pois não há quem considere a justiça em si como um bem" (PLATÃO, *República*, II, 360 c). Difundido ideologicamente no tecido social da cidade esse tipo de pensamento não poderia produzir outra coisa que não fosse a degradação da vida cívica, exatamente como ocorreu aos gregos. Autorizados por semelhante concepção de justiça, os homens ávidos de poder e indecorosos por glória, "onde quer que possam praticar alguma injustiça, não deixarão de fazê-lo" (PLATÃO, *República*, II, 360 c-d). A injustiça e com ela a deterioração da vida cívica, não se trata de um acontecimento "acidental", mas de um projeto político no qual predomina os interesses pessoais e de pequenas facções sobrepostas aos amplos interesses e necessidades coletivas.

Pensamentos como os de Trasímaco, ao validar e incentivar que "todos os homens são de parecer que a injustiça lhes é de muito mais proveito do que a justiça" (PLATÃO, *República*, II, 360 d), "no que estão certos" (PLATÃO, *República*, II, 360 d) corrompem

drasticamente qualquer possibilidade de estabelecer a civilização. Conforme vimos em Protágoras, é a capacidade de promover acordos coletivos e deliberar coletivamente que fundamentou a vida comum. Foi a arte de acordar politicamente, concedida livremente pelos deuses aos homens que estabeleceu a possibilidade de eles conformarem suas ações, acertando mutuamente o modo das suas ações em vista do comum. Se alguns homens se destacaram na política, como Sólon, Clístenes ou Péricles, foi exatamente no sentido de reforçar as atitudes que ampliam os laços de civilidade, nunca de burlar semelhante prerrogativa em benefício próprio, como queria a sofística.

Quando aparece defendendo sua concepção de justiça, Trasímaco condena a sociedade e os regimes político e jurídico de seu tempo. Sua postura diante das desigualdades que assolavam a vida dos homens na passagem do século V para o IV, sobretudo em virtude da Guerra do Peloponeso, das pestes e da falta de perspectiva nos homens que viviam abalados pelas perdas de quase tudo, indica a própria tentativa da sociedade de encontrar amparo em alguns poucos poderosos que se rogavam no *direito* de se aproveitar das calamidades para fazer valer sua *força*. Viam, portanto, a injustiça como vantajosa, inclusive, para os mais desamparados, que acatavam "particularmente e em público os indivíduos maus, porém ricos e de qualquer forma poderosos" (PLATÃO, *República*, II, 364 a). Nesses, ainda que por submissão, encontravam algum amparo e, "a desprezar e não fazer caso dos obscuros e pobres, conquanto admitam que estes são melhores do que os outros" (PLATÃO, *República*, II, 364 a-b), deixando clara a preferência da cidade pela injustiça.

A degeneração da vida cívica pela via da injustiça, como já visto, foi o drama no qual os homens da Atenas se viram inseridos. Com ela, viu-se a degradação dos valores cívicos. O *éthos* tradicional fundado politicamente nas instituições do passado, e em relação ao qual a dimensão das crenças religiosas também gozavam de espaço, implodiram simultaneamente. Os aspectos sagrados, ou divinos, se assentavam na visão que tinham os homens acerca do tradicional. Outrora, era a *existência* dos deuses e das regras deles emergentes, e a eles pertencentes, que o agir humano encontrava norte e amparo. O ataque às condutas costumeiramente justas visava também as raízes que a solidificavam na comunidade: a dimensão divina.

Trasímaco está, entre outros, zombando daqueles que, no seu dizer, "a uma só voz entoam o hino da temperança e da justiça, para dizer que são belas, mas, a um tempo, penosas e difíceis", argumentando que é muito mais "fácil o acesso à intemperança e à injustiça, que apenas a lei e a opinião geral consideram censuráveis" (PLATÃO,

República, II, 364 a). Na sua interpretação, a busca por amparo espiritual era, nos rituais da religiosidade grega, apenas um modo de reforçar a disposição da alma para o caminho da justiça, uma vez que a injustiça era mais fácil e mais vantajosa de ser percorrida. Ele justificava que os próprios deuses eram injustos com os homens porque "para muitos homens de bem os deuses apresentam uma vida de dissabores e misérias, enquanto para os diferentes destes só concedem venturas", o que significa pensar que até os deuses são injustos! Então, por que não podem os homens serem também – à imagem dos deuses – injustos!?

Ora, se os deuses são injustos, isso significa que eles estão propensos a mudar suas concepções em relação ao que fazer com os homens. Se eles fossem justos, logo saberiam os homens como os deuses procederiam, ou seja, sempre pela justiça, e nada poderia ser feito, nem em relação aos homens – entre si – nem na relação desses com os deuses. Contudo, uma vez que se percebe homens implorando aos deuses por justiça e deles nada recebem (o que permite identificar que os deuses são injustos), então, estariam os deuses propensos a negociar com os homens os interesses (ainda que injustos), desses mesmos homens!? Na comunidade ateniense governada pelo ideário sofístico, parece que sim! Isso porque, afirmado pelo próprio Trasímaco, "adivinhos e charlatões postam-se à porta dos ricos e os convencem de que alcançarão dos deuses por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de delir com folguedos e festas as faltas que eles, ou seus antepassados, tivessem cometido" (PLATÃO, *República*, II, 364 b-c). É uma demonstração clara de que os deuses estariam dispostos a negociar com os homens, a preço de bacanais (ou talvez de dinheiro, como fazem os charlatões de agora), as injustiças e os crimes cometidos pelos homens.

5.5 A difusão dos valores da sofística e a profanação do divino

A fatal impossibilidade proposta por Trasímaco de viver justamente encontrava lastro também na poesia da época, e tinha nela vertentes de inspiração. Para o sofista, não haveria outro modo de "consertar" perante os deuses as injustiças cometidas em vida senão "negociando" com eles, na "corte" divina, convencendo-os pela bajulação. Essa forma de Trasímaco pensar revela, em boa medida, o modo como os gregos compreendiam a religião e sua relação com os deuses. Nesse sentido, a sofística conseguiu traduzir a figura dos deuses e seu "comportamento" aos mesmos níveis da malandragem e do "jogo sujo" dos homens. Usando de um verso de Píndaro, Trasímaco sugere: "como

escalar o muro intransponível: pelo direito ou por caminhos tortos, a fim de passar seguro o resto da vida?" (PLATÃO, *A República*, 365 b). Nesse caso, para ele, "se for injusto e souber aparentar justiça, prometem-me uma vida somente compatível aos deuses" (PLATÃO, *República*, II, 365 c). Esse problema da justiça administrada pelos deuses não se degenerou apenas pela intervenção dos sofistas.

Platão mira Homero, Hesíodo e outros poetas que, na sua literatura, mostram os deuses, e os descrevem como entidades passíveis de corrupção. No *Livro X* da *República*, por diversas vezes, Platão dirige duras críticas a Homero, afirmando que o poeta não passou de produtor de simulacros (PLATÃO, *República*, X, 601 a). Já no *Livro II*, atesta que ambos (Homero e Hesíodo), bem como outros poetas, "fizeram uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, à maneira de um mau pintor, cujo trabalho em nada se parece com o original que propusera retratar" (PLATÃO, *República*, II, 377 e). Trasímaco utiliza-se do argumento de que os deuses são fortes e não justos, e sobre isso Platão responsabiliza os poetas que aplicaram características de vingança, ódio, promiscuidade, avareza etc., cujo exemplo destaca: "foi ruim inventor que forjou a mais deslavada mentira, e sobre assunto de grande relevância, no que respeita às atrocidades que Hesíodo atribuiu a Urano e à vingança que deste tomou Crono" (PLATÃO, *República*, II, 378 a).

O problema identificado por Platão não diz respeito somente à narrativa, mas aos efeitos causadores destas narrativas nos jovens, principalmente pela incitação de ânimo; energia (*énergon*) que estas narrativas causam nas mentes imaturas da juventude que delas tomava ouvido. A irresponsabilidade dos poetas permitiu que os sofistas se apropriassem desta *distorção* para influenciar, em seu favor, o uso das negociatas, permissíveis naquele momento, inclusive com os deuses. Sobre a narrativa de Hesíodo na Teogonia, Platão sugere que "os atos, também de Crono e tudo o que lhe infligiu seu filho, ainda que fossem verdadeiros, a meu parecer, não deveriam ser contados com tanta leviandade a jovens de pensamento imaturo" (PLATÃO, *República*, II, 378 a).

Se um deus pode lançar-se em fúria contra seu pai, porque estariam os homens impedidos de fazer o mesmo? Ainda mais, sugere Trasímaco, que se o que estiver em alta conta for o jogo dos interesses, é possível aos homens lançarem às empreitadas coletivas para demonstrarem justiça quando, em verdade, por "debaixo dos panos" sua prática é de intensa injustiça. Sua mentalidade, descreve Platão, é a de que "para não sermos descobertos, fundaremos sociedades secretas e confrarias, sem contar com o recurso dos professores de persuasão" (PLATÃO, *República*, II, 365 d), que se darão ao trabalho de

ensinar os interessados, ou, fazer por si mesmo, a tarefa de convencer a sociedade, pela via da aparência, que os atos praticados são justos. Poderão ainda, pela capacidade de arguição, conduzir a alma dos homens a não ver os crimes e injustiças praticadas pelos infratores. Estes "comunicarão a sabedoria demagógica e a tribunícia, e ora à custa de argumentos, ora com o emprego da força, saberemos tirar partido de tudo sem incorrermos em nenhuma penalidade" (PLATÃO, *República*, II, 365 d). Nessa mesma perspectiva, até mesmo os "deuses de Trasímaco" estariam atrelados aos esquemas humanos, ou por negligência, ou por adesão às injustiças dos homens, já que a base da formação cultural grega levadas a termo por Homero e Hesíodo apontaram para essa possibilidade.

Trasímaco argumenta que "aos deuses nada escapa, não sendo possível violentá-los, mas, e se eles não existirem ou não derem a mínima atenção aos negócios humanos, por que essa preocupação de nos escondermos?" (PLATÃO, *República,* II, 366 a). Pela negligência ou inexistência dos deuses, então é possível tirar partido sem deles nada esperar em contrapartida, seja de alguma pena por eles proposta ou algum dano na herança pós-morte que eventualmente pudesse causar. Já no caso da existência dos deuses e da implicação destes com as atividades dos homens, "tudo o que sabemos deles é por ouvir dizer ou o que nos contam os poetas em suas genealogias" (PLATÃO, *República*, II, 366 a), razão pela qual Platão responsabiliza aqueles que, no passado ou no presente, ao escrever, produziram imagens inadequadas, degenerando o caráter divino ou a postura adequada dos deuses entre si e na relação representativa com os homens. Assim, se "esses mesmos poetas dizem que eles (os deuses) são sensíveis a sacrifícios e oferendas, como a preces piedosas e que se deixam dobrar homens" (PLATÃO, *República*, II, 366 a), então é possível incluí-los nas *negociatas*, tanto quanto se faz nas assembleias e nos tribunais da cidade, expansíveis aos negócios no Pireu, na Ágora e em praticamente todas as esferas da vida pública e privada da Atenas já degenerada.

De qualquer modo, no entendimento de Trasímaco, "se dermos crédito aos deuses, poderemos ser injustos e oferecer sacrifícios com o próprio fruto de nossa atividade" (PLATÃO, *República*, II, 366 a), o que significa que quanto maior a injustiça e mais frutífera ela for, dando-nos maiores vantagens, mais possibilidade teremos de negociar com os deuses, sobretudo por possuir os meios de "financiar" os espertalhões que farão o culto da regeneração do pecado, destinado ao convencimento dos deuses em relação aos benefícios que eles próprios terão em reconsiderar a injustiça praticada pelo mortal. Trasímaco ainda sugere que "se formos justos escaparemos do castigo dos deuses, mas

renunciamos às vantagens da injustiça" (PLATÃO, *República*, 366 a). Isso parece fazer brotar no sofista um certo "medo" da justiça que eventualmente acarretará sobre o pecador no Hades. No entanto, ainda assim, não causa nele qualquer reação que mude sua postura sobre as vantagens e os benefícios de ser injusto, uma vez que no Hades "quem souber fazer as contas, muito podem as expiações e os deuses libertadores" (PLATÃO, *República*, 366 b). Podem no sentido de que, também no Hades, existiriam deuses dispostos a *advogar*, confrontando o *juízo divino* aplicado ao estilo severo e correto de *Themis*, deusa da justiça. Essa lide no tribunal dos deuses também permitiria mudanças de seus juízos pela via das *alegações*, as quais, ao sofrerem a intervenção e o poder de algum *divino sofista*, alterariam o resultado do *processo penal*.

Como muito bem sustentou Pródico, os deuses eram produto da criação dos homens, e o modo como os sofistas lidaram com o tema, associado àquilo que o conteúdo poético degenerativo havia causado ao imaginário social sobre os deuses, definitivamente alterou sua substância divina, tornando-as peças de um jogo cujo alvo a ser abatido era o *éthos* cívico. Uma sociedade edificada sobre a soma de uma péssima qualificação educativa, da validação da injustiça e da dessacralização dos valores tradicionais consagrados levou os gregos aos maiores crimes, entre os quais a morte de Sócrates. O assassinato de um cidadão justo, acusado de injustiça, julgado e sentenciado arbitrariamente sob o amparo da lei foi a maior das demonstrações de que a estultícia já não achava limites em Atenas. Platão é claro ao identificar no uso da retórica as causas da degeneração cívica. Para ele, os oradores destituídos de apelo cívico e de amparo ético propagaram o caos no ambiente da *pólis*. Sua estratégia de intervenção é clara: restabelecer o *éthos* por meio de uma *paideia* capaz de restituir a importância da verdade, do lugar cívico de cada um, e da valorização das virtudes do bom, do belo e do justo. Para tanto, a arte retórica deveria estar submetida à filosofia, e o uso público da palavra dado aos que sobre ela tivessem clara noção de responsabilidade cívica.[72]

Platão parece ter nos dado a melhor resposta acerca das possibilidades de recuperar uma sociedade cujos valores se acham depravados. A *República* é claramente o caminho que ele deixou para quem quiser percorrer a edificação de uma *pólis* na sua melhor forma. Sua filosofia, marcada por critério de razoabilidade e de clareza, parece imbatível, e qualquer outra possibilidade ante suas formulações tornam-se vazias e pouco eficazes. Sua crítica particular aos oradores e retóricos, ainda que possa merecer

[72] Ver: PLATÃO, *República*, especialmente *Livro X*.

interpretações mais elásticas e flexíveis, parece ter colocado os demais mestres "no lado de fora" de uma sala de aula que se presta a educar civicamente. Entretanto, aos problemas que os escritos de Platão têm apresentado nos seus mais diversos diálogos, Isócrates deu respostas que merecem ser observadas e cujas alternativas não implicam exatamente contraposição às predominantes soluções de Platão, mas constituem complementos de grande relevância no âmbito da qualificação humana para a vida cívica. Se Platão acreditava que a retórica, por si só, não poderia ser útil para a educação cívica, Isócrates dedicou-se a tentar o contrário, e é exatamente esse percurso que merece ser observado.

Ainda que exista uma tensa divergência entre Platão e Isócrates sobre as funções e o papel da eloquência no ensino, e o que possa representar, a cada um, o que seja de fato "filosofia", há que se considerar que ambos estavam fortemente implicados em apresentar para o mundo de seu tempo um programa de ensino que se ocupasse de restabelecer a atmosfera do *éthos* cívico. Poderíamos seguir promovendo um comparativo entre ambos, e desde o início observaríamos o criterioso cuidado com que cada um dedicou-se a desenvolver suas *paideias* para o objetivo que apontamos. No entanto, para o nosso propósito, é o programa de Isócrates que receberá atenção, principalmente no que se refere à observação das causas que degeneram as qualidades cívicas da cidade, bem como seu empenho de restabelecer não apenas a política, mas a própria retórica, resgatando-a do mau uso a que fora submetida pelas práticas da sofística.

5.6 A politeia de Isócrates

Uma das primeiras constatações observáveis na filosofia de Isócrates é que ele via a vida política como um elemento de humanização. É, em tese, o que distingue o homem das feras, criando todas as condições para que o restante da existência pudesse se realizar. Assim, Isócrates se conta entre aqueles que entendiam o cultivo dos atributos que promovem a convivência entre os homens como necessário. Entre as tantas virtudes necessárias, aquela que os impedia de se destruírem, como fazem as feras, encontrava-se no topo da lista. A justiça, portanto, como uma espécie de poder moderador, emergida da capacidade que os homens têm de falar uns aos outros e deliberar comumente, constituía a cerne de sua filosofia e do seu programa educativo. Nesse sentido, Isócrates julgou as concepções de sofistas como Cálicles, Polo e Trasímaco nos seguintes termos:

> Alguns chegaram a tal grau de insensatez que acreditam que a injustiça é censurável, porém vantajosa e útil para a vida diária, enquanto que a justiça é

> estimada porém prejudicial e capaz de ajudar mais aos que não a possuem do que a quem a possui (ISÓCRATES, *Sobre la Paz,* 31, t.n.).[73]

Saber que a justiça, assim como outras virtudes (honestidade, prudência, solidariedade, sensatez, bondade, cordialidade), é fundamental para a vida cívica não é nenhuma novidade. O desafio é como tornar essas acepções parte estruturante da conduta humana destinada à vida comum. Fazer os homens compreenderem que é preferível sofrer a cometer injustiças – posição defendida por Sócrates, Platão, Aristóteles e Isócrates – também fazia parte da tarefa restauradora da civilidade na *pólis.* É nesse ponto que os mestres se veem provocados a pensar uma *paideia* capaz de preparar os jovens para a sociedade, mas também empenhar-se em um programa político capaz de mudar o cenário dos valores degenerado, em relação aos quais os homens já se acham habituados. Isócrates, portanto, desdobrou seus esforços em duas frentes com um único propósito civilizador: qualificar os discípulos que chegam em sua escola e, por meio deles e dos discursos que ele ensinou a elaborar, alterar o quadro político e cívico vivido pelos gregos. Seu empenho destinava-se a recuperar o *éthos* tradicional, os atributos essenciais para a vida cívica e o fortalecimento dos laços que unem os homens na comunidade política.

Isócrates entendia que a cidade era o "lugar" por excelência para civilizar e humanizar os homens, mas ele também sabia que viver nas cidades não impedia esses mesmos homens de se comportarem como bestas uns com os outros. No entanto, ao unirem-se na *pólis,* achavam "aquele algo novo, que não existia antes da sociedade civil, emergido junto com a politização" (BLOOM, 1955, p. 8, t.n.). A constituição essencial do homem, enquanto ser social, se dá por meio de uma faculdade política positiva, a qual – caso ele alcance – faz com que a vida valha ser vivida. Parece que Aristóteles aprendeu de Isócrates que, do mesmo modo que a natureza "obriga" os homens a procriarem, ela também os força a se juntarem em comunidades políticas para que sua existência continue se realizando. Lembremos que Isócrates tomou de Protágoras a máxima que adverte sobre a necessidade de que os cidadãos realizem suas virtudes, recebidas livremente por todos, para que estes formem comunidade política. Para Isócrates, portanto, é a qualificação dessas virtudes que permite a edificação da boa *pólis,* fixada num duplo movimento: a cidade qualifica os homens pela educação, e a educação prepara os homens para a boa cidade.

---

[73] ISÓCRATES, *Sobre la Paz,* 31, t.n.

Na filosofia de Isócrates, a *pólis* é o modo comum de vida, qualitativamente diferente para os indivíduos que dela participam; um modo que jamais poderia ser realizado se os homens definissem pela vida em separado uns dos outros. Conforme sustenta a tese de Bloom:

> É um tema dominante em toda a obra de Isócrates que o caminho do homem é o caminho da cidade, e o potencial desse homem para o bem ou para o mal é desenvolvido pelo tipo de criação que ele teve, e que essa criação se relaciona com sua cidade. Só a leitura do texto de Isócrates pode provar totalmente este ponto, mas o *Areopagítico* é uma boa amostra da crença de Isócrates de que a cidade é natural e que as qualidades humanas somente alcançam sua realização a partir dela. Ele nunca considera a alternativa que a cidade é apenas convencional e não surge da direção da natureza do homem (BLOOM, 1955, p. 8, t.n.).

É essa compreensão da vida comunitária – que forma a *pólis* onde vivem os homens – que move o núcleo do pensamento de Isócrates. Nessa associação, ele vê a lei não apenas como um instrumento que estabelece os limites dos impulsos que os homens trazem consigo por sua natural bestialidade. Para ele, a lei precisa portar um caráter educativo, pois é exatamente dessa relação entre a norma e a adequada conduta que prospera a possibilidade de o homem viver livremente na sociedade. Há uma tensão, portanto, entre a possibilidade de reter as pulsões socialmente destrutivas que os homens trazem consigo e a operacionalização de uma lei que não os restringe na sua totalidade, o que faria deles nada além de escravos. Do outro lado da contenção, a liberdade também não pode ser o único polo de orientação, porque o próprio processo de se tornar um homem pressupõe conter certos potenciais, em geral especificados e instituídos na forma da lei. A saída prudencial para esse dilema é criar um tipo específico de Estado para os homens, formando-os especificamente para esse Estado pretendido.

Um dos maiores desafios encarados pelos filósofos do quarto século deu-se em torno do dilema da liberdade. Isócrates observa o momento político decadente vivido pela Atenas do quarto século como sendo o extremo de um passado absolutamente virtuoso. Para ele, o bom regime é a democracia do passado heroico de Atenas; o mau, a democracia do século IV. No *Sobre a Paz*, ele descreve um cenário no qual sua eloquência na tribuna, como sábio e conselheiro, implora tolerância de uma multidão que ouve apenas aqueles que falam de acordo com seus desejos. O próprio cenário é pintado com ele se saindo mal, uma vez que está submisso aos caprichos de uma multidão indisciplinada que é incapaz de aceitar orientação dos sábios. Ele sustenta que “embora seja apropriado que

vocês sejam extremamente sérios sobre o bem comum quanto sobre o seu bem privado, vocês não têm o mesmo julgamento sobre um e sobre o outro" (ISÓCRATES, *Sobre a Paz,* 13, t.n.). Isócrates observa uma incongruência entre a vida pública e a privada, "pois quando vocês se aconselham sobre assuntos privados, procuram conselheiros de maior inteligência. Mas quando se reúnem em nome da cidade, vocês desconfiam e invejam esses homens" (ISÓCRATES, *Sobre a Paz,* 13, t.n.). Há, segundo ele, uma falta explícita de apelo e cuidado para com a dimensão pública. Acusa os atenienses de cultuar "o mais depravado entre aqueles que se apresentam à tribuna, e preferem como mais democrático o bêbado ao sóbrio, o estúpido ao sábio, e aqueles que dividem as coisas da cidade do que aqueles que fornecem liturgias de seu patrimônio privado" (ISÓCRATES, *Sobre a Paz,* 13, t.n.). Observando a narrativa sob a perspectiva de Isócrates, parece haver uma tendência de liberalidade ante o regime democrático ateniense que beira o desleixo. Pior do que isso, "o ofício público se tornou uma fonte de enriquecimento privado, em vez de uma tarefa imposta por um senso de dever" (BLOOM, 1955, p. 23, t.n.).

Isócrates vê as motivações dos políticos do quarto século como potenciais profundos e brutalmente poderosos dos homens. Seus desejos os levam a ações além dos limites do bom senso, deixando de lado a reflexão sobre a consequência de seus atos (ISÓCRATES, *Para Nícocles* 4-6; *Sobre a Paz,* 30-31, 103-105). "As regras de justiça parecem ser frágeis barreiras não naturais – literalmente 'o bem do outro' – e a força das tentações faz com que o tentado perca de vista o resultado normal. O desejo pela tirania e o destino comum dos tiranos são os exemplos da situação" (BLOOM, 1955, p. 27, t.n.). Ocorre que quando as fortalezas da civilidade, criadas pelos costumes e pelas leis são rompidas, os homens enfrentam um mundo sem limites restritivos, uma espécie de liberdade absoluta, que hoje chamamos claramente de anomia. Viver nos termos de uma sociedade onde se permite satisfazer os desejos de forma ilimitada é incompatível com um bom modo de vida, sobretudo quando se fala da vida em sociedade.

Quando abriu as portas da democracia para uma esfera mais ampla do que aquela que Sólon e Clistenes haviam criado, Atenas permitiu que outros propósitos fossem livremente levados para o campo deliberativo, alterando também o contexto educativo da política. Nesse caso, Isócrates vê a anomia como resultado do colapso da função que a política deve exercer na comunidade. Ele lembra que, na democracia do quarto século, os homens se consideravam livres para escolher, razão pela qual, em geral, preferiam o agradável ao bom (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 131). Esse é um dos maiores problemas tanto na educação do indivíduo quanto na formação da cidade. Promover advertência e restrição

aos homens é um dever da educação, e esse dever se estende para as ações políticas do Estado. Permitir aos homens a liberdade antes de terem recebido advertência é como dar a uma criança de sete anos liberdade, simplesmente porque liberdade é algo desejável (ISÓCRATES, *Panatenaico* 130-151; *Areopagítico* 20). Como adverte Bloom, "todo direito implica em suas próprias responsabilidades, a menos que as responsabilidades da liberdade política possam ser cumpridas, os direitos também não são inerentes" (BLOOM, 1955, p. 28, t.n.). Nesse caso, "o homem verdadeiramente livre é o bom cidadão, não o homem que pode fazer qualquer coisa que ele deseja. Para qualquer homem que não tenha sido devidamente educado, a dádiva da liberdade é uma armadilha, é a certeira destruição da *sophrosýne*" (ISÓCRATES, *Sobre a Paz,* 119).

Isócrates confere ao Estado funções normalmente atribuídas à sociedade, no seu espectro moral, cultural, artístico, religioso e econômico, relativamente aos quais os homens vivem, afastando-se do entendimento de que o Estado seja tão somente a organização política constitucional. A sua percepção da *pólis* considerava o ajuntamento de todos os fatores que os meios de vida proporcionam para a socialização dos indivíduos, de modo que ele não reconhecia a divisão Estado/sociedade como válida. No *Areopagítico,* Isócrates considera que os aspectos da vida definidos sob o título geral de *sociedade* são resultantes da *politeia* – que poderíamos traduzir como um modo de vida ou um regime dominante – em vez de fatores implementados de forma cindida e independentes entre si, como ocorre com as instituições (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 12). Ele considera que, embora as instituições independentes existam e se façam aparecer na economia, nas leis, nas tradições etc., sua existência no bojo da vida social somente é possível na medida em que se acham adequadas aos hábitos e aos gostos aderidos por uma sociedade cuja *politeia* que permite tais adesões lhe é anterior. É a mudança da *politeia* (dessa "alma da *pólis*") que mobiliza a redefinição dos hábitos, gostos e valores que forçam também a mudança das próprias instituições. Para ele, portanto, não são as instituições que mudam a sociedade, mas é como se houvesse uma necessária demanda unificadora da vida social anterior que valida tudo aquilo que os homens fixam como adequado à vida comum. Nesse caso, é *do* cidadão e *no* cidadão que deve emergir a observância da inviabilidade da vida só, que uma vez reconhecida enraíza nele a distinção entre liberdade e licenciosidade. A lei só faz sentido de ser utilizada no caso em que o cidadão falha ao reconhecer as prerrogativas que ampara nele próprio a ideia de que a vida social lhe é mais conveniente.

Para Isócrates, portanto, não é o regime político do Estado que importa. Talvez isso explique por que em muitos momentos ele defende a democracia, em outros, a monarquia, e, em outros, a aristocracia. Acontece que no seu entendimento o Estado é apenas um reflexo da credulidade que os homens carregam em suas almas sobre a utilidade da vida em sociedade, e que, portanto, a autêntica mudança da vida social começa pela motivação que tais homens têm para associar-se, e não, em princípio, pelas leis que os obrigam a se suportar. Uma educação que dê razões aos cidadãos viverem em comunidade, movendo suas atitudes no sentido de fortalecer os vínculos comuns torna-se indispensável. É excepcionalmente sobre as razões que movem a vida prática dos cidadãos que o programa educativo de Isócrates pretende atuar, e é desse movimento que ocorrerá a boa e justa cidade onde todos viverão. Ele próprio assevera:

> Pois a alma de uma cidade nada mais é do que sua *politeia*, tendo tanto poder sobre ela quanto a sabedoria sobre o corpo. E é ela que aconselha sobretudo, protegendo as coisas boas e fugindo de infortúnios. É necessário que as leis, os retores, e os homens privados se tornam semelhantes a ela, de modo que cada homem faça justamente o que por ela for disposto (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 14, t.n.).

Conforme constata Bloom, é importante compreender o sentido que a *politeia* tem em Isócrates, apesar de ser um termo difícil de analisar porque contém reminiscências de vários aspectos da vida social que hoje não são normalmente agrupados. “De forma mais imediata sensata, uma *politeia* é uma constituição – a forma de governo” (BLOOM, 1955, p. 9, t.n.), ainda que a ênfase se ache mais adequada ao elemento substancial da vida política, que é a estruturação real dos espaços que cada um deve ocupar no corpo social. A *politeia* seria menos um código escrito e mais um corpo soberano de cidadãos, já que é dele que a sociedade tomaria a massa de sua constituição.

As pessoas e o modo como pretendem sua vida comum é o que alimenta essa *alma social*. Como as *politeias* diferem, com elas difere o tipo de pessoa e a regra que governa a cidade.

> Esparta, por exemplo, usou apenas uma pequena porção de seus habitantes como cidadãos. O restante cultivava a terra e fornecia as necessidades da classe dominante. Em Atenas, já que havia uma democracia, o corpo dos cidadãos era muito mais extenso e as pessoas que deveriam estar arando em Esparta sentavam-se diariamente nos tribunais de justiça. Diferentes regimes aproveitam os recursos de diferentes homens, organizando assim a vida de cidadãos e não cidadãos (BLOOM, 1955, p. 9, t.n.).

O exemplo de Bloom estabelece o modo como Isócrates percebe o nexo entre Estado e sociedade. Ele acredita que o modo de vida da cidade depende da *politeia*, e essa relação se dá em uma via de mão-dupla: a vida da cidade depende da *politeia,* e a *politeia* expressa o "modo de vida" da cidade. Tomar consciência dessa relação é central não apenas para os fins educativos de Isócrates, mas de qualquer outro, mestre ou cidadão, que pretendesse mudar o cenário em questão.

Uma vez compreendido o que reflete os modos de vida que as pessoas buscam, seus objetivos, "observa-se que são determinados em extensa medida pelo que é respeitável em sua comunidade. Esse conteúdo tradicional, inscrito no consuetudinário, exerce um poder extraordinário na orientação da vida das pessoas".[74] Tomadas diferentes comunidades por referência, observamos que as práticas também mudam: as práticas em uma comunidade militarista podem ser muito diferentes de uma em que os valores comerciais ou religiosos são predominantes. "A *politeia* tem um efeito duplo – estabelece os objetivos a serem perseguidos e os hábitos a serem praticado; e, ao mesmo tempo, tende a selecionar naturalmente o tipo de homens que devem ser poderosos e honrados, porque se destacam nessas atividades." (BLOOM, 1955, p. 13, t.n.).

É exatamente nesse ponto que Isócrates identifica o problema cívico de Atenas, e ao fazê-lo observa que não é a retórica a responsável pela degeneração da vida política, mas as próprias mudanças nos paradigmas que tradicionalmente constituíam a *politeia* da cidade. No *Panatenaico,* Isócrates reconstrói as origens do desenvolvimento dos novos paradigmas políticos responsáveis pela edificação de uma nova *politeia*. Ele observou que foi o domínio ateniense sobre o mar que produziu uma nova classe de indivíduos "autorizados" à vida política (ISÓCRATES, *Panatenaico* 115-116; *Paz* 79). "Atenas tornou-se uma potência marítima e massas de remadores para os barcos eram desesperadamente necessários, uma nova classe de indivíduos tornou-se a base de seu poder e a *politeia* passou por uma transformação radical" (BLOOM, 1955, p. 13, t.n.). É importante lembrar que nem todos os remadores eram atenienses de origem. Mesmo muitos dos que eram serviram a marinha no quinto século como mercenários, a troco de soldo e benefícios pessoais. Diferentemente dos hoplitas que tinham em vista a defesa da cidade por questão de honra, essa nova categoria militar (uma espécie de marinha)

[74] Platão sabia exatamente o poder que o tradicional possuía na organização da vida política, e não hesitou em, por meio de sua filosofia, promover uma reforma da tradição. É sobre o passado que se fixa o *éthos* (os costumes e os hábitos) de uma comunidade. Isócrates partilhava desse mesmo entendimento, e deixou muito bem estabelecido no *Nícocles* 31; *Nícocles* 37; *Demônico* 36; *Areopagítico* 27.

praticamente não portava valores tradicionais, e faltava-lhes referencial de dedicação à pátria. Não demorou e essa nova força foi incorporada na comunidade, sobretudo porque a própria comunidade a reconheceu digna de valor em virtude das vitórias no mar e de elevar Atenas a um novo patamar no cenário político externo. A inserção na vida pública dessa nova classe militar forçou Atenas a uma revisão do conceito de cidadania, bem como da admissão de sua extensão e qualificação. Os espaços públicos passaram a ser ocupados por indivíduos com qualidades e percepções do âmbito deliberativo completamente distintos daqueles que costumeiramente ocupavam essas funções. Surge assim um novo padrão para a comunidade, na qual os interesses públicos logo deixaram de ser observados para dar lugar aos privados.

A consequência direta do domínio do mar por Atenas foi a rápida expansão das navegações e do comércio. A cidade tornou-se o centro comercial e a meca dos negócios. Juntaram-se às novas demandas da política os interesses dos comerciantes, da classe dos transportadores e dos artesãos. As bases da tradição que edificaram a vida da cidade já perdiam sua utilidade frente às transformações, e as novas classes que se alçavam ao poder não estavam dispostas a ficar aquém do exercício político. Com todas essas facções implicadas em deliberar sobre uma cidade que favorecesse seus interesses, as antigas estruturas da democracia, edificadas por Sólon e Clístenes, ganharam novos contornos. Nesse contexto, a retórica fez parte do movimento porque foi ensinada para aqueles que tradicionalmente não tinham apego ao cultivo da civilidade e dos valores da *pólis*, mas a viam como útil em seu próprio favor. Como *arte livre*, ela poderia ter sido empregada para a defesa dos valores tradicionais, mas, uma vez apropriada por quem não tinha qualquer apego a esses valores, ganhou um uso que Platão descreveu detalhadamente em seus diálogos. A retórica foi o instrumento que os perversos usaram para subverter os valores cívicos, o *éthos* tradicional e o consuetudinário, usando dela para sustentar seus próprios interesses. Além do mais, os mestres que a ensinavam eram, em geral, estrangeiros e, além de desconhecer os fundamentos cívicos que sustentavam Atenas, também eles agiam movidos por interesses próprios, afastados dos costumes, tradições e valores que formavam a *politeia* ateniense.

A expressiva ampliação de pessoas circulando por Atenas mudou até mesmo os valores tradicionais de sociabilidade. Para Isócrates, a *politeia* se consolida, em grande medida, pelos efeitos inconscientes de costume e hábito. “Qualquer um sabe que pequenas cidades muito unidas estão cientes de quão pouca pressão real das autoridades torna os laços necessários para produzir o tipo comum de conduta que ali torna-se

costume" (BLOOM, 1955, p. 14, t.n.). O que é incontestável, para Isócrates, é que essa "conduta habitual" não é imposta por força da autoridade, mas pela deliberação daqueles que compõem a comunidade, e como tais deliberações são aderidas e tornadas "o corriqueiro". Mas o que Isócrates insiste é que o peculiar caráter dessa conduta habitual é o efeito da decisão do grupo. Tomadas as circunstâncias em que a cidade se encontrava, parecia não ter caráter reconhecível, de qualquer tipo, achando-se imersa em conflito e transformação, sua *politeia* achava-se adoecida, e a cidade pronta para a emergência da tirania.

Não apenas Platão, mas também Isócrates estava de acordo com a concepção de que a comunidade política devia ser reduzida, para que dela se pudesse extrair equilíbrio. Grandes massas de homens participando da política produzem o risco de desconfigurar o poder de decisão e criar conflitos difíceis de serem contidos, e talvez seja essa a razão de, ainda hoje, usarmos democracia representativa, e não direta. Além disso, formam fortes movimentos de mudança, alguns dos quais podem escapar do alcance natural de contenção dos homens (ISÓCRATES, *Sobre a Paz,* 89). Voltar à democracia primitiva ou possibilitar que um pequeno grupo de aristocrata governasse Atenas não parecia uma tarefa realizável, e Isócrates percebeu que se deixasse os homens "*serem* o que *são*", largados à deriva de forças aleatórias, o caos político continuaria a se reproduzir. Ele compreendia que uma *politeia* que abdicasse da função de educar seus cidadãos seria, por si mesma, má, razão pela qual se viu no compromisso de encontrar saídas que pudessem regenerá-la.

Se a *politeia* é responsável pelo *todo*, então iniciar por ela parecia ser uma boa alternativa. Isócrates não está disposto a inventar nada de novo, mas recuperar algo que já teve efeitos práticos no passado, e que foi responsável por bem encaminhar a conduta dos homens no âmbito da vida comum. Ele vê o homem como um *animal social,* e compreende a sociedade como o fim necessário, edificado por meio da vida política. O modo como esse homem é civilizado por meio da educação que recebe e o tipo de regime no qual ele ajusta suas condutas é o que o diferencia de outros homens e de outras civilizações. É a *politeia*, portanto, que define os horizontes das esperanças dos homens e os desejos que movem suas práticas, uma vez que os homens estão ligados a elas como os gregos estavam à sua constituição ancestral (ISÓCRATES, *Filipe* 127).

Isócrates inicia sua diferenciação dos gregos, reforçando sua *politeia*, ao compará-los com aqueles que ele chama de bárbaros. Sua tentativa é reforçar virtudes presentes na politeia grega e reafirmar aos gregos seu compromisso com uma tradição que os fez

homens melhores do que aqueles que pertencem a outros regimes políticos. No *Panegírico,* dirige-se aos gregos um discurso em que descreve os bárbaros nos seguintes termos:

> Como pode sair um general esperto ou um soldado valente com a maneira de viver daqueles, que, em sua maior parte, são uma massa desordenada e desconhecedora de riscos, frouxa para a guerra e mais educada para a escravidão que nossos próprios escravos? E quem deles goza de maior estima nunca viveu em igualdade nem sociedade com outros nem com o estado, e passam toda sua vida injuriando uns e sendo escravos de outros, como homens que corrompem inteiramente sua natureza, afeminam seus corpos por causa de sua riqueza e têm seus espíritos humilhados e pusilânimes pela monarquia; se deixam revistar ante o mesmo palácio, se postam no solo, se preocupam em humilhar-se de todos os modos, adoram a um homem mortal e lhe chamam deus, desdenhando mais aos deuses do que aos homens (ISÓCRATES, *Panegírico* 150-151, t.n.).

Ainda no *Panegírico,* há uma dupla tentativa de Isócrates: a primeira ocupa-se em lembrar os gregos de seus valores tradicionais, os quais se achavam corrompidos; a segunda consiste em demonstrar, apontando para os povos da Ásia, a quem ele chama de *bárbaros,* os erros que os próprios gregos estavam cometendo. A barbárie que Isócrates quer combater não é necessariamente o risco iminente que os exércitos do oriente causavam aos gregos, o que ele intenta é mostrar aos gregos suas próprias barbáries e motivá-los a repará-las. Em linhas gerais, os bárbaros não pertencem ao que pode ser chamado de *ideal grego,* e o modo bestial como conduziam suas vidas, marcado pela falta de humanidade, é digno de merecer uma guerra nos mesmos termos que os homens do passado fizeram contra os animais para defenderem-se como sociedade.[75]

Compete ao pensamento político observar os tipos de sociedade, os modelos políticos e discutir quais são os mais proveitosos e razoáveis, encontrando meios de adaptá-los para a sociedade, considerando também os propósitos e as intenções da própria comunidade. Para Isócrates, as leis têm um grau de importância menor do que a *politeia,* já que elas seriam muito mais uma espécie de síntese dos valores da comunidade do que propriamente um fio condutor para dirigi-la. Bloom sugere que "as leis atuam como meios para os fins, e a justificativa desses fins é anterior a uma decisão relativa à justiça das leis.

[75] No *Panegírico*, Isócrates parece retomar a teoria de Protágoras acerca do que levou os homens à civilização. As virtudes políticas que eles receberam como dádiva de Zeus, e seu posterior cultivo, foi o que efetivamente construiu a sociedade civilizada. Foi a busca pela excelência cívica (*areté*) que permitiu aos homens construírem as sociedades políticas. Essa falta de cultivo apontada nos bárbaros é da mesma espécie que Isócrates vê entre os gregos que assumiram a democracia após a morte de Péricles. O abandono da tradição e da constituição ancestral estava levando os gregos para os mesmos tipos de conduta dos bárbaros, e as causas eram as mesmas que Protágoras havia apontado no seu mito sobre a distribuição das virtudes políticas.

Um imposto equalizador só pode ser devidamente julgado depois que o valor social de igualdade for determinado" (BLOOM, 1955, p. 16, t.n.). O *status* teórico do direito não recebe tanto de Isócrates, porque para ele o estudo da política não deve ser o estudo das leis e das instituições, mas das forças que articulam esses fatores. Nesse caso, Isócrates encontra um ponto de referência no passado dos gregos para dizer de uma constituição e um sistema de leis que seguiu a *politeia*, ou seja, seguiu as razões e os fatores que articularam aquela sociedade. Dela, ele abstrai um modelo referencial que servirá de parâmetro para os gregos entenderem a fórmula para a construção da boa *pólis*. No *Areopagítico,* ao tratar da criação e do funcionamento do antigo tribunal do Areópago, Isócrates descreve a forma como os gregos do passado lidavam com os costumes e com as leis.

> Eles pensaram que não é a partir das leis que o progresso em direção à virtude é feito, mas a partir das práticas cotidianas da vida. A maioria se torna semelhante aos hábitos em que são educados. Além disso, eles pensaram que onde há uma infinidade de leis exatas é um sinal de que esta cidade já é mal governada; pois é na construção de barreiras contra o mal que eles são obrigados a legislar muitas leis. Aqueles que são governados corretamente não precisam preencher seus stoas com leis escritas, mas apenas precisam de justiça em suas almas. Pois as cidades são bem governadas não por decretos, mas por hábitos; aqueles que foram malcriados ousarão transgredir até mesmo as leis escritas com exatidão, enquanto aqueles que foram bem educados estão dispostos a permanecer dentro do limites das injunções simples (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 40-41, t.n.).

No *Areopagítico,* Isócrates ilustra com detalhes a importância da *politeia*, e volta seu discurso para duas finalidades específicas: uma delas é alertar os gregos sobre os tipos de discursos que predominam nas assembleias, já que não há no público uma atenção enraizada na ameaça manifesta que era a ocasião normal para tais discursos; e a outra motivação achava-se dirigida àqueles que ele formava em sua escola, de modo que discursos como o *Areopagítico* pretendiam educar a prática (*phrónesis*) de seus alunos para o hábito dos bons costumes mediante o exemplo dos homens do passado.

O modo que Isócrates empregou para conduzir a educação de seus discípulos, e como meio para tentar mudar a atitude dos homens na cidade, foi melhor desenvolvido por Aristóteles. Por mais que Aristóteles seja costumeiramente tomado como rival de Isócrates, sua concepção de educação para as virtudes parece ter sido abstraída da forma como Isócrates conduzia o seu projeto educativo. Para Isócrates, a retórica era a arte pela qual os homens, ao praticarem-na em grau de excelência, tornariam também excelente a

vida cívica. Para ele, é a palavra que constrói as comunidades humanas, e quando bem empregada torna essas comunidades as melhores para se viver. Essa é a principal razão de Isócrates promover uma educação que criasse excelência na arte do falar, não apenas como técnica persuasiva, mas como capacidade deliberativa, como queriam Tísias e Córax. Empregados nesses termos, os cidadãos são levados a fomentar bons hábitos ao mesmo tempo que corrigem os vícios. Aqui é importante resgatar a afirmação que Isócrates faz na *Antídose:* "tudo de melhor que aprendemos de acordo ao costume – por aprendizado, quero dizer, aquilo que nos ensina como viver – aprendemos por meio de palavras, e que todas as outras boas lições, para ser aprendido, é aprendido por meio de palavras" (ISÓCRATES, *Antídose* 255, t.n.). Na *Ética a Nicômaco,* ainda que não esteja explicando o projeto educativo de Isócrates, Aristóteles parece fazê-lo, uma vez que aborda o aprendizado das artes da seguinte forma: "em troca, adquirimos as virtudes como resultado de atividades anteriores. E este é o caso das demais artes, pois o que temos que fazer depois de haver aprendido, o aprendemos fazendo-os" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* II 1, 1103a30-1103b6).

Como o uso da palavra dominava o cenário político da democracia ateniense, Isócrates viu na sua reforma a possibilidade de criar melhores hábitos entre os homens, alterando sua *politeia*. Em contato com melhores discursos, não apenas melhores em eloquência, mas que demonstrassem os melhores caminhos para a vida da *pólis*, Isócrates achou uma oportunidade para promover duas reformas ao mesmo tempo: a da própria retórica, que se achava degenerada pelo mau uso político, e dos hábitos cívicos, uma vez que os homens se achariam diante de narrativas capazes de dar os exemplos adequados para a orientação da boa conduta cívica.

A grande lição do *Areopagítico* é demonstrar que as *politeias* podem sofrer nuances, e que mesmo as leis não são capazes de conter o impulso dos homens em se tornarem maus. No seu entendimento, o único modo de intervir efetivamente é criando novos hábitos, arraigados na alma dos homens, e isso só pode ser feito com educação prática, ancorada em práticas possíveis de serem reproduzidas. No *Areopagítico,* ele então descreve os rudimentos de um regime melhor e depois disso mostra quais são os resultados de tal mudança. "Variam de coisas muito gerais que se poderia esperar que resultassem de uma mudança de regime até a modéstia dos meninos, a conduta dos escravos e a atitude em relação à riqueza" (BLOOM, 1955, p. 18, t.n.). Interessa saber que tudo o que pertence às ações de uma cidade, assim como os hábitos e as atitudes dos homens encontram sua raiz na *politeia*. "Assim como a alma, e não os membros, é a

verdadeira causa da ação, então a *politeia* é a verdadeira causa dos atos de uma cidade" (BLOOM, 1955, p. 18, t.n.).

Essa é uma das questões centrais que precisam ser observadas em Isócrates, pois apresenta-se como uma causa real, definida no âmbito dos interesses teóricos, mas também práticos, já que a *politeia* pode ser alterada. Significa que quando uma cidade vai mal – como ocorria em Atenas – ou os homens se acham degenerados, é possível determinar a causa e sua transformação pode se encontrar ao alcance das ações humanas. A posição de Isócrates sobre o fato de uma *pólis* progredir civicamente ou degenerar também deixa lastro da ética aristotélica. Para Aristóteles, "os que são incontinentes por hábito são mais fáceis de curar do que os que são por natureza, porque se muda mais facilmente o hábito do que a natureza" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* IV 10, 1152b30). Independentemente dos vícios públicos se originarem de uma *natureza* ou dos hábitos humanos, a afirmação de Aristóteles sugere que elas podem ser mudadas. Considerando que a natureza é algo dado, ela não deixa de existir, mas pode ser dirigida pela força do hábito.

As vontades humanas e seus desejos por poder, glória e status, se possuírem raízes em alguma natureza, não podem ser apagadas do homem, mas podem ser usadas em benefício da *pólis*. Afinal, não é incomum, no passado grego, homens terem chegado ao poder, obtido sucesso, fama e glória ao mesmo tempo que concediam largos benefícios a suas *póleis*. A educação política de Aristóteles, nesse sentido, segue o mesmo rastro daquela oferecida por Isócrates: tornar os homens *bons* na sua conduta política, habituando-os a agir em conformidade com o que é civicamente adequado, para que seu benefício pessoal não se ache afastado dos benefícios de toda a comunidade. Desse movimento é que surgiu o *éthos* grego, assentado muitas vezes em um conjunto de narrativas literárias que valorizou os grandes heróis do passado, e que agora os filósofos pretendem reformar por considerar um traço cultural fundamental. Nesse ponto – exatamente no que se refere à qualificação de uma sabedoria da ação, ou conhecimento prático (*phronesis*), temos um encontro dos filósofos sobre o sentido comum de suas *politeias*.

> Em primeiro lugar, uma vez que o caráter fundamental do regime para Isócrates é discernido, torna-se aparente que ele não é diferente, nesse aspecto, dos outros filósofos políticos do século IV - notadamente Platão e Aristóteles. O interesse deles era praticamente o mesmo e eles também sentiram que era necessário olhar primeiro para o regime. Todas as suas

> sugestões particulares realmente se relacionam com o estabelecimento de uma boa *politeia* (BLOOM, 1955, p. 19, t.n.).

É recorrente, em Isócrates, o uso do discurso político – forma muito comum de lidar com as questões públicas em Atenas – para problematizar temas relativos ao bem comum, de modo que sejam tratados com maior critério. Em linhas gerais, a *politeia* que Isócrates estava procurando tratava-se do regime bom, e esse pode ser encontrado naqueles modelos que ele elogia nos seus discursos. Ele procura tratar as *politeiai* ao longo da história grega nos mesmos termos que trata das grandes almas que fizeram nobres os homens do passado. São esses modelos de sabedoria política – ou a falta deles – que definem a vida política. Estabelecer um regime, portanto, representa estabelecer o *conteúdo da alma* da *pólis*. Em Isócrates, as virtudes do cidadão não podem ser observadas desvinculadas da cidade, tal qual em Aristóteles as virtudes de um objeto não podem ser observadas desvinculadas de seu uso. Por essa ótica, "as demandas de um homem virtuoso podem ser atendidas dentro de uma possível comunidade política, e não há conflito necessário entre o estado e o indivíduo" (BLOOM, 1955, p. 21, t.n.), pelo simples fato de que a virtude do indivíduo não pode ser outra senão aquela estabelecida pela própria comunidade política. "Não pode haver nenhuma distinção entre virtude pública e privada em Isócrates, nem é a *pólis* concebida como perseguindo objetivos separados do bem de seus indivíduos" (BLOOM, 1955, p. 21, t.n.). Isócrates sabia que se pudesse *criar* a demanda política, ele poderia incentivar os indivíduos para as virtudes requeridas. Não que tais demandas não existissem no cenário político de Atenas, mas elas não estavam ao alcance do entendimento de cidadãos, os quais já não tinham como significativas as qualidades cívicas da *pólis*. Ele precisou recobrar os modelos do passado, voltando seu projeto político e educativo para o consuetudinário, tanto no nível dos feitos quanto das narrativas, como tentativa de restituição do ideário cívico.

6 - A EDUCAÇÃO DA *PHRÓNESIS* COMO REPETIÇÃO DOS MODELOS RETÓRICOS DO *ÉTHOS* TRADICIONAL

6.1 A regeneração da educação e do *éthos* cívico em Isócrates

Isócrates tem uma visão singular do que seja *filosofia*, de modo que em muitos momentos ele denomina "filosofia" o exercício daquilo que posteriormente, sobretudo com Cícero e Quintiliano, foi referido como retórica. Por meio dela, "expressa a necessidade de apresentar a verdadeira ou autêntica educação filosófica" (MONTEIRO JUNIOR, 2016, p. 108). No *Panegírico,* ostenta as bases de sua educação filosófica, de modo que, para Monteiro Junior, o discurso reitera sua noção de "filosofia", a saber:

> [...] em Isócrates encontramos uma nova perspectiva em relação à identidade e objetivos da filosofia, diferenciando-se das apresentadas por outros autores. Assim, esse discurso tem o compromisso de representar a educação isocrática, de ser o porta-voz dessa ocupação, sendo uma mistura de acusação e elogio, transformando-se por isso em uma rica peça literária sobre o processo educativo da filosofia e seus diferentes métodos. Poderíamos até mesmo dizer que Isócrates pretendia apresentar esse seu discurso como um *pharmakon*, um remédio que pretendia curar doenças, aqui no caso, determinadas posturas filosóficas e educacionais, que vêm atingindo a alma dos cidadãos e que estaria adoecendo a filosofia (MONTEIRO JUNIOR, 2016, p. 109).

A mesma analogia se encontra no *Panegírico,* no qual Isócrates se refere ao uso dos discursos como formas de *tratamento* para almas *adoecidas* pela ignorância. Ele sugere que existem muitas formas de tratamento do corpo, mas "não há outro remédio para almas ignorantes da verdade e repletas de vis desejos do que os discursos que corajosamente repreendem as falhas cometidas" ISÓCRATES. *Sobre a Paz,* 39, t.n.). Os discursos cumpririam o papel de um *elixir* capaz de, na *dosagem* adequada e com o *conteúdo* correto, livrar as consciências dessa patologia chamada ignorância. Nos termos de um *tratamento*, "*curar* pelo discurso" implicaria aplicar no aprendiz doses de retórica, de forma repetitiva e contínua, até que a pessoa estivesse *curada*. Mas como poderia ser a retórica a cura de todos os males vividos pelos atenienses se foi justamente seu uso pela sofística o responsável pela degeneração da vida cívica?

Isócrates entendia que a retórica, no seu tempo, já não cumpria com as finalidades que foram empreendidas por Tísias e Córax: buscar a verdade por meio dos indícios e estabelecer a justiça entre os homens. Ele sabia que se tratava de um instrumento cuja aplicação poderia alcançar as finalidades premeditadas por quem dela fazia uso. Desse modo, compreendeu que a regeneração da vida cívica dos gregos, e especialmente dos atenienses, dependia também de uma realocação das finalidades da própria retórica e de

seu uso público, uma vez que a arte de persuadir também se achava degenerada, e encontrava aplicações escusas aos objetivos originais de sua criação.

Ao observar o passado, Isócrates compreendeu que houve momentos em que o adequado uso público da palavra havia produzido grandes benefícios para os gregos, mas também observou que foi o seu mau uso público, movido por interesses escusos aos do bem comum, que dilacerou os laços cívicos responsáveis por unir os homens e prosperar as cidades. Ele compreendeu que as ações cívico/políticas não ocorrem separadas daquilo que os homens falam. Foram as discussões públicas, os discursos convocando para a guerra, os manifestos pela paz, os elogios, ou as profanações sobre ações comuns que, em diversas ocasiões, dirigiram os destinos das cidades. Para restabelecer a boa vida política era preciso, portanto, encontrar os fundamentos do *éthos* tradicional e seus vínculos com o *logos*, revigorando-os mutuamente.

Observamos nos capítulos anteriores que a sofística foi responsável pela inversão dos valores caros à vida cívica, como a justiça, a piedade e a honestidade. Essa educação, no entanto, ocorria em âmbitos mais restritos, uma vez que os sofistas eram mestres que, em geral, instruíam aqueles que se interessavam por seu ensino mediante pagamento. Podemos dizer que, entre os gregos, a sofística se tornou um modelo de educação privada, atendendo, inclusive, aos interesses privados. Mas havia outra esfera que era também responsável por instruir a vida grega, à qual podemos, com alguma reserva, chamar de educação pública. O que designamos como *educação pública* pode ser descrito também como uma espécie de "religião pública", visto que se caracterizava pela realização de celebrações que reuniam os gregos com o objetivo de fortalecer seus vínculos. Naquelas ocasiões, eram lidos os escritos de Homero, Hesíodo e outros poetas que enalteciam as glórias dos gregos em seus feitos comuns, ao mesmo tempo que disseminavam valores de conteúdo sagrado. Para além desses espaços, também os teatros cumpriam com uma tarefa instrutiva, que não se restringia à recreação, mas promovia críticas e enaltecia comportamentos, influenciando a adesão popular de certas condutas. No quarto século, no entanto, constatou-se que esses espaços também haviam sido tomados por uma literatura instrutivamente débil em seu sentido cívico.

O livro X da *República* de Platão é claro ao denunciar a má poesia e os maus poetas, responsáveis pela declinação de valores que ele julgava importantes de serem cultivados na *pólis*. De suas críticas não escaparam Homero, Hesíodo e outros que faziam parecer divinas ações julgadas por Platão como profanas. Isócrates sabia dessa preocupação de Platão e partilhava dela, mas não abominava nem pretendia desfazer a poesia e seu uso

público, apenas viu a necessidade de recuperar os atributos dessa arte, tornando-os aplicáveis à edificação da vida política que ele julgava adequada. Ele pode ser facilmente confundido com qualquer um de seu tempo que se dedicava à sofística, à retórica, à literatura, à poesia ou à dramaturgia. Sua arte não diverge quanto à forma daquilo que levou Atenas e os gregos ao declínio político. Mas existe uma diferença substancial na proposta de Isócrates que coloca sua arte instrutiva em posição diversa de quase tudo o que se viu ofertado em seu tempo: a ligação entre o uso público da palavra e seu caráter edificador do *éthos* cívico.

Marrou observa que apesar de o domínio da palavra ser semelhante ao que buscavam os sofistas, "a eloquência isocrática não é mais uma retórica irresponsável, indiferente ao conteúdo real, mero instrumento de sucesso" (MARROU, 2017, p. 160). Essa postura de Isócrates reunia duas questões objetivamente caras ao seu tempo: a primeira delas era o cultivo da palavra, já que a palavra era amplamente empregada nos espaços públicos, e que agora se encontrava banalizada devido ao emprego afastado dos interesses da comunidade; a segunda, por sua vez, havia sido colocada por Sócrates no intuito de reparar um conjunto de valores inegociáveis à adequada vida política, em que a própria declinação pública do uso da retórica havia sido responsável pela imposição desta decadência (PLATÃO, *Górgias,* II-XXII). Uma vez constatada a causa dos problemas que a educação teria que enfrentar, a *paideia* de Isócrates pretendia reformar – enquanto uso público da palavra – a retórica *por dentro,* de modo que ela pudesse ser conhecida e empregada pelos gregos a partir de seu poder edificador do *éthos* cívico, sem a necessidade de subordiná-la a ideais alheios aos da *pólis* e do bom homem público. Para Isócrates, a palavra pronunciada publicamente não poderia estar a serviço de interesses ou valores que desvirtuassem aos da comunidade grega, visto que foi essa soma de fatores que levou ao declínio da civilidade no mundo grego. Nesse mister, Isócrates encontra a razão para fazer da retórica um esteio de sua filosofia, dado que ela poderia se converter de poder degenerativo da sofística em uma espécie de cultivo político, cívico e ético da vida da comunidade, cujos fins se encontravam em uma vida harmônica, justa e bem organizada da *pólis* e dos gregos.

Fazia parte das pretensões de Isócrates relativamente ao uso público da palavra trazer à tona seu *status* filosófico. Empenhado no cultivo do *logos* retórico, ao modo como sentenciou Marrou: "Isócrates quis prover sua arte de um conteúdo de valores: sua eloquência não é neutra do ponto de vista moral, mas tem, particularmente, alcance cívico e patriótico" (MARROU, 2017, p. 160). Seu intento nesse sentido findou tomado de

tamanha clareza, sensatez e razoabilidade que ele já não mais fazia uso do conceito *retoriké* para sua arte, e sim de *philosophia*. Isso se dava em função de uma associação profunda entre o uso público responsável da palavra e a necessária vinculação a um princípio formativo claramente voltado para a construção do bem comum, que entre os gregos poderia ser visto no seu passado heróico, cívico e político. Isócrates – tal qual Platão – pretendia restabelecer o *éthos* cívico e, para tanto, precisou concentrar seus esforços no sentido de voltar seu olhar aos elementos da *politeia* ancestral que criaram o mundo grego, e selecionar aqueles que melhor colaboraram para o sucesso das relações sensatas e justas,[76] separando-os daqueles atributos que proporcionaram o comportamento degenerativo e vil entre os cidadãos. Conforme Marrou, Isócrates "assiste à passagem do ideal coletivo da cidade antiga para o ideal mais pessoal, que triunfará na era seguinte" (MARROU, 2017, p. 161). Essa passagem do interesse coletivo ao interesse privado foi forçada pela própria literatura épica, que colocou a figura do herói individual acima dos interesses e da soberania da comunidade política.

Para dar conta da tarefa de restabelecer as virtudes públicas, Isócrates precisou se desdobrar não apenas no sentido de fazer os gregos compreenderem como nobres as causas comuns, mas ele precisava encontrar modos de nutrir os egoísmos e as ambições personalistas que pairavam a mentalidade dos atenienses de seu tempo. Por isso, localizou especificamente na literatura de Homero e Hesíodo uma parte da *fórmula* capaz de unir ambas as demandas: fortalecer a *pólis* e nutrir as ambições pessoais. Contudo, ele precisou reformar o conteúdo dessa literatura, expurgando dela o caráter imagético do herói de guerra, um sujeito hediondo, cuja sede de glória e poder o fazia egoísta, substituindo-o pelo líder da comunidade (o homem que serve ao próximo), criando uma nova literatura panegírica, a qual pudesse ser ouvida e congregada pelos gregos.

> [...] o ideal cultural de Isócrates e a educação por ele requerida poderiam parecer-nos, de início, bem frívolos: esta "filosofia" não era, essencialmente, "filologia", amor de bem falar? Eles vão dar, porém, transcendendo-se, num magnífico ideal de valor universal: pois esta linguagem (λόγος) é, como o sabemos, o Verbo, que faz do homem um Homero, do grego um civilizado, digno de impor-se, como de fato se imporá, através da gesta de Alexandre, ao mundo bárbaro, subjugando e conquistando por sua superioridade. Avaliamos,

[76] Assim como Platão esteve implicado com a edificação de relações cívicas marcadas pela bondade, beleza e justiça, Isócrates parece estar bastante motivado a levar adiante os ideais que Protágoras descreveu como sendo divinos, uma vez que foram enviados por Zeus para possibilitar a civilidade entre os homens. As noções de *aidós* e *diké* (pudor e justiça, respectivamente) nortearam os ideais da educação isocrateana. Tais concepções não ficaram indiferentes à proposta platônica acerca da edificação da *politéia,* mas também encontraram centralidade em sua filosofia.

> nisto, toda a distância que separa a retórica formal e o pragmatismo cínico dos Sofistas da circunspecta e séria educação isocrática (MARROU, 2017, p. 164).

O uso que Isócrates dá ao *logos* já não se reduz à estilística, apesar de ele não a abandonar. Há uma seleção de elementos de estilo, conteúdo, aplicabilidade social e eficácia performática que se somam no seu esforço de entregar aos gregos uma "palavra" capaz de ressignificar sua compreensão de civilização. Por essa razão, é difícil enquadrar Isócrates e sua atividade em alguma área de conhecimento, ou gênero literário específico. Ele queria se fazer filósofo, e em geral assim autodenomina-se. Mas sua filosofia implicava: o cultivo da boa e adequada retórica; o restauro da tradição; o conhecimento da história; as habilidades literárias; a adequação pública e seu conteúdo sagrado; a estratégia política; o apego ao bem comum; o aperfeiçoamento do *logos*; a eficácia performática da palavra em seu uso público e, uma educação que além de contemplar tudo isso pudesse cultivar ideais cívicos ancorados em elevadas virtudes políticas. De forma metafórica, é como se a mudança que Isócrates pretendia fazer nas relações políticas dos gregos não permitisse que qualquer dos artefatos, caros à cultura e ao homem, fossem negligenciados.

Imbuído de especial ilustração contraída de seus mestres, Isócrates fixa sua atividade na esfera da instrução privada, mas volta seu empenho também para o conteúdo público que era difundido para os gregos. Ele foi capaz de demonstrar que os *moldes* do ensino, empregado pelos sofistas, não eram totalmente ruins. Desse modo, foi capaz de abrir uma escola e ofertar instrução qualificada para aqueles que dela puderam tomar parte. Aqui já vemos o intento reformador que Isócrates pretendeu levar adiante na educação privada dos gregos. Esse sucesso, no entanto, por útil que fosse, ainda se fazia insuficiente para reedificar as bases de uma civilização que fosse política e eticamente avançada. É nessa medida que ele volta seu esforço na reestruturação do conteúdo cultural, de base épica, acessado publicamente pelos gregos.

6.2 A necessidade de reforma do conteúdo cívico dos panegíricos homéricos

Ainda que possam haver divergências acerca do real papel que Homero desempenhou na educação grega, é unânime entre os pesquisadores da educação o entendimento de que "é em Homero que começa, para não mais interromper-se a tradição

da cultura grega" (MARROU, 2017, p. 33). Suas contribuições na edificação da cultura grega se dão principalmente no âmbito da construção do imaginário social e singular dos gregos, constituindo uma atmosfera instrutiva importante, tanto para a civilização quanto para os ideais pessoais requeridos pela cultura. Apesar de os escritos homéricos terem ganhado notoriedade entre os gregos, levando com eles o nome do autor, não há clareza se tais escritos são efetivamente de Homero ou de gerações de aedos que atuaram na composição de uma literatura tomada genericamente como *homérica*. De toda sorte, esses textos – escritos entre o século VIII e VII – foram levados para Atenas por Hiparco, de modo a serem adotados nos concursos rapsódicos das Panateneias (MARROU, 2017, p. 33-34).

De acordo com Too (1995), o festival Panatenaico era celebrado anualmente como Panateneia Menor, e a cada quatro anos como a Grande Panateneia, utilizada como uma ocasião importante de reunião de todos os helenos. Esses festivais proporcionavam uma oportunidade única aos gregos das mais diversas cidades "deixarem de lado suas diferenças para celebrar uma herança cultural compartilhada por meio da ginástica, da música e supostamente da poesia idílica pan-helênica de Homero" (TOO, 1995, p. 140). Em virtude dessas festividades, Homero tornou-se um autor privilegiado, de modo que seus escritos passaram a se tornar a referência básica de homem e de civilização grega difundidos publicamente.

Marrou adverte sobre a importância de não esquecer que Homero é um poeta, não um historiador. "Ademais, dá livre voo à sua imaginação criadora, uma vez que se propõe não a descrever cenas de costumes realistas, mas a evocar uma gesta heroica, projetada num passado prestigioso e longínquo, em que não somente os deuses, mas também os animais falavam" (MARROU, 2017, p. 34). O conteúdo heroico, recorrente nas obras de Homero, fez delas uma literatura específica, cujo componente central é marcado por elogios às façanhas realizadas pelos homens do passado, em geral quando se achavam empenhados no preparo do corpo e do espírito para os eventos desportivos e culturais, ou quando se encontravam embrenhados nas batalhas e nas guerras. Designam-se como panegíricas, portanto, as obras destinadas a promover o elogio de cidades, pessoas ou entidades (naturais ou sobrenaturais), tornando-as símbolo de culto ou referência de conduta em virtude das qualidades destacadas pela narrativa. Nesse mister, os escritos homéricos são dignos de destaque, justamente pela habilidade do poeta em engrandecer, por meio de suas narrativas, os feitos do passado heroico dos gregos.

Ainda que esses escritos soem demasiadamente ficcionais, as "imagens" que deles emanam contêm poucos anacronismos em relação ao período que possivelmente Homero estivesse a tratar por volta dos anos 1180 a 1000, momento em que sucede às invasões dóricas. A estrutura da sociedade sobre a qual Homero edifica suas narrativas encontra, no seu vértice, a figura do rei, "cercado de uma aristocracia de guerreiros, de uma verdadeira corte que compreende, de uma parte, o conselho dos grandes vassalos, homens idosos, honrados como tais, e cuja experiência os torna valiosos nos conselhos, a assessoria judiciária" (MARROU, 2017, p. 35). Para além dessa estrutura, havia "o círculo dos fiéis, jovens guerreiros que formam a classe nobre, oposta à massa dos plebeus" (MARROU, 2017, p. 35). É sobre essa cultura cavalheiresca – ou, por assim dizer, uma aristocracia de guerreiros – marcada pela fidelidade e pelo serviço aos reis e anciãos que a educação grega foi moldada, e é sobre essa relação que Homero assenta seus épicos para dizer que tais valores fizeram grandiosas as sociedades de outrora.

A sociedade que precedeu ao tempo de Homero deixou marcas importantes, as quais o próprio poeta fez questão de enfatizar. A cultura cavalheiresca era marcada por rituais, cerimônias, danças e jogos. Faziam parte dela valores que eram cultuados de forma *sagrada*, como a honra, fidelidade, lealdade e coragem. Há na *Odisseia*, por exemplo, uma clara amostra da polidez encontrada no tratamento que os cavalheiros dispensavam entre si, ainda que o contexto fosse o do prelúdio contencioso de uma refrega, ou na relação com as mulheres e seu papel de senhoras da casa (Ver: HOMERO, *Odisea*, I, 430-435). A questão que nos advém é: como educar um jovem para essa postura? Encontramos nos próprios escritos homéricos as respostas dessa pergunta, e elas nos levam a compreender a instrução que forma o cavalheiro, já que o poeta "interessa-se pela psicologia de seus heróis na medida suficiente para que saibamos de que maneira foram educados, de que maneira puderam chegar a essa flor do cavalheirismo" (MARROU, 2017, p. 38).

A principal figura que Homero utiliza para personificar o educador por excelência é Quirão, "o mais civilizado dos centauros" (HOMERO, *Ilíada*, XI, 832, t.n.). Quirão é relatado na *Ilíada* como um exímio mestre, cujos conhecimentos não se aplicam apenas aos saberes cívicos, mas também às artes liberais. Marrou afirma que "grande número de monumentos literários e figurativos mostram Quirão ensinando a Aquiles os esportes e os exercícios cavalheirescos, caça, equitação, dardo, ou as artes corteses, como a lira (...) a cirurgia e a farmacopeia" (MARROU, 2017, p. 39; Ver também: HOMERO, *Ilíada,* XI, 831-832). Há um número elevado de saberes que Quirão teria empregado na educação de

seus discípulos, os quais a ele recorriam às dezenas. Homero enfatiza na educação de Aquiles, no entanto, uma elevada soma de saberes empregados por Quirão, cujo objetivo era fazer aparecer as raízes instrutivas sobre as quais se edificaria a figura do altivo cavalheiro.

Há um outro personagem na *Ilíada*, menos mítico do que Quirão, que também aparece como tutor de Aquiles: trata-se do ancião Fênix. Na *Ilíada* (HOMERO, *Ilíada*, IX, 430-605), Homero descreve Aquiles diante de Fênix que, visando educá-lo, retoma o passado do jovem para dizer da escolha que agora deveria fazer em meio às calamidades da guerra. Fênix aparece na narrativa na forma do preceptor de Aquiles, ao qual se ocupa em acolhê-lo como um filho e em lhe promover a autonomia. É intencional que Homero nomeie o instrutor de Aquiles por Fênix, e dê a esse personagem os atributos de um ancião, uma vez que a Fênix (o ser mitológico que ressurge das cinzas) simboliza o passado como algo que sempre ressurge na forma da tradição, do *éthos*, carregando consigo um caráter amplamente instrutivo. Desse modo, Fênix, o ancião – aquele que viveu o passado, e por isso o conhece – retoma a infância do guerreiro para dizer que todo o preparo repassado a ele não poderia ser em vão. Peleu, o pai de Aquiles, por ocasião de sua partida à Guerra de Tróia, convocou Fênix dando-lhe a missão de educar o filho. O ancião Fênix simboliza dois aspectos caros à instrução, apresentados por Homero num só homem: ele é o mestre que educa porque é o autêntico representante do passado. Homero concede ao seu personagem (o mestre ancião) os atributos da Fênix mítica, que é fazer-se ressurgir *de novo*, e *de novo*. Ao instruir o jovem Aquiles, Fênix recobra o passado do guerreiro para que seu discípulo percebesse para quais finalidades sua educação, ainda na infância, foi predestinada. “Não passavas de uma criança e nada sabias ainda da guerra, que a ninguém poupa, nem das assembleias onde os homens se fazem ilustres” (HOMERO, *Ilíada*, IX, 442, t.n.). Fênix recorda a Aquiles que seu pai, Peleu, havia estabelecido uma tarefa clara à sua formação: “ensinar-te a ser, ao mesmo tempo, um bom conselheiro e um bom realizador de façanhas” (HOMERO, *Ilíada*, IX, 443-5, t.n.). Nessa dupla acepção da formação de Aquiles estaria o ideal cavalheiresco que Homero pretendia resguardar. Alguém com uma educação que lhe fizesse hábil orador e guerreiro poderia servir de modo pleno seu rei ou sua comunidade.

Fênix comparece na *Ilíada* como o mestre a lembrar Aquiles de seu papel de cidadão e da missão que lhe fora conferida como cavalheiro. Essa entidade mítica, portanto, cumpre um ideal educativo de primeira ora: lembrar os instruídos do seu papel e das suas atribuições como cidadãos em virtude da educação recebida, ou dos exemplos

que, mesmo no passado, não cessam de nos instruir. Aliás, para Homero, são os exemplos do passado que constituem a via referencial da instrução dos cidadãos, e essa perspectiva aparece claramente no trecho da *Odisseia* em que Atena admoesta Telêmaco utilizando o exemplo de Mentes, ou Mentor (HOMERO, *Odisea*, I, 80 – II, 267). Marrou observa que "encontramos, assim, na origem da civilização grega, um tipo de educação nitidamente definido: aquele que o jovem nobre recebia dos conselhos e dos exemplos de um mais velho a quem tinha sido confiado, em vista de sua formação" (MARROU, 2017, p. 41). Nesse sentido, é precisa a afirmação de Spinelli ao tratar da edificação do *éthos* grego como disposição de repensar o passado. Diz ele:

> Dotados de iniciativa e de boa disposição para rever o próprio passado, os gregos sempre estiveram dispostos a reciclar a si mesmos e a seus valores. As obras de Homero e Hesíodo se constituíram no extraordinário registro deste bom ânimo: de levar a própria cultura grega, como a Fênix, a renascer em si mesma, de modo que se despertasse o homem grego, como um Odisseu, a continuamente repensar seus caminhos percorridos e assim assenhorear-se quer de instrumentos de construção de identidade, quer de procedimentos gradativos de aprimoramento e de qualificação humana. Foi essa *anábasis*, esse retorno para dentro dos caminhos da própria cultura, que fez que os helenos fossem levados a incansavelmente reconstruir a própria gênese, como também a de seus deuses, e em tudo trabalhar movidos pela busca do melhor (do *béltistos*) (SPINELLI, 2017, p. 11).

De ora em diante, muito do que ocorreu com a educação conservou os traços que tinham sua origem na sociedade cavalheiresca, não importando se o regime predominante no momento fosse democrático, aristocrático ou monárquico. Era necessário que perdurassem – entendiam os gregos – os traços nobres de uma educação antiga, para a qual a história destina importantes atributos civilizadores. Nesse sentido, Homero é o portador de um *projeto político-pedagógico* "testado e aprovado" pelo crivo do tempo. Sua educação constituiu-se de dois aspectos: "uma *técnica*, pela qual a criança é preparada e progressivamente iniciada em determinado modo de vida, e uma *ética*, algo mais que um simples conjunto de preceitos morais, mas certo ideal da existência, um tipo ideal de homem a realizar" (MARROU, 2017, p. 41), que culminaria em um cavalheiro refinado. Na educação homérica, predominavam o manejo das armas, os esportes, os jogos, as artes musicais e a oratória. Em linhas gerais, ladeava esse conjunto de técnicas um aspecto ético/metodológico assentado sobre uma forte base literária, pois era nela que se achavam narrados os exemplos do passado, ou seja, as referências para a educação do

homem atual. Homero deu-se ao trabalho de não apenas observar os grandes feitos do passado, mas tomar feitos do passado e fazê-los grandes por meio de seus escritos.[77]

Homero aplicou o princípio retórico da verossimilhança para dirigir a finalidade da sua instrução. O *novo homem* poderia ser instruído tal qual fora aquele de outrora, pois o protótipo do bom sujeito cívico, as etapas e o sucesso de sua educação já eram conhecidos. Mas apenas isso não bastava. Era preciso persuadir os cidadãos das vantagens e dos benefícios do seu programa, razão pela qual fazê-los parecer maiores do que efetivamente poderiam ter sido era parte da estratégia de captura do interesse público. O estratagema homérico consistiu em ampliar, pelo estilo da escrita, os atributos qualitativos dos seus personagens. Entra em cena a sabedoria prática do retórico/escriba, fazendo seus personagens hábeis na capacidade de desvencilhar-se de qualquer enleio (MARROU, 2017, p. 44). Homero parecia não estar preocupado com a verdade, mas com o efeito que emergia da destreza de seus personagens, incluindo a satisfação indulgente de Atena ao ver Ulisses logrando êxito mediante a aplicação sagaz de uma mentira (HOMERO, *Odisea*, XIII, 287).

O caráter literário dos escritos homéricos oferecia ao seu criador a liberdade necessária para ver o mundo (humano e divino) pela senda das possibilidades. Esse novo olhar, criativo e liberto das amarras de uma moralidade mais rígida mostrou-se excessivo, rompendo com os limites da razoabilidade, e Platão não tardou a chamar a atenção em relação a isso. No entanto, ainda que Platão tenha boas razões para criticar Homero no livro X da *República* (razões dignas de crédito e que merecem ser observadas), não é prudente desmerecer completamente a sanha criativa que o poder literário tem de fomentar novos imaginários humanos e sociais. O "homem homérico" é um sujeito para além do tempo histórico; é um projeto que pretende conduzir a instrução humana como máxima real, aplicável na esfera da civilidade pública. Quem for capaz de tomar para si o projeto instrutivo de Homero será conduzido para a *areté*, para a excelência do viver e do fazer cavalheiresco, alcançando a honra, a glória e a desejada imortalidade de um nome que para sempre será lembrado.

---

[77] De acordo com Kerferd, Homero conhecia muito bem a importância da retórica, e provavelmente nenhum dos primeiros poetas subestimava a importância de seu uso no manejo das palavras (KERFERD, 2003, p. 136). Casertano, por sua vez, observa que entre o poetas e literatos a retórica ganhou um importante uso educativo, razão pela qual cita a posição de Élio Aristides, que via no uso retórico uma potente face instrutiva (CASERTA, 2010, p. 54). Mas é no *Fedro* que encontraremos uma qualidade da retórica que Homero parece ter usado indiscriminadamente para exaltar os feitos dos homens do passado. No diálogo, ao citar Eveno de Paros, Tísias e Górgias, Sócrates afirma: "descobriram que a probabilidade deve ser tida em maior apreço que a verdade, pois só com os recursos da palavra fazem o pequeno parecer grande, e o inverso: o grande parecer pequeno" (PLATÃO, *Fedro*, 267a).

> Ora, a glória, o renome adquirido no meio competente dos bravos, é a moderação, o reconhecimento objetivo do valor. Donde este desejo apaixonado da glória, de ser proclamado o melhor, que é a mola fundamental dessa moral cavalheiresca; foi Homero o primeiro a formulá-la; em Homero os antigos redescobriram, com entusiasmo, esta concepção da existência como uma competição esportiva em que se trata de exceler este ideal agonístico da vida" MARROU, 2017, p. 45).

A fixação dos valores do herói homérico no imaginário popular com intensidade suficiente para suportar o poder destrutivo do esquecimento que o tempo impõe traz duas questões: uma delas diz respeito ao potencial de permanência da tradição em uma dada sociedade, e a outra refere-se ao caráter educativo que a memória carrega, cuja força de se recriar (como o renascer da Fênix) permite o estabelecimento de um bem formulado *éthos* cívico. No entanto, a noção de civilidade homérica não escapou ao crivo dos olhares de Platão e de Isócrates. O "herói" de Homero é um personagem que edifica sua glória mediante práticas hediondas, e recebe não apenas a aprovação dos seus concidadãos, mas também dos deuses. Atena é descrita, na *Odisseia* (HOMERO, *Odisea*, I, 30, 40; III, 306), conduzindo a educação de Telêmaco e, para tanto, narra ao irresoluto moço o comportamento viril de Orestes. "Deixa os brinquedos de criança, que não são mais para a tua idade. Vê o renome que entre os homens conquistou o divino Orestes quando matou o assassino de seu pai, este astucioso Egisto" (HOMERO, *Odisea*, I, 296).

Esse tipo de afirmação, recorrente nas obras homéricas, é vista por Isócrates por duas vias: a primeira delas reconhecendo a capacidade instrutiva carregada pelo exemplo narrado; a segunda, ponderando que seu conteúdo merece ser reelaborado, de modo que o herói não se restrinja às condutas tipicamente cavalheirescas, mas de um outro modelo de cidadão, mais bem habilitado para a vida cívica que o próprio Isócrates pretende edificar. Isócrates reconhece a substancialidade da pedagogia homérica, e o poder da narrativa do poeta em apresentar o protótipo exemplar do herói. Homero pensa a figura do herói como o ideal de homem para a sociedade que ele julga adequada: aquela do passado. No entanto, esse "herói" personificado em Homero nas figuras de Aquiles e Odisseu, por exemplo, é substituído por Isócrates, de modo que outros passaram a ser apresentados como melhores exemplos de civilidade, entre eles Teseu e Héracles, os respectivos fundadores míticos e pais de Atenas e Esparta (TOO, 1995, p. 59).

Isócrates demonstra ver problemas na construção de um projeto instrutivo que pudesse unir os gregos apenas para fins militares. No discurso *Sobre a Paz*, ele levanta uma série de questões sobre a unidade grega comandada por Atenas. Sua observação

reconhece que a civilidade deve atravessar outras esferas que não sejam apenas aquelas que se apresentam prontamente como necessárias à sobrevivência dos homens. Ele não vê a guerra como desnecessária, mas não pode ser o principal, ou o único motivo, a levar os gregos a se unirem. Desse modo, a figura do cavalheiro dotado apenas de virtudes militares não é suficiente como exemplo a ser seguido. Isócrates não suplanta a figura exemplar do herói guerreiro, de modo a endossar a inteligência estratégica de Temístocles e a reconhecer as qualidades de liderança militar e política de Filipe, mas essas "figuras" são usadas moderadamente e para questões específicas, como aquelas que envolvem o ideal pan-helênico. No que se refere às relações de vizinhança e às políticas internas de Atenas, o tipo de homem desejado por Isócrates difere do herói de Homero. Desse modo, podemos dizer que Isócrates aproveita a *forma* do *logos* homérico, considerando o estilo e o poder de alcance, mas reestrutura seu *conteúdo*, como pretendemos demonstrar.

6.3 O alcance da educação de Homero nas Panateneias

Homero tornou-se o educador grego de referência não apenas em virtude dos modelos narrados em seus épicos, mas pela capacidade de alcance que pode empreender em virtude dos espaços em que eram apresentados.

> [...] os épicos homéricos, especialmente a *Ilíada*, trata do tema pan-helênico *par excellênce*, ou seja, a expedição das forças gregas combinadas contra o Oriente. Os épicos devem ser entendidos como preservando o *kléos* (glória) do herói grego *por excelência*, Aquiles, em todo o mundo helênico, na medida em que veem toda a Grécia como seu público (TOO, 1995, p. 139-140, t.n.).

Assim como o caráter pan-helênico que faz dos gregos uma comunidade, unida pelas raízes fixadas no passado heroico comum, é no mesmo passado que se acha o cerne de outro importante elemento da tradição que une os gregos: os festivais panatenaicos. Tal qual outros festivais, originados em função de um passado mítico, a *Panateneia* é considerada uma das festas gregas mais antigas, senão a mais antiga. De acordo com Carvalhar, as festas panatenaicas disputavam com as festividades eleusínias[78] o posto de

[78] As Eleusínias, ou festividades a Elêusis, realizadas no demo de Elêusis, consistiam em um conjunto de rituais e atividades festivas das "Halóias, das Clóias e das Calamaias, e ainda das Dionísias. Essas últimas festas são as mais conhecidas, pois, como o próprio nome sugere, eram homenagens a Dioniso e contavam com procissões e competições no teatro e apresentações de tragédias e comédias. As outras três festividades eram bem menores: as Halóias têm seu nome ligado a um espaço plano conhecido como eira, *hálōs*, onde os grãos colhidos eram postos para secar e serem separados, celebração principalmente em honra à Deméter, deusa da agricultura; as Clóias têm relação a Cloé, a verdejante, um dos epítetos da deusa Deméter e remete ao broto verde (*khlóē*); por último, as Calamaias formavam outro festival agrícola na época da colheita.

mais antigo dos festivais. Davison (1958) sustenta que os festivais panatenaicos foram fundados em Atenas por Helânico, Andrócio, Harpocrátio e Erictônio, filho de Hefesto. Ele também nos diz que, quando da sua fundação, a celebração era originalmente chamada de *Athenaia*. Se Harpocrátio for considerado correto em sua afirmação, então o posterior nome de *Panateneia* faz analogia à *Pandia* e deve significar um festival em homenagem a Pan-Athena, ou simplesmente "Atena, deusa de todos os gregos", uma divindade a ser celebrada em comum. Essas festividades, destinadas à reunião de todas as *demes* gregas, eram típicas no passado, e Maratona é outro exemplo da capacidade que os gregos tinham de se reunir em eventos comuns. Além disso, de acordo com a etimologia de Harpocrátio, a palavra *Panateneia* contém indícios de um festival que evoluiu por ocasião da formação de um Estado pan-helênico (DAVISON, 1958, p. 23).

Outras interpretações acerca da origem desse festival sugerem que ele foi estabelecido por Teseu, o pai mítico de Atenas. Consideram que além de Teseu, Erictônio teria contribuído com sua fundação, dando início à celebração, posteriormente levada por Teseu para Atenas.[79]

> O que é ainda mais revelador sobre o status político da *Panathenaia* é a crença de que várias figuras atenienses proeminentes reorganizaram e reformaram o festival. Isso indica que a celebração é construída em parte por meio e sob a autoridade dos principais cidadãos de Atenas. Pesístrato é a primeira figura histórica que os estudiosos associam à *Panathenaia*. (...) as reformas *panathênicas* de Pesístrato dizem respeito à performance dos épicos homéricos (TOO, 1995, p. 142, t.n.).

Too, ao retomar Cícero, afirma que Pesístrato organizou os poemas na ordem em que agora chegam aos seus leitores. Ao atribuir uma recensão ateniense dos textos homéricos ao tirano, Cícero pode estar atribuindo a Pesístrato a Regra Panathenaica, ou o que podemos chamar de "protocolo rapsódico", que exigia que a *Ilíada* e a *Odisséia* fossem recitadas em uma ordem cronológica fixa, sempre que fossem realizadas. O papel reputado a Pisístrato na edição dos poemas homéricos é extremamente significativo, pois dão ao governante de Atenas do século VI o controle sobre o que deve ter sido, em teoria, a mais abrangente e a mais grega das obras literárias. Foi o tirano quem colocou Homero no centro de um dos principais eventos culturais realizados em

Todos esses festivais eram realizados em Elêusis e se relacionavam com os deuses homenageados e referidos na estela, como Deméter, Perséfone e Dioniso. Destaque-se que os três estão envolvidos com o cultivo, a agricultura e os Mistérios." (CARVALHAR, 2021, p. 220-221).

[79] Davison sugere que esta dupla fundação é uma reminiscência da dupla função do tribunal do Areópago, primeiro para a purificação de Ares e depois para a purificação de Orestes. Ver: DAVISON, 1958, p. 23.

Atenas. De todo modo, não é a Pisístrato que se rende as honras do evento, mas ao próprio Homero, cujos escritos constituíam o aspecto de centralidade no evento ritual. Too adverte, no entanto, que Péricles teria reformado o festival a partir da construção do Odeão (*Odeion*), espaço que passou a receber as competições musicais e apresentações públicas que passaram a ocorrer em Atenas. Na sua reforma, Péricles teria instituído os concursos musicais, ampliando as modalidades culturais ofertadas na *Panateneia*. Ainda assim, a leitura dos escritos homéricos não foi destituída, nem perdeu seu poder de representação dos ideais gregos que o antigo poeta buscou ressaltar (TOO, 1995, p. 143).

Há indícios, segundo Too, de que os festivais panatenaicos contavam com a participação das colônias atenienses, que deviam prestar culto à Atena. Os colonos contribuíam com uma vaca e uma panóplia, presentes simbólicos, comida e armas, entregues durante a Grande Panateneia. Esse gesto demonstrava sua lealdade e gratidão à *cidade-mãe*, que tinha a intenção de reforçar os laços que uniam as colônias a uma identidade ateniense (TOO, 1995, p. 145). Além do expressivo público das colônias, durante o quinto século, a participação foi ampliada, uma vez que Atenas "aumentou o número de Estados que tinham obrigações com o festival e com o culto a Atena" (TOO, 1995, p. 145, t.n.). Harris (1989) revela, por meio de suas pesquisas acerca de listas de tributos atenienses, que cidades aliadas de Atenas passaram a cumprir com obrigações de participação nas festividades à deusa Atena com as mesmas obrigações das colônias na Grande Panateneia. Essas mudanças teriam ocorrido entre 453/2 e 448/7, depois que o tesouro da Liga de Delos foi transferido de Delos para Atenas, em 454. O reforço recíproco entre a guarda do tesouro da Liga e as festividades deram centralidade à Atenas como destino político, econômico e cultural, e fizeram de Homero o porta-voz da identidade grega.

No livro X da *República*, Platão reconhece o poder "educativo" que Homero exerceu entre os gregos. No diálogo, Platão *pinta* a imagem de Sócrates dirigindo-se a Glauco para lhe advertir sobre o antigo poeta. O filósofo recomenda que

> [...] quando ouvires os admiradores de Homero declarar que, esse poeta foi educador da Hélade e que é digno de ser estudado no que se entende com problemas da educação e das relações humanas, e também que devemos viver de acordo com seus ensinamentos, precisará acatá-los e beijá-los como a pessoas de muito merecimento, e concordar que Homero não só é o poeta máximo como primeiro dos trágicos (PLATÃO, *República*, X, 607a).

No mesmo livro X, no entanto, Platão põe Sócrates a tecer uma detalhada lista de problemas em relação à poesia homérica, reconhecendo que o antigo poeta teve expressiva influência na formação cultural dos gregos, esses problemas contribuíram na geração dos vícios que a cidade agora enfrentava. Platão adverte que "se aceitarmos as musas açucaradas, ou seja na lírica, ou seja na epopeia, o prazer e a dor passarão a governar a tua cidade, em lugar da lei e do princípio racional" (PLATÃO, *República,* X, 607a). O problema da poesia homérica parece estar justamente na fonte da qual brota sua principal qualidade: a capacidade de motivar os homens a fazer coisas em relação às quais eles se lançam sem refletir muito bem sobre as consequências de seus atos. Há ainda uma carência de autoexame em relação ao arquétipo de homem que se instrui com a educação homérica. Trata-se de um sujeito passional, "escravo" dos sentimentos e das crenças provenientes de uma instrução altamente motivadora, mas pouco emancipatória. De toda sorte, é um modelo que carrega consigo a marca da funcionalidade, mostrando-se útil e eficaz em termos dos resultados esperados, uma vez que a própria Grécia pós-homérica é resultante, em extensa medida, da sua poesia. Reservadas as proporcionalidades de aderência ao projeto homérico de cada *pólis* grega, o modelo de educação espartana parece representar com maior fidelidade a proposta instrutiva do poeta.

No festival *Panathenaico*, os deuses, a bravura heroica e a personalidade cavalheiresca sempre estiveram em alta, e Homero colheu créditos sobre isso. Entretanto, apesar de seu caráter de culto à deusa Atena, esse festival que poderia ser visto por seu caráter pan-helênico era, ao mesmo tempo, uma declaração de solidariedade entre as comunidades gregas contra os bárbaros. Também é possível observar o evento como demonstração do status hegemônico de Atenas entre os Estados Gregos e não simplesmente uma declaração da necessidade de unidade grega. É nesse interstício entre a unidade grega e a supremacia ateniense que Isócrates observa um elemento em relação ao qual ele pode se apropriar para promover sua articulação política e engajar sua escrita (TOO, 1995). Ele não faz outra coisa – em praticamente todos os seus escritos – que não seja reescrever os valores do passado, considerados ao seu ver como imprescindíveis para a edificação da civilidade grega e, assim como Homero, usa de discursos para motivar os homens a se unir em torno de causas nobres e úteis para Atenas e toda a Grécia.

6.4 Isócrates e a restauração cívica mediante recriação do logos político

Dentre os muitos desafios de se estudar autores do passado está o reconhecimento do que pode ser tomado como escrito original do autor. Ao longo do tempo, houve muitas discussões acerca de quais textos seriam efetivamente de Isócrates. Não saber com exatidão quais são seus trabalhos dificulta o processo de reconhecer outros elementos internos importantes, como estilo e método. Yun Lee Too lembra que "tomar 'Isócrates' ou 'as obras de Isócrates' como base para um estudo (...) é arriscar abrir as continuidades dos discursos que conhecemos deste autor e suas obras a uma série de questões possivelmente perturbadoras" (TOO, 1995, p. 9, t.n.). De todo modo, a autora reconhece que há um conjunto de obras que foram autenticadas e reconhecidas por estudiosos ao longo do tempo, e que formam o que hoje podemos reconhecer como o "cânone" das obras de Isócrates, ou um "corpus isocrático".

Os textos de Isócrates chegaram até nós somente depois de muitos séculos, passando pelas mãos de inúmeros intermediários, que foram determinando se cada texto poderia sobreviver no grupo das obras pertencentes ao autor. Nesse percurso, houve muitos desacordos. De acordo com Too, "Dionísio de Halicarnasso e Fócio, o patriarca de Bizâncio, atribuíram vinte e cinco obras a Isócrates, Cecílio de Calecte vinte e oito, o *Léxico* de Suda trinta e duas. Os críticos modernos atribuem vinte e nove ou trinta obras a ele" (TOO, 1995, p. 11, t.n.). Pseudo-Plutarco, por sua vez, designou como obras de Isócrates um conjunto de textos bem mais extenso, o qual, nas suas contas, somava sessenta escritos (Ps.-PLUTARCO, 838d). Too lembra que "autores são definidos em termos de um conjunto de premissas e preconceitos subjacentes sobre suas obras, e suas obras em termos de um conjunto de noções sobre seu autor" (TOO, 1995, p. 11, t.n.). Desse modo, sustentar que um texto é de autoria de Isócrates implica que o leitor, com base em características que se definiu, por outros textos do autor, aceita que esses escrito seja de Isócrates. Tais características podem ser: ausência de hiato, períodos equilibrados, uso de antítese e assim por diante.

Too adverte ainda que um dos pressupostos que desempenham um significativo papel na formação do *corpus* de um autor é o que ele deve ou não escrever. Por aí acha-se gênero literário de determinado escritor, e no caso de Isócrates é importante que encontremos o que pesa na sua produção. "Gênero pode ser entendido, de maneira muito geral, como uma categoria literária definida em termos, por exemplo, de tema, estilo (por exemplo, linguagem, metro) e/ou ocasião da performance (por exemplo, drama, lírica, épica)" (TOO, 1995, p. 13, t.n.). Desse modo, parece-nos importante que a identificação

dos gêneros presentes nas obras de Isócrates nos ajuda a identificar suas obras e suas ideias com melhor clareza. No entanto, Too lembra que a própria noção de gênero literário das obras de Isócrates passou por discordâncias ao longo dos tempos. No século IX d.C., Fócio, o bibliotecário e patriarca de Bizâncio, propôs o seguinte sistema de classificação das obras de Isócrates que, para ele, eram genuínas:

> Obras simboulêuticas *(A Demonico, A Nícocles, Nícocles, Sobre a Paz, Panegírico, Areopagítico, Plateense, Arquidamo, A Filipe),* encômios *(Busiris, Helena, Evágoras, Panatenaico),* textos dicânicos *(Antídose* e os discursos forenses, além de *Sobre a Biga de Cavalos,* que ele parece ter omitido por engano), e as nove cartas. (...) *Contra os Sofistas* não se encaixa em qualquer uma das categorias identificadas pelo estudioso bizantino, e a descrição dela como uma 'crítica dos sofistas que assumem uma postura política oposta' talvez a assimila a uma categoria maior de epideixia na qual os encômios também estão incluídos (TOO, 1995, p. 13-14, t.n. Ver também FÓCIO, *Cod.* 1 59. 102a9-10).

Contudo, mais tarde, foram encontrados três códices medievais, do início da Renascença que apresentavam outras interpretações acerca dos gêneros que formavam o corpus isocrático. Nesses códices (Urbinas, final do século IX ou início do X), (Laurentianus, século XIII) e (Vaticanus, *c.* 1063 d.C.), parecem haver arranjos aleatórios de suas obras (DRERUP, 1896, p. 21). Os editores sempre "arranjam juntos *A Demônico, A Nícocles* e *Nícocles,* que são os discursos com uma conexão cipriota, e da mesma forma, *Helena, Busiris, Contra os Sofistas* e *Evágoras,* textos que podem ser vistos como tendo uma dimensão sofística ou epidíctica" (TOO, 1995, p. 14, t.n.). Too adverte que os editores da Renascença também organizaram os textos em dois grupos, que podem ser descritos como dicânicos (que teriam uso ou finalidade judicial), e não dicânicos (apresentados com outros fins: político, instrutivo, apologético).

Em outras tentativas posteriores de organização dos escritos de Isócrates, Wolf e Jebb chegaram a dividir em quatro e oito grandes grupos respectivamente. A organização, contudo, que para nós parece estar melhor adequada foi feita por Drerup, no início do século XX. Seu objetivo de organização era recuperar uma ordem arquetípica dos textos de Isócrates. Ele propôs que, no arquétipo, as vinte e uma orações existentes e as nove cartas foram divididas em tríades da seguinte forma:

> [...] orações: (I) sete epideixis sofísticas *(Busiris, Helena, Evágoras, Contra os Sofistas, A Demonico, A Nícocles, Nícocles);* (2) sete obras deliberativas *(Arquidamo, Areopagítico, Plateense, Sobre a Paz, A Filipe, Panatenaico, Panegírico);* (3) sete discursos judiciais *(Antídose, Sobre a Biga de Cavalos, Contra Calímaco, Eginético, Contra Eutino, Trapezítico, Contra*

> *Lóquites)* e cartas: (a) três proêmios (1, 6 e 9); (b) três cartas com um tema macedônio (2, 3 e 5) e (c) três recomendações (4, 7 e 8).[80]

Após essa organização, proposta por Drerup, George Norlin e Larue Van Hook publicaram uma reorganização, em três volumes, de modo que no volume I estão os textos políticos; no volume II, um agrupamento de obras mais autobiográficas; no III, Van Hook se ocupa dos escritos voltados à economia, aos discursos judiciários e às cartas. Nota-se que em todas essas tentativas de organização dos escritos de Isócrates paira uma dificuldade no sentido de enquadrá-lo em determinado gênero. Too adverte que essa contínua revisão é testemunha das dificuldades de impor fronteiras sobre a identidade literária e o gênero discursivo das quais Isócrates faz uso. Segundo a autora, isso ocorre porque "o gênero está sujeito a ser relido e reformulado à medida que o acadêmico revisa sua compreensão do que exatamente significa ser isocrático" (TOO, 1995, p. 17, t.n.). Essa vulnerabilidade acerca da fixidez em torno de gêneros específicos se dá também em virtude de que os próprios gêneros são suposições pessoais e constituem subjetivamente as sociedades às quais pertencem. Ao mesmo tempo, corre-se o risco de se empregar noções anacrônicas de gênero literário no afã de achar um "lugar adequado" para o autor.

A autora, no entanto, faz uma consideração bastante importante no sentido de dirigir nossa compreensão perante os textos de Isócrates. Ela sugere que a atitude mais adequada para o entendimento dos gêneros que Isócrates utilizou está nos próprios escritos de Isócrates, e observa que Stanley Wilcox já havia chamado a atenção para isso em 1943, quando recuperou dois fragmentos: um do *Panatenaico* e o outro da *Antídose*. O próprio Wilcox reclamou que essas passagens teriam sido negligenciadas por todos os estudiosos anteriores que se debruçaram acerca da compreensão dos gêneros literários empregados por Isócrates. Too retoma as passagens por meio de uma enumeração

---

[80] TOO, 1995, p. 16-17, t.n. De acordo com nossa pesquisa acerca dos possíveis escritos de Isócrates, concluímos que eles estão divididos em Discursos, Discursos Judiciários e Cartas. Compõe seus 16 Discursos: *Eginético, A Demônico, Contra os Sofistas, Elogio de Helena, Busiris, Panegírico, Plateense, A Nícocles, Nícocles, Evágoras, Arquidamo, Sobre a Paz, Areopagítico, Sobre o Câmbio de Fortunas (Antídose), Filipe*, e *Panatenaico*. Esses textos foram utilizados para a construção desta Tese, por meio de uma edição espanhola (Barcelona), reeditada em 2007 a partir de uma primeira edição publicada em 1984 pela Editora Gredos. Os Discursos Judiciários e as Cartas encontram-se na versão inglesa publicada a partir de uma tradução de LaRue Van Hook, ainda da década de 1940. Fazem parte do acervo de Van Hook 6 Discursos Judiciários e 9 Cartas. Os Discursos Judiciários são: 1 – *Sobre a Biga* de *Cavalos; 2 – Trapezítico; 3 – Ação Especial Contra Calímaco; 4 – Eginético; 5 – Contra Loquites* e, *6 – Contra Eutino*. Já as Cartas são: *Carta 1. Para Dionísio; Carta 2. Para Filipe; Carta 3. Para Filipe II; Carta 4. Para Antípatro; Carta 5. Para Alexandre; Carta 6. Aos filhos de Jasão; Carta 7. Para Timóteo; Carta 8. Aos tiranos de Mitilene; Carta 9. Para Arquidamo.*

realizada por Wilcox, nas quais Isócrates descreve os gêneros que ele empregou da seguinte forma:

> Portanto, primeiro você deve aprender isso, que existem tantas categorias *(tópoi)* de prosa quanto existem de poesia. Algumas pessoas empenharam suas vidas na pesquisa sobre as gerações dos heróis (1). Outros escreveram comentários sobre os poetas (2) ou optam por produzir relatos de feitos militares (3); enquanto alguns, a quem chamavam de "antilógicos", se preocupavam com perguntas e respostas (4). Não seria um trabalho pequeno se alguém tentasse enumerar as formas da prosa. Portanto, fazendo menção ao que me convém, deixarei os outros irem.
> Há quem não falte experiência naquilo de que falei e decidam escrever discursos não sobre contratos privados (5), mas os de natureza grega *(helênica)* e política e os que são para uma assembleia *(panegyrikous)*, que *todos* concordariam que são mais como composições acompanhadas por música e ritmo do que os discursos proferidos no tribunal (6)... (ISÓCRATES, *Antídose*, 45-6, t.n. Ver: TOO, 1995, p. 19).

> Quando era mais jovem decidi não escrever discursos mitológicos (1), ou aqueles cheios de maravilhas e ficções em que as massas se deleitam (2) preferindo discursos preocupados com o seu bem-estar. Nem queria escrever discursos que relatassem feitos antigos e guerras gregas (embora eu soubesse que eram elogiados com justiça) (3); nem, além disso, aqueles que parecem de expressão simples e sem qualquer artifício para que os especialistas em corte e impulso verbal os recomendassem como peças práticas para os jovens que desejam vencer litígios (4). Abandonando tudo isso, trabalhei naqueles discursos que aconselham sobre o que é útil a Atenas e ao resto dos gregos e que estão repletos de entimemas e muitas antíteses, paralelismos e outras figuras que dão esplendor à oratória e obrigam quem escuta a aprovar e trovejar aplausos (5)... (ISÓCRATES, *Panatenaico*, 1-2, t.n. Ver: TOO, 1995, p. 20).

Nas passagens acima, Isócrates lista diferentes categorias de escrita em prosa que ele identifica como sendo usados por autores em seus escritos. Estão entre os gêneros: genealogias, comentários, argumentação sofística, história militar, mitologia, comentários poéticos entre outros, feitos por autores que escreviam, em geral, em prosa. O que ocorre, assim nos parece, é que Isócrates não usa gêneros restritos nem esquemas fixos de argumentação para tratar dos temas que lhe convém. Na própria *Antídose*, depois de elencar uma breve lista de gêneros discursivos, ele adverte: “Não seria pequena a tarefa de quem tentasse enumerar todos os gêneros da prosa” (ISÓCRATES, *Antídose*, 45, t.n.). Logo em seguida, ele chama a atenção para o fator que sempre moveu seus escritos: a utilidade. Para Isócrates, de nada adianta a métrica, o estilo, a rima e outros atributos que formam o gênero se os oradores não souberem dizer, ou escrever, algo de útil para a cidade. Volta-se àqueles que estão preocupados apenas em enaltecer os grandes feitos do passado advertindo que “seriam muito mais úteis e grandiosos os discursos que criticam os erros do presente do que os que aplaudem as façanhas anteriores” (ISÓCRATES, *Antídose*, 62, t.n.). Essa passagem contém um elemento depurativo na atividade que

Isócrates desempenhava, que não se trata apenas de relembrar o passado mediante belas histórias, mas é preciso promover um encontro entre as demandas do presente com aquilo que o passado auxilia na compreensão.

Ouvir os feitos do passado apenas por suas qualidades estéticas e artísticas, sem relacioná-los aos objetivos e às demandas do presente torna a mensagem bela, mas infrutífera. Ele fala dos autores que se preocupam apenas com o estilo que "ao ouvi-los, todos desfrutam não menos do que composições métricas, muitos querem aprendê-los por pensar que quem se destacam neles são mais sábios" (ISÓCRATES, *Antídose*, 47, t.n.). Mais adiante, adverte que o sucesso desse tipo de discurso só é possível graças ao espírito de intriga, já aqueles com os quais Isócrates buscou atuar "recebem sua força da filosofia" (ISÓCRATES, *Antídose*, 48, t.n.). Esse ponto parece demonstrar exatamente sua divergência com a poesia homérica. Homero tinha grandes exemplos do passado sobre os quais construiu sua literatura, mas Isócrates reconhece que apenas promover os valores do passado, sem um olhar atento para o presente, pode significar o *renascimento* de comportamentos ineficazes ou contraproducentes. Pensando por essa ótica, o processo de adequação dos conteúdos para uso *atual* não pode permitir rigidez, ou algum componente de fixação, isso porque as novas demandas, ainda que semelhantes às do passado, exigem adaptação de novas respostas. Talvez por isso ele não tome nenhum gênero como melhor ou mais eficaz, apenas observa que todos podem ser usados se a demanda do momento assim exigir, ao *sabor* da adaptação que o escritor deve promover.

No *Panatenaico*, Isócrates continua afastando qualquer pretensão no sentido de esquematizar gêneros que ele possa estar utilizando (ISÓCRATES, *Panatenaico*, 1-2). Ele promove uma autobiografia na qual parece desdenhar todos os gêneros literários dos quais fez uso na sua juventude. Ele agora diz dedicar seus discursos em prosa sobre contratos privados, e temas relativos aos gregos, assuntos cívicos e questões públicas (ISÓCRATES, *Panatenaico* 246). Too (1995) sugere que "um crítico anônimo na Antiguidade chegou a perceber que Isócrates desafiava até as próprias distinções de gênero apresentadas na *Antídose* e no *Panatenaico.*" De acordo com a autora, Isócrates teria marcado um modo de pensar que foi levado até Quintiliano, a saber que todos os gêneros discursivos de sua obra têm o poder de elogiar ou culpar algo, alguém ou alguma situação. Dessa perspectiva, passou-se a considerar que todos os gêneros usados por Isócrates estavam dotados de *elogio* e *culpa*, e poderiam ser unificados por um único elemento, agora chamado de epidítico. A fonte de Quintiliano (anônima para nós) "sugere

que a *epideixis* ajuda o leitor a reconhecer o discurso isocrático na medida em que se revela em todas as obras de seu corpus" (TOO, 1995, p. 22, t.n.).

Sobre seus escritos *epidíticos,* pode-se dizer que as raízes do modo como produziu tais discursos já se encontravam em Atenas, por mais ele que tenha exercitado certa originalidade ao dedicar aos temas da cidade as obras por ele produzidas,. A Grécia do tempo de Isócrates, de modo geral, pode ser vista como um rico acervo literário, no qual já se verificavam muitas possibilidades em termos de escrita, e quais finalidades poderiam ser alcançadas ao aplicar cada um dos gêneros literários conhecidos. Isócrates não deve ser considerado um sistematizador de gêneros. Como vimos, sequer se preocupou com essas questões. Contudo, não é possível negar que a raiz do funcionamento do *logos* isocrático já se encontrava na literatura da época, e fazia parte do universo cultural dos gregos, principalmente pelas apologias encontradas na forma de orações fúnebres. Epitáfios, ou exortações, como a *Oração Fúnebre de Péricles,* mostram a possibilidade que o orador tinha de enumerar virtudes associando-as ao modo de vida dos atenienses. Podia ainda dar outros usos, como promover apologias à cultura ateniense como modelo educativo para a Grécia (MORGAN, In: POULAKOS; DEPEW, 2004, p. 128, t.n.).

Orações fúnebres, epitáfios e elogios já se encontravam entre as formas narrativas do passado Ateniense. Tal prática tinha por finalidade incentivar os cidadãos a identificar e a reconhecer virtudes e qualidades dos homens, atribuídas postumamente. Esse poder encontrado nas orações fúnebres também poderia ser encontrado nos *epainos* de Atenas, escritos por Homero. Um dos primeiros textos em que Isócrates pretende tirar vantagens políticas a partir do uso do gênero literário das orações fúnebres se dá no *Evágoras*.[81] Dentre seus objetivos, está o convencimento do filho de Evágoras, Nícocles, de que existe um sentimento de irmandade que associa os gregos. O gesto solidário de Isócrates ao proferir um elogio ao pai de Nícocles tende a ser uma demonstração clara desse sentimento de irmandade que faz a ambos os gregos (ISÓCRATES, *Evágoras,* 51-52). O empenho de Isócrates de se aproximar dos cipriotas se insere nos seus objetivos maiores, a saber, reunir os gregos para fazerem frente às incursões dos bárbaros que tradicionalmente foram causa de grandes males às cidades gregas. Ele também usufrui do

[81] Sugere-se *Evágoras* como sendo um dos primeiros (e não exatamente o primeiro texto) em que Isócrates usa do típico discurso fúnebre para ressaltar o valor de alguém do passado porque algo parecido se dá também no Elogio de Helena. A típica narrativa que emprega feitos de pessoas já em memória é uma constante nos diversos escritos de Isócrates, mas o *Evágoras* carrega a típica característica de ser um discurso feito quase que completamente a partir do gênero de oração fúnebre.

objetivo pedagógico do escrito, que é orientar Nícocles a inspirar-se no próprio pai, rei do Chipre, como modelo e referência de governo.

Outra via de interpretação permite que Isócrates use o modelo exortativo em escala avançada, destinando-o a todos os jovens que, desejando preparar-se para o exercício da política, tenham em Evágoras, também eles, um exemplo a seguir. Isócrates inovou no uso desse gênero de discurso e versatilizou sua aplicação. Ao dirigir-se a Filipe em um de seus escritos – o qual leva o nome do governador macedônio –, Isócrates adapta o elogio fúnebre para um caso em que o destinatário do elogio ainda não morreu. Percebendo Isócrates que Filipe poderia liderar os gregos contra os bárbaros, procurou demonstrar a Filipe que ele tinha qualidades fundamentais para essa demanda, em tempo que, pelo elogio, poderia cativar Filipe a tomar para si o trabalho de liderar os gregos.

O *épainos* (louvor, elogio, panegírico), enquanto gênero discursivo, foi usado por Isócrates não apenas para fazer referência às qualidades de Atenas. Em diversos momentos dirige esses elogios aos lacedemônios, fazendo o mesmo em relação aos cipriotas, e, de modo mais abrangente, a todos os gregos. O *Panegírico*, por sua vez, traz a característica de incentivar e motivar os gregos a unirem-se contra os persas (HERMIDA, 1982). Nesse discurso, Isócrates não destina sua mensagem elogiosa apenas aos atenienses, mas inicia dizendo do quão importante é valorizar os que, de qualquer modo, destinam discursos visando reunir todos os gregos em torno dessa nobre causa. Adiante, cobra dos lacedemônios uma postura mais aberta para dialogar com as cidades vizinhas, em tempo que critica o governo espartano por permitir que, por vias hereditárias, cheguem ao poder pessoas com mentalidade mais aberta em relação às demandas coletivas dos gregos (ISÓCRATES. *Panegírico,* 18). Ao cobrar dos lacedemônios uma postura altruísta, ele continua o discurso defendendo a tese de que Atenas proporcionou aos gregos grandes feitos enquanto pode liderá-los, sobretudo quando possuiu o domínio sobre o mar e coordenava a liga marítima. Para demonstrar como procurou retratar Atenas pela forma literária dos "*épainos*" e, por meio dela, incitar os gregos a mobilizarem-se, Isócrates relata que, quando os bárbaros invadiram a Grécia, na época de Temístocles, por onde os atenienses passavam e encontravam povos sob o domínio bárbaro, procuraram restituir a dignidade. "Encontrando gregos maltratados por tiranias ou morrendo por falta de governo, [Atenas] os libertou desses males, sendo senhora de uns e modelo de outros" (ISÓCRATES. *Panegírico.* 39, t.n.).

Mesmo que o elemento da *epideixis* possa ser encontrado em todos os textos de Isócrates, é difícil sustentar que ele seja um orador orientado apenas e tão somente por

esse gênero discursivo. Se partirmos da "lógica" dos gêneros que Isócrates informa na *Antídose*, teremos: cinco teogonias, comentários poéticos, história, discursos antilógicos e jurídicos, e, para além desses, encontramos variações para o gênero helênico, político e panegírico. Esses três últimos carregam a especial característica de se apresentarem como *logos político,* uma espécie de "alternativa preferida a todos os outros gêneros anteriormente citados, e de fato este é o tipo de *logos* que Isócrates diz ter escolhido escrever" (TOO, 1995, p. 24, t.n.). Se o *logos político* "discurso político" é uma espécie de "característica universalizante" das obras de Isócrates, então é esse o gênero que passa – com maior propriedade – a designar todo o seu corpus. Também é possível promover uma separação do estilo de prosa que ele utiliza, distinguindo-o dos demais oradores. Em outros lugares da *Antídose* Isócrates usa a descrição de sua escrita como "discurso político" para se diferenciar de seus contemporâneos que também escrevem prosa (Ver: ISÓCRATES, *Antídose*, 3, 48, 49, 216, 227 e 228).

Autores posteriores reconheceram que Isócrates promoveu transformações de natureza importante no uso do *logos*. Conforme registra Too:

> Dionísio de Halicarnasso afirmou que Isócrates era responsável por desviar a oratória de preocupações de natureza erística e filosófica para aqueles de natureza política. Dionísio definiu o *logos politikos* como um discurso que deseja falar e fazer o que é útil... para quem aprende. No século dezenove Müller pensou, com base no *Panatenaico*, que Isócrates desistiu dos outros tipos de retórica para dedicar-se à redação do *logos politikos* apenas no fim de sua vida. A interpretação de Müller só pode ser sustentada se o leitor interpretar mal o contraste que Isócrates traça entre a produção literária de sua juventude e o de sua vida tardia (TOO, 1995, p. 24-25, t.n.).

Essa afirmação nos leva a reconhecer, portanto, que há uma dedicação especial de Isócrates em produzir discursos de caráter político e que sejam úteis para a cidade. Ao tomarmos essa afirmação como válida, uma vez que ela consta uma série de vezes na *Antídose*, observaremos que em Isócrates há inúmeras possibilidades de um orador ser útil para a cidade, e também várias outras formas de ser inútil. Isócrates apresenta sua noção de *logos político* para significar uma oração que visa ao interesse dos atenienses ou de toda a Grécia (ISÓCRATES, *Antídose*, 77). Entretanto, tal concepção de *logos político* também admite um caráter mais abrangente, o que pode incluir várias formas de oratória, filosofia, história e poesia (BURGESS, 1902, p. 98, n. 2). Se considerarmos essa afirmação acerca dos gêneros que se incluem na noção de discurso político, então veremos que, ao produzir seus discursos para serem proferidos publicamente (para seus alunos ou para os tribunais), independentemente do gênero, Isócrates foi, por toda a vida,

um *logógrafo político*. Mesmo as cartas, as quais não tinham intenção de serem lidas publicamente, mas que tratavam de assuntos públicos, podem ser incluídas no rol do *logos político*.

Uma vez observado que Isócrates dedicou-se a escrever discursos públicos, sejam eles voltados para os temas que envolviam a cidade em seu aspecto político, jurídico, econômico, educativo, cultural, ou cívico, é prudente buscarmos quais valores ele pretendeu difundir. Nos seus diversos escritos, como a *Antídose, Panegírico, Contra os Sofistas, Busiris e Sobre a Paz,* encontramos Isócrates criticando a inutilidade e a falta de capacidade dos oradores que, com seus discursos, não promoviam benefícios a Atenas e aos gregos em geral. Ele não nega os problemas gerados pela poesia homérica, sobre a qual Platão discorre diversas críticas. Compreende que é necessário rever os valores proclamados publicamente por meio dos festivais, dado que esses espaços eram primordiais para reforçar os interesses da vida coletiva dos gregos. O *Panegírico* e o *Panatenaico* demonstram uma clara tentativa de Isócrates de se colocar no "lugar" de Homero, reeditando os valores cívicos por meio de um *novo orador* que, por sua vez, rogava a prerrogativa de possuir melhores condições e ideais mais adequados ao novo momento cívico da Grécia. Esse "novo orador", dotado de acervo cívico útil aos gregos, era, aos olhos de Isócrates, ele próprio. Visto isso, sua busca segue na direção de apresentar, mediante discursos, modelos de civilidade que venham de encontro com as demandas que ele julga necessárias de serem supridas para que Atenas e a Grécia gozem de elevado status cívico. Nesse sentido, observaremos que Isócrates retoma dois arquétipos e os acrescenta em seus discursos de modo significativo: o primeiro deles se volta ao modelo de cidadão que ele julga adequado de ser seguido, e o segundo refere-se ao modelo político que ele usa para orientar a *pólis.*

6.5 Os aspectos retóricos do logos político de Isócrates

Apresentar Isócrates como um pensador, ou um mestre da retórica, é algo demasiadamente problemático. Para nós, sobretudo quando tomamos as edições latinas ou inglesas dos textos de Isócrates, esse problema se torna ainda mais complexo. Ocorre que as traduções dos seus escritos para as línguas de origem latina e inglesa costumam verter os termos empregados com significado retórico de forma bastante diversa. Com o objetivo de elucidarmos esse problema, nos debruçamos sobre a versão grega de todos seus escritos, promovendo uma espécie de arqueologia em torno do emprego que

Isócrates deu ao que lemos nas versões anglo/latinas de seus escritos. Nelas, observamos que Isócrates empregou vinte e sete vezes o radical *retor* (ῥητορ) seguido de complementos para designar os sentidos que ele pretendia empregar. A palavra *retórica* (ῥητορικὴ) não é mencionada uma única vez. Ele emprega, no entanto, os termos: καὶ ῥήτορας, ou τῶν ῥητόρων, todas as vezes para se referir aos oradores. Na *Antídose*, ele usa a expressão καὶ ῥητορικοὺς μὲν quando afirma: "chamamos retóricos aqueles que são capazes de falar em público" (ISÓCRATES, *Antídose*, 256). Em nenhum momento Isócrates confessa fazer uso da retórica, ensiná-la aos seus alunos ou fazer observância a regras dessa natureza. Os termos *logos, légo e legein* (*λόγος, λέγω – λέγειν*), no entanto, aparecem em suas obras duas mil e quatro vezes. O emprego equivocado da palavra "retórica" nas traduções desses termos traz inúmeros problemas de interpretação do seu texto e, por decorrência, de suas ideias. Usaremos o exemplo de como a versão Gredos, que empregou o conceito de retórica, no *Contra os Sofistas*, na parte na qual Isócrates escreve: "καὶ δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν (O discípulo carece de possuir) πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἵαν χρὴ (o devido talento natural) τὰ μὲν εἴδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν (se apropriar das formas dos discursos) περὶ δὲ τὰς χρήσεις (fazer uso delas) αὐτῶν γυμνασθῆναι".[82] Na versão Gredos, a tradução é: "*es necessário que el discípulo, además, de tener uma naturaleza adecuada, haya apreendido das figuras retóricas y se haya ajercitado em sus usos*".[83] Na versão francesa, encontrada no sítio eletrônico da remacle.org, para o mesmo fragmento, encontra-se a seguinte versão: "*j'ajoute que le disciple doit non seulement avoir reçu de la nature les moyens nécessaires pour apprendre et connaître les divers genres de style*".[84] Na versão grega, não há nenhuma menção ao conceito de retórica, empregada na versão espanhola. τῶν λόγων, nesse caso, foi vertido para o espanhol tendo *retórica* como termo correspondente. A versão francesa faz uso do que podemos chamar de "diversos gêneros de estilo", para o que a versão espanhola trata como "figuras retóricas". Essa aplicação de correspondentes com significado retórica se repete por diversas vezes, de modo a dar um sentido bastante amplo, nas traduções, para a ideia do que há de ser retórica. Diversos outros exemplos se manifestam a partir de variantes dos termos *logos* (*λόγος*), ou légein (*λέγω – λέγειν*) e o emprego de seus respectivos termos correspondentes: inglês – *Rhetoric*; francês –

[82] ISOCRATE, Κατὰ τῶν σοφιστῶν, 17. Disponível em: https://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isocrate/sophistes.htm. Acesso em 9 jul. 2023.
[83] Ver: Isócrates, *Contra los Sofistas*, 17.
[84] Ver: Isocrate, *Discours contre les sophistes*, 17. Disponível em: https://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isocrate/sophistes.htm. Acesso em 9 jul. 2023.

Rhétorique; italiano – *Retorica*; português e espanhol – *Retórica*.[85] Por diversas vezes encontramos a palavra *λόγος* (*logos*) vertida com termos correspondentes variantes ao radical *retor*. No entanto, sua versão mais comum em todas as traduções gira em torno da palavra *discurso*.

É oportuno pensar que foi Górgias o responsável por dar uso amplamente versátil ao que fora criado especificamente para fins de investigação e apresentação discursiva fidedigna dos acontecimentos a partir dos indícios que deles podemos abstrair. A partir de Górgias, passamos a ver a retórica como "arte de persuadir com o uso de instrumentos linguísticos. A Retórica foi a grande invenção dos sofistas, e Górgias de Leontinos foi um de seus fundadores" (ABBAGNANO, 2007, p. 856). Ela passou a ocupar espaços que antes não lhe pertenciam, e uma gama de estilos literários se tornaram conhecidos apenas como *retóricos* devido a sua subjacência. Gêneros literários como o *épainos* (o discurso elogioso, panegírico) e a epideixis (o discurso de ostentação, exibicionista), enquanto narrativas com poder de elogiar ou difamar algo ou alguém, tiveram seus atributos transferidos para a esfera da retórica, de modo que discursos elogiosos passaram a ser interpretados como bajulação retórica.

Platão está correto em afirmar, no *Górgias*, que o caráter fundamental da retórica sofista está na sua independência em relação à disponibilidade de provas ou de argumentos que produzam conhecimento real ou convicção racional. O objetivo da retórica é "persuadir, por meio de discursos, os juízes nos tribunais, os conselheiros no conselho, os membros da assembleia na assembleia e em qualquer outra reunião pública" (PLATÃO, *Górgias*, VII, 452e). Górgias e suas apresentações públicas, voltadas ao entretenimento das massas com suas performances, em geral desprovidas do compromisso com um *éthos* político, ou com a justiça – uso para o qual a retórica fora primordialmente criada em Siracusa – causaram nessa atividade uma série de debilidades. A retórica ganhou em espaço, em estilo, em performance e em eficácia, mas perdeu seus atributos investigativos e indiciários; perdeu, em tese, a *pistis* (fidelidade).

Esse conjunto de modificações que Górgias levou à retórica transformou-a em um "saber" duvidoso, afinal, suas bases haviam se diluído em um universo amplo de aplicações públicas da fala. Ensinar retórica passou a ser uma tarefa problemática, uma vez que o saber (*epistéme* diz de algo "do qual alguém tem a posse ao modo de quem tem uma propriedade, como dono de um *conteúdo* (um algo concreto) passível de ser

[85] Ver: *Retórica*, in: Dic. ABBAGNANO, 2007, p. 856.

comunicado e, portanto, transferido para quem se interesse em se apropriar dele" (SPINELLI, 2017, p. 42.). Na medida em que houve mutações na base da retórica de Tísias e Córax, sua ampliação passou a impor dúvidas acerca dos seus atributos e da própria capacidade de ser ensinada como virtude. Spinelli lembra que há uma clara preocupação de Platão no *Mênon* e no *Protágoras* sobre se a virtude é ou não ciência, e se poderia ou não ser ensinada. É nessa atmosfera que, também no *Górgias*, Platão mostra um Sócrates duvidoso do poder instrutivo da retórica, dado que ela parecia apta a defender qualquer ponto de vista sobre qualquer coisa. Olhada desse ângulo, a retórica perde suas aplicações instrutivas, afastando-se da possibilidade de promover virtude, isso porque o ensino da virtude requer dois fatores primordiais: um deles é o da *estabilidade*, ou seja, "da fixidez ou permanência (*hístemi, stásis*) do que é ensinado – afinal não dá para ensinar algo que muda a todo instante; o outro, relativo à índole do próprio ensino, que por sua natureza requer daquele que ensina *fidelidade* (*pístis*) em referência ao ensinado" (SPINELLI, 2017, p. 42).

Spinelli nos auxilia na compreensão do papel da *pístis* epistêmica quando afirma:

> O vigor da *pístis* epistêmica – eis a questão fundamental, que repercute no ensino da *aretḗ* filosófica – não se restringe ao empenho retórico, ou seja, a uma confiabilidade que se impõe pela força comunicativa forjada mediante um eficiente arranjo de palavras persuasivas, tampouco a uma confiabilidade externa ao *logos*, isto é, posta essencialmente no sujeito que toma para si determinado *logos* disponível e o comunica. A *pístis* epistêmica é obreira da persuasão que promove o conhecimento, e não a crença; entretanto, à medida que promove a crença, ela a promove com conhecimento, e não sem, de tal modo que "a crença com conhecimento" [PLATÃO, *Górgias*, 454 d-e] por ela promovida caracteriza-se por seu absoluto compromisso com a verdade e, por consequência, com o que é bom, belo e justo (SPINELLI, 2017, p. 42).

Dessa afirmação concluímos que havia na retórica de Tísias e Córax, destinada ao uso jurídico, um compromisso com a verdade, com a justiça e – ainda que por decorrência dessas – com a beleza; compromisso esse negligenciado por Górgias. Ao mesmo tempo, o caráter indiciário, presente nas origens da retórica, voltado à proclamação discursiva dos vestígios que levam ao entendimento correto dos fatos, permitindo a adequada administração da justiça no âmbito tribunalício, é elo que une a *pístis* epistêmica à própria retórica. Esse elo também foi rompido na medida em que as finalidades públicas da retórica passaram a ser basicamente convencimento performático, e não busca por justiça e verdade.

Apesar das problemáticas que ora apresentamos, podemos observar que Isócrates tem a pretensão de ser um "mestre dos discursos", o que carrega um sentido mais amplo

do que aquele que o supõe apenas como um especialista em técnicas argumentativas de caráter persuasivo, como pretendiam os erísticos e os sofistas como Górgias. Ao mesmo tempo, observa-se seu empenho em dar aos discursos um senso qualitativo, com sentido ético, cívico e político, útil aos homens, a todas as comunidades gregas em particular e à Grécia como um todo. No *A Nícocles,* visando orientar Nícocles acerca de como deve se expressar ao seu povo, Isócrates recomenda:

> Não tens que buscar novidades em tais discursos sobre os costumes, nos quais não deve falar nada paradoxal nem incrível nem fora do habitual: antes, precisa considerar que o escritor mais agradável é aquele que é capaz de reunir o maior número de pensamentos, dispersos nas mentes dos outros, e expressá-los com maior beleza possível (ISÓCRATES, *A Nícocles*, 41, t.n.).

Poderíamos supor, então, que como mestre de discursos Isócrates ficaria bem entre aqueles que convencionamos chamar logógrafos, o que, de fato, ele era. Contudo, ao dedicar-se à tarefa de produzir discursos de elevada qualidade performática e utilidade política, requisitou, para si – e para os que a este fim se dedicavam – a prerrogativa de intitularem-se *filósofos*. No início do *Nícocles,* ele defende haver pessoas "que levam a mal os discursos e criticam com dureza os que se dedicam à filosofia, dizendo que estes passam assim o tempo não por virtude, mas por ambição" (ISÓCRATES, *Nícocles,* 1, t.n.). Na sequência, queixa-se daqueles que inadvertidamente não são capazes de observar a utilidade e o valor de quem se dedica ao cultivo dos bons discursos. Ele sugere que não se deve censurar a força porque alguns a usam para fins maléficos. Sugere que os cidadãos "por haver descuidado em distinguir as particularidades de cada coisa, são inimigos de todos os discursos e se equivocam tanto que não se dão conta de que levam a mal uma atividade tão importante" (ISÓCRATES, *Nícocles*, 5, t.n.), de modo que tudo o que existe na natureza humana é o cultivo da palavra, a causa dos maiores bens.

Fica evidente que Isócrates está implicado em promover, por meio de seus discursos, uma defesa daqueles que os cultivam, proporcionando à comunidade grandes benefícios. Para ele, há uma vinculação direta entre falar bem, pensar bem e promover o bem, de modo que o exercício de uma dessas esferas não se dá afastado do exercício das outras. Além disso, ele percebe que os discursos são modos de resguardar valores humanos que devem ser transmitidos como inspiração para as novas gerações, fortalecendo aquilo que já observamos formar o *éthos grego*. Isócrates diz: "as estátuas das pessoas são formosas recordações, mas estimo mais as imagens das façanhas e da inteligência, que se contemplam só nos discursos bem trabalhados" (ISÓCRATES,

Evágoras, 74, t.n.). Ele percebe uma vantagem nos discursos como elemento de consagração dos grandes homens, e dos feitos que esses realizaram, advertindo que "as estátuas só se veem necessariamente naqueles lugares onde foram colocadas, porém os discursos podem ser levados a toda Grécia" (ISÓCRATES, *Evágoras,* 74, t.n.). Visto isso, e chegando neste ponto da discussão, é prudente perguntar: o que essas afirmações de Isócrates têm a ver com a retórica?

Especificamente neste ponto há um encontro de Isócrates com a retórica no sentido originário, ou seja, pelo uso que se buscou dar a ela em Siracusa. Ainda que nosso mestre dos discursos não se declare um retórico, nem demonstre pretensões em se reconhecer como um deles, há um elemento de ligação de sua obra à retórica de Tísias e Córax que merece ser observado. Lembremos que a retórica, na sua origem siracusana, tinha claras pretensões de servir como instrumento de demonstração discursiva dos indícios que levam a observar a veracidade de algo cujo conhecimento ainda se faz duvidoso. Esse caráter indiciário, requerido pela retórica de Tísias e Córax, se acha fixado exatamente em modelos de pensamento estabelecidos pelos homens como sensatos, prudentes, adequados, de modo que até a verdade se vincula a um modo previamente estabelecido sobre o conhecer e o pensar. Nessa senda, entram em cena o que chamamos de *modelos.* Eles determinam a validade de um pensamento, ou de uma ação, em detrimento de outros. Recordemos que, para a retórica de Tísias e Córax, é impensável que um homem forte seja agredido por um fraco, já que não estamos habituados a pensar (porque não vemos habitualmente) os fracos vencendo os fortes quando da ocorrência das contendas. É a realidade vivida, portanto, que guia a construção de sistemas de pensamento (modelos) tomados como possíveis, prováveis, admissíveis, válidos, críveis ou plausíveis. Esses modelos, no entanto, não são estáveis, ou fixos, isso porque há variáveis que podem impor transformações com o decurso dos eventos no tempo. Eles têm uma função mais indiciária, mostrando pistas de como os diversos fatores podem se comportar em determinadas circunstâncias.[86]

[86] Repetir modelos não representa uma atividade ligada exclusivamente ao espírito humano. Talvez exista nessa forma de pensar uma relação bastante estreita com o modo como a natureza conduz suas formas reprodutivas. A semente do trigo pressupõe ao agricultor que a semeia uma colheita da mesma espécie, com as mesmas características. Desse modo, a natureza não faz outra coisa, em todas as suas espécies, senão reproduzir modelos que mantém vivas cada uma de suas linhagens. Na introdução da obra *Sobre a reprodução dos animais* (p. 38), escrita por Aristóteles, Sánches retoma do filósofo a seguinte afirmação: "os movimentos presentes em ato são os do progenitor (vestígios individuais de um pai concreto) e as demais características gerais (como animal e como homem); e os movimentos em potência são os que correspondem à mãe e aos seus antepassados". Em toda a obra Aristóteles promove uma vinculação de características hereditárias filológicas, tanto da forma, quanto da matéria, e dos comportamentos.

Nessa perspectiva, as vivências do presente, continuamente somadas às do passado, formam o celeiro das experiências humanas. O passado funciona como uma espécie de laboratório, no qual estão guardados todos os experimentos realizados pelos homens, e Isócrates expressa muito bem isso a Demônico quando recomenda: "ao refletir, tome o passado como exemplo do futuro; pois o escuro se conhece rapidamente pelo claro" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 34, t.n.). O passado, no entanto, encontra-se sempre na iminência de ser esquecido. Desse modo, são os discursos[87] os principais responsáveis por registrar e resguardar a sabedoria resultante das experiências vividas, permitindo que as gerações do presente e do futuro acessem esse celeiro de possibilidades. Aqui reside o princípio educativo da retórica que julgamos encontrar em Isócrates, princípio este que ele próprio destacou na tarefa de instruir Demônico. Ele dirigiu-se ao jovem rei advertindo-o: "gaste o tempo livre escutando discursos; assim será fácil aprender o que os outros descobriram com dificuldade" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 18, t.n.). Ao mesmo tempo, repetir o passado em seus aspectos corriqueiros, como o cultivo da língua e os significados que dela decorrem, é um importante instrumento para o reforço da "gregalidade" que deve unir todas as comunidades que falam esse idioma.

Isócrates usa do idioma grego para reivindicar a Atenas o direito de determinar a identidade grega. Como cidadão ateniense, ele assume a prerrogativa de declarar a outros a alteridade até mesmo da língua falada por outros gregos. É possível evidenciar sua crítica aos espartanos – talvez em virtude dos conflitos que perseguiram a relação entre ambos desde a Guerra do Peloponeso – porque eles estabeleceram acordos, nomeadamente referidos como *homologiai,* com os persas (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 107). O conceito *homologia* dá a entender que os espartanos "falam junto com", ou falam "tal qual" os bárbaros. Ao estabelecer acordo com os persas, "os espartanos infringiram o princípio da *homonoia,* de unidade grega, definida pela inimizade com um 'outro' cultural, os bárbaros" (TOO, 1995, p. 147, t.n.). Afirmar que os espartanos "falam junto com" os bárbaros significa sugerir que eles abandonaram os modos característicos dos gregos, a começar por um elemento particular que é o idioma que os gregos falam (ISÓCRATES, *Antídose,* 296). Com essa afirmação, fica implicitamente sustentado que

[87] Atualmente temos diversos modos de registrar as experiências vividas para que sirvam de memória às novas gerações. Contamos com recursos como o cinema, a fotografia, arquivos digitais, matérias jornalísticas impressas, livros etc. Na época de Isócrates, além dos artefatos da vida cotidiana, a escrita era a principal (senão a única) forma de registrar os acontecimentos da vida. Essa é uma razão a mais para Isócrates tomar a construção de difusão de discursos como de fundamental importância para a manutenção da memória, dos valores e da tradição.

os espartanos, em certo sentido, também se tornam "bárbaros", "cujo próprio nome, *barbaroi,* representa seu 'balbucio' inarticulado, uma vez que são incapazes de manter um relacionamento com outros gregos" (TOO, 1995, p. 147, t.n.). O que está em jogo na crítica de Isócrates aos espartanos é o tema da unidade grega, um problema político que Atenas se achava em condições difíceis de consertar com seu Estado vizinho. Ele observa que há uma clara responsabilidade dos espartanos pela continuidade dessa desavença, apesar de no discurso *Sobre a Paz* reconhecer que a supremacia do mar, por Atenas, fomentou a ira das outras cidades contra sua cidade natal. Assim, Isócrates apresenta os erros de ambas as cidades, mas no quarto século vê como essencial admoestar os espartanos a reassumir compromissos cívicos importantes com seus vizinhos. Para tanto, ele critica os espartanos dizendo que são bons em sustentar a *homonoia* apenas no interior do seu próprio estado, enquanto faziam com que outros estados gregos brigarem entre si (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 225-8). Desse modo, o comportamento cavalheiresco aprendido até então apresentava defasagens graves, e os modelos de instrução precisavam de readaptações.

Isócrates demonstrava perceber que não bastava ser um bom soldado, ou um excelente líder militar, se na esfera dos temas políticos o cidadão não fosse capaz de administrar problemas da natureza daqueles por ele apresentados. Por mais que Esparta fosse uma sociedade exemplar do ponto de vista da civilidade, da honra e do respeito que deve predominar entre os cidadãos, sua postura em assuntos externos prejudicava toda a Grécia, incluindo a própria Esparta, dado que ela contribuía para fragilizar uma unidade que poderia ter impedido seu declínio frente aos macedônios. Contudo, Isócrates respeitava o modelo sobre o qual os espartanos edificaram sua sociedade, e em extensa medida se fez adepto dessa instrução. Nesse ponto, ele não apresenta muitas diferenças em relação ao que Platão considerava do modelo espartano, levado a termo após a constituição de Licurgo. Todavia, Isócrates observou que a vida de uma cidade não se restringe a questões internas. De pouco adianta possuir um exército bem treinado se a guerra for feita contra o inimigo errado. Por isso era preciso de líderes políticos com o saber correto e com as palavras certas para orientar a vida cívica nos limites da fronteira, sem deixar de considerar os eventos que ocorrem para além desse perímetro. Dessa demanda Isócrates reconfigura o *logos político* que deve orientar os novos heróis da Grécia, apresentando-os como modelos de conduta a serem adotados pelos gregos.

6.6 Os "heróis" de Isócrates narrados por ele como modelos cívicos

A matriz literária proveniente de Homero e Hesíodo teve grande influência na formação dos valores gregos após os séculos VII e VI. Conforme observamos anteriormente, os ideais difundidos por meio dos seus textos serviram de base e inspiração para instrução cavalheiresca nas mais diversas comunidades da Grécia, sobretudo quando, ao participar dos festivais panatenaicos e das panegíricas, entravam em contato com os épicos homéricos. Isócrates – da mesma forma que Platão – estava insatisfeito com os valores cívicos que constituíam os aspectos do *éthos* grego presentes nessa literatura. Ademais, os espaços que ela ganhou entre os gregos e as adaptações que se juntaram a ela nos festivais acabou por degenerar a cultura grega na sua dimensão pública. O "tipo" de homem que os festivais promoviam, incitado pelas cerimônias nas quais a poesia de Homero era recitada, tornou-se alvo das críticas de Isócrates. Ele também se ocupa de problemáticas que envolvem o destino dos Estados gregos relativamente às suas posturas políticas. Ambos os temas recebem de Isócrates especial atenção, vigiados por seus ideais reformadores. É nessa direção que se dirigem alguns de seus principais discursos, entre eles o *Panegírico,* o *Panatenaico* e o *Elogio de Helena.* Esses não são os únicos discursos que ele dedica a temas que envolvem as qualidades do *éthos* que devem ser cultivadas no cidadão grego, ou que envolvam problemas de ordem política, tanto interna quanto externa. O discurso *Sobre a Paz* tem muitos aspectos que se assemelham aos problemas que ele apresenta nos três discursos mencionados anteriormente. Contudo, é nesses discursos – aos quais dedicaremos, agora, maior atenção – que Isócrates pretende reformar a finalidade e o compromisso cívico/político que a palavra e seu uso público devem conservar.

É importante destacar que Isócrates escreve discursos para serem lidos publicamente. Não se sabe ao certo se algum deles efetivamente foi pronunciado em ocasiões de reunião pública. O mais provável é que ele os tenha utilizado como forma de instrução, o que implica demonstrar seu modo de pensar, e suas estratégias de persuasão, em eventuais usos públicos. Desse modo, discursos como o *Areopagítico, Sobre a Paz, Panegírico, Elogio de Helena e Panatenaico* – entre outros – demonstram *o que, por que* e *como* Isócrates se dirigiria ao seu público caso ele fosse incumbido dessa tarefa. Considerar quem é o público que está presente nas ocasiões cujo discurso será proferido é visto por Isócrates como fundamental. O sucesso da mensagem, para ele, depende da capacidade que o orador tem de encaixar elementos performáticos capazes de se associar à visão de mundo que os homens já trazem consigo, facilitando não apenas a

compreensão, mas os efeitos da performance instrutiva requerida pelo orador. Nesse caso, a expertise de Isócrates consiste em aproveitar das cosmovisões trazidas pela sua audiência, atuando muito mais no sentido de dirigi-las às práticas requeridas por ele do que propriamente desconstruindo as noções paradigmáticas já estabelecidas no ideário coletivo. Nessa perspectiva, já é possível de se evidenciar o que chamaremos de *virtude estocástica,* mais bem apresentada no próximo capítulo.

Observada essa questão, vemos que Isócrates pretende reformar e redirecionar a mentalidade grega construída, em extensa medida, pela instrução pública de base homérica e hesiódica. Isócrates institui duas áreas de atuação em relação às quais pretende inserir sua reforma instrutiva e seus projetos políticos: a primeira delas diz respeito a reposicionar as forças militares amplamente fortalecidas nas mais diversas *póleis* da Grécia. Se imaginarmos que suas panegíricas seriam lidas nos festivais panatenaicos, ou nos jogos, ele inevitavelmente se depararia com um público formado, em extensa medida, por soldados, guerreiros, guardiões e líderes militares. Apresentar um discurso se opondo enfaticamente aos valores cavalheirescos que instruíram a formação do *éthos* desses indivíduos seria uma afronta, o que colocaria a audiência contra o orador. Em relação a essa questão, ele desvia o empenho militar das lides entre as *póleis* gregas, apontando para fora da Grécia o alvo que deve ser combatido. Seu objetivo político de unificar os gregos depende da capacidade de apresentar um projeto político que não se oponha frontalmente aos valores tradicionais, já que isso representaria com muita segurança um fracasso, mas que precisava ser enfrentado de algum modo, pois era o mal maior a assolar a vida cívica dos gregos, tanto na última metade do quinto quanto no quarto século. A segunda questão enfrentada por Isócrates diz respeito ao tipo de liderança que a Grécia precisa. Os líderes das expedições gregas contra o oriente, narradas por Homero, já não dão conta das necessidades políticas dos novos tempos. Isócrates entende que o novo líder político precisa estar dotado de uma visão mais ampla, que supere apenas a esfera militar presente no herói estratego dos épicos. A Grécia carece, ao seu ver, de líderes capazes de estabelecer novos parâmetros de civilidade entre os próprios gregos, não servindo apenas como instrutores militares. Trata-se de uma questão de cidadania interna, de modo que a liderança do seu tempo precisa administrar muito mais as novas relações de poder estabelecidas pela democracia do que propriamente criar leis cujo imperativo seria garantido pela força militar.

Como já pudemos constatar, Isócrates é um pensador versado em questões deliberativas. Uma de suas mais destacadas qualidades é exatamente a capacidade de

tomar das situações aquilo que ele julga conveniente, útil e aplicável em termos performáticos e que causem efeito prático. Desse modo, Isócrates não descarta a poesia homérica em sua totalidade, mas aprende com ela os meios eficazes à instrução pública. Ele inclusive elogia os escritos de Homero que incentivaram os gregos a se unirem contra forças externas que atentavam contra os gregos. No *Panegírico,* ele observa que a poesia de Homero recebeu grande *doxa*[88] porque elogiou aqueles que foram à guerra contra os "bárbaros" (ISÓCRATES, *Panegírico,* 159). Com esta afirmação, Isócrates pretende justificar seu próprio *logos político,* enquanto celebra sua própria prosa. Seu discurso político é digno de elogios não apenas porque reitera o empreendimento de Agamenon[89] contra os "bárbaros", mas também porque o orador pretende recriar a façanha do antigo general grego. Nesse sentido, o empreendimento literário de Isócrates pode ser visto nos mesmos moldes do empreendimento militar de Agamenon, mas não como líder militar, atividade que ele recusou para si, e sim como líder dos sábios e adequadamente instrutivos discursos políticos (Ver: ISÓCRATES, *A Filipe,* 81; *Panatenaico,* 13; *Antídose,* 206). Agamenon não era exatamente o modelo de liderança que Isócrates tinha em mente. Mas como o assunto se tratava de unir os gregos, usar dessa figura representava lembrar os espartanos que no passado um dos seus mais respeitáveis governantes não só foi capaz, mas teve a importante iniciativa de unir os gregos em torno de causas que os fizeram vitoriosos. A expertise de Isócrates ao tratar do tema está na sua capacidade de usar um elemento do próprio passado espartano como instrumento potencial para reedificar a unidade grega. Se no passado os líderes de Esparta foram hábeis em fazer isso, e com tais escolhas ganharam fama e notoriedade, repetir essa façanha poderia fazer dos espartanos novamente respeitados e admirados por toda a Grécia, tornando-se outra vez objeto da literatura épica.[90]

---

[88] Δόζα, em geral traduzido do grego como "opinião", também comporta o significado de "glória" ou "louvor". De acordo com Isidro Pereira, o termo pode significar "parecer, opinião, juízo, crença, conjectura, imaginação, aparência, glória, reputação, fama". Ver Δόζα, In: PEREIRA, 1984, p. 150.

[89] Agamenon mudou-se para Esparta com o irmão Menelau após o pai de ambos, de nome Atreu, ter sido morto por Egisto, na cidade natal Argos. Em Esparta, casaram-se com as princesas espartanas Clitemnestra e Helena, respectivamente. Na literatura homérica, ambos assumem papéis heroicos, sendo Agamenon prestigiado na poesia por suas habilidades de unir e conduzir as hordas militares gregas diante dos troianos e de outros povos rivais. Ver: HOMERO, *Ilíada,* II, III.

[90] O projeto político adotado em Esparta a partir da constituição de Licurgo é um tema que interessa tanto para Isócrates quanto para Platão. No entanto, enquanto Platão busca exemplos nesse projeto para apresentar um modelo de Estado mais amplo, como promoveu na *República,* Isócrates percorre um caminho inverso. Sua "filosofia" está assentada sobre problemas particulares e objetivos, entendendo que a sabedoria política não representa a criação de constituições ou legislações completas para o Estado, mas sim a capacidade de resolver problemas pontuais, seja nas democracias, nas aristocracias ou nas monarquias. O bom político, para Isócrates, é aquele que faz o bom uso público da palavra, independentemente da forma literária, para o benefício comum. Por isso, em Isócrates, não encontramos um programa político detalhado,

Isócrates toma o empreendimento militar de Agamenon e o transmuta em um projeto literário. Ele também transforma o modelo fornecido pelo herói homérico em outro aspecto notável. Se Agamenon ainda pode ser visto em certo grau como um herói grego, representando uma ideologia pan-helênica celebrada pela tradição, Isócrates é, antes de tudo, um "herói" ateniense, representando seus próprios interesses como um cidadão ateniense (Ver: ISÓCRATES, *Panegírico* 159; *Helena* 67). Há uma razão de fundo para ele fazer isso, dado que elogiar os rivais espartanos em Atenas seria uma afronta ao seu próprio Estado. Por isso ele precisa retomar um tema que envolve Esparta de tal modo que ele também revele uma Atenas cuja excelência está na sua sabedoria política. Há, portanto, uma empreitada autoimposta: fazer-se "herói" para acrescentar importância à própria tarefa de produzir discursos políticos belos e úteis aos gregos, incitando também a outros que façam o mesmo, já que, para ele, os maiores benefícios são trazidos exatamente pelos *líderes das palavras*, aqueles que sabem aconselhar com precisão e sabedoria seus concidadãos (ISÓCRATES, *Panatenaico*, 13). Ao mesmo tempo, ele celebra os cidadãos de Atenas por terem conquistado autoridade dentro de sua própria cidade, empregando bem a palavra por meio de discursos (*logos*) sábios, resultando que esta eloquente cidade se tornasse a *professora* do resto da Grécia, recobrando a ela sua posição de autoridade (ISÓCRATES, *Antídose*, 296).

O fato de Isócrates escrever também para os atenienses, seus concidadãos, não evitou que críticas fossem tecidas em relação às decisões políticas tomadas pela cidade. Parecia haver, enquanto *pano de fundo*, uma espécie de orgulho cívico que colocava as *póleis* gregas em situação de rivalidade entre si. O fato de a marinha ateniense ter dado vitória aos gregos, levando Atenas a ter domínio do mar, despertou a rivalidade de cidades vizinhas, entre elas Tebas e Esparta. Mesmo com a derrota dos atenienses na Guerra do Peloponeso, o orgulho cívico que ainda pairava sobre a mentalidade dos cidadãos impedia que acordos estáveis e duradouros pudessem acontecer com as cidades vizinhas. Isócrates precisava encontrar um modo de razoar esse orgulho que predominava nos atenienses, de modo que os cidadãos pudessem ter uma postura que fosse mais útil e benéfica, tanto interna quanto externamente à cidade. Essa busca por moderação (*sophrosyne*) das condutas fez com que ele buscasse, no passado glorioso de Atenas, um exemplo bastante conhecido e reverenciado pelos cidadãos: Teseu. Ao mesmo tempo, para que seu discurso não afrontasse a vizinha Esparta, criando rivalidades ainda maiores, ele retoma figuras

como vemos em Platão. Seus discursos versam sobre temas específicos e são dotados de conselhos que ele julga úteis para solucionar questões que estão na "ordem do dia".

importantes do passado espartano para lembrar seus vizinhos qual conduta cívica também eles precisam adotar para além da disciplina cavalheiresca e dos treinamentos militares. Nesse sentido, há a observância de Isócrates à constituição de Licurgo, mas principalmente ao herói fundador de Esparta: Héracles.

Conforme destacado por Too, "após o período arcaico, a *sophrosyne* continua a ser um elemento importante na construção da identidade cívica, especialmente a da identidade ateniense" (TOO, 1995, p. 120, t.n.). Edith Hall sugere que a literatura que contribuiu para a formação do *éthos* grego sempre girou em torno de quatro virtudes cardeais, as quais podemos traduzir basicamente como: "sabedoria" ou "inteligência", "masculinidade" ou "coragem", "disciplina" ou "contenção" e "justiça". Em geral, são essas virtudes que os personagens da literatura grega arcaica enfatizam, algumas vezes de modo unívoco, outras separadamente. Agir estranhamente a esses valores representa comportar-se de forma bárbara, especialmente se a virtude menos praticada for a da "contenção (*sophrosyne*)" (HALL, 1989, p. 121. t.n.). Too assinala que, no quinto século, "Aristófanes implicitamente figura o silêncio como moderação. Ele retrata o reticente e antiquado Ésquilo, e não o tagarela Eurípides, como a solução ostensiva para os problemas de Atenas" (TOO, 1995, p. 101, t.n.). O comedimento, enquanto postura adequada à virtude cívica, também foi representada por Xenofonte. Na *República dos Lacedemônios,* ele confere ao cidadão espartano ideal educativo cujos traços do comedimento julgados adequados para a vida cívica eram parte constituinte desde a promoção da educação das crianças prevista na Constituição de Licurgo. Xenofonte observa que Licurgo garantiu que seus cidadãos seriam modestos e disciplinados. Seus gestos deveriam ser contidos, mantendo as mãos dentro de suas capas, posicionando seus olhares para o chão e caminhando em silêncio (XENOFONTE, *La República de los Lacedemonios,* II – III).

Isócrates identifica a virtude da moderação com uma espécie de afastamento da balbúrdia pública, escolha esta levada a termo também por Platão quando da fundação da Academia. A saída da *Ágora* e dos ambientes públicos de debate constituiu um movimento formado, em geral, por intelectuais que viam a necessidade de reconstruir o pensamento político além dos limites das discussões da política e do mercado. O pertencimento de Isócrates a esse "quietismo contemporâneo" quer transmitir sua lealdade a virtudes não apenas espartanas, mas que fizeram parte de uma Atenas de outra época. Para ele, a *sophrosýne* pertence a uma Atenas antiga e melhor. No modelo de conduta defendido por Isócrates, "a virtude da moderação está associada particularmente

com a Atenas Pré-Pericleana, e se torna notável por sua ausência na nova Atenas" (TOO, 1995, p. 101, t.n.).

No discurso *Elogio de Helena,* Isócrates retoma a figura de Teseu, o fundador mítico de Atenas, para exibir seu caráter, marcado pela virtude da moderação e da gentileza, transmitindo-as para as instituições do Estado (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 31, 37). Teseu é o contraponto daquilo que, no início do *Panatenaico,* Isócrates lamenta em relação à ausência de moderação na Atenas então atual (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 14). Teseu e sua ancestralidade são exemplos conhecidos e, consequentemente, acessíveis aos atenienses. Lembrar das virtudes do herói e pai fundador de Atenas representa uma tentativa de Isócrates no sentido de revigorar, nos cidadãos, a tão necessária moderação que fará deles um povo mais bem civilizado. No entanto, apenas a *sophrosýne* – da qual Teseu é dotado de forma exemplar – é insuficiente para o desenvolvimento cívico da Atenas que Isócrates pretende. Ele encontra no lendário herói ateniense outras características fundamentais, e as apresenta como importantes para uma cidade que se pretende civilizar. Trata-se da gentileza e da justiça.

No *Plateense,* quando descreve os tebanos como um povo que não imita a "gentileza ateniense", Isócrates implicitamente os caracteriza como inimigos, ou rivais de Atenas (ISÓCRATES, *Plateense*, 17). Talvez ele não estivesse falando da Atenas real, mas de um princípio cívico que pertence à cidade desde os seus primórdios, e que precisa ser recobrado tanto dos seus cidadãos quanto daqueles que, por não fazerem uso desse princípio, se tornam inimigos. No *Elogio de Helena,* Isócrates reconstrói os vestígios das virtudes que o herói Teseu deixou mediante seus feitos. Ele usa das façanhas de Teseu nesse discurso para defender-se das acusações dos demais oradores que estariam acostumados a criticá-lo e desprezá-lo por seus discursos. Usar o exemplo de um autêntico herói cívico, cujas faças os atenienses em geral reconhecem, é um modo de validar sua própria posição como orador político, tomando para si status de credibilidade diante dos críticos e dos cidadãos (ISÓCRATES, *Elogio de Helena,* 31).

O exemplo de conduta cívica e de heroísmo que Isócrates retoma de Teseu inclui atos de bravura que ele executou de modo solitário. O orador está claramente chamando a atenção para o papel individual que os cidadãos devem tomar para si enquanto precisam necessariamente colocar o bem público como finalidade do agir (ISÓCRATES, *Elogio de Helena,* 31). O discurso de Isócrates concede a Teseu a virtude da sabedoria quando da sua participação nas guerras, estando junto de seus concidadãos na defesa da sua cidade. Por ser um homem piedoso, e por decorrência respeitado até pelos adversários,

conseguiu que líderes militares inimigos o autorizassem a recolher seus mortos e a dar-lhes honrosa sepultura, sem deixar um só de seus companheiros mortos sem o devido cuidado funeral. Teseu manteve-se diante do governo da sua cidade de modo prudente e sábio. Desprezou governantes que tentam manter-se no poder pela força, adotando atos violentos e cruéis contra seus cidadãos. Governar desse modo representa viver com medo de que algum de seus companheiros, ao desaprovar tais medidas para manter-se no poder, lhe pudesse atentar contra a vida, o que representa não viver de fato. Contrariamente a isso, Teseu preferiu adotar uma postura de igualdade e justiça diante de seus cidadãos, vivendo de forma justa e harmoniosa (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 32-34).

Tendo por objetivo criar laços de vínculo cívico e político entre os cidadãos, Teseu reuniu todas as pessoas que estavam dispersas em aldeias e tribos, fazendo de Atenas uma das maiores cidades gregas. Feito isso, estabeleceu uma pátria comum, deu liberdade aos espíritos de seus cidadãos e fez com que, para eles, houvesse igual oportunidade para usufruir de méritos, tanto para aqueles que tinham ocupação quanto para os que viviam de forma ociosa. Tais atitudes fizeram de Teseu um homem tão respeitado que mesmo os atenienses que não tinham um ofício específico viviam ocupados em atividades honrosas, já sabendo que as atividades honrosas precedem de homens inteligentes e não dos escravos (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 32-34). Nesse conjunto de afirmações, Isócrates claramente pretende conferir a Teseu o mérito de haver filósofos em Atenas, tornando-a a "Escola da Grécia". Foi a sabedoria do pai fundador e herói de Atenas que conferiu a ela as possibilidades de se destacar ao longo dos períodos posteriores a seu reinado, e isso não seria possível se não houvesse um rei com virtudes em relação às quais Isócrates recobra enfaticamente. O legado de Teseu para a cidade, conforme Isócrates relembra no *Elogio de Helena*, trata-se dos "vestígios", ou "indícios", de sua gentileza e cuidado com seu povo. Nesse caso, a narrativa do orador se torna importante porque relembra os homens dos feitos do passado que construíram a grandeza da cidade e do seu povo. Contudo, Isócrates não permanece – como Homero – fixado nos épicos e na rememoração dos heróis míticos; ele retoma, no *Areopagítico*, a antiguidade soloniana, enaltecendo-a pela sua contribuição na edificação da igualdade e da justiça entre os cidadãos. A democracia – que para Isócrates proporcionou grandeza a Atenas – deve sua edificação a Sólon, Clístenes, Péricles e antes deles, o próprio Teseu. O antigo governante desejava tanto não contrariar os interesses de seu povo que deu a eles a oportunidade de se manifestarem publicamente, tornando-se senhores da política, dignitários de seu próprio governo, tornando mais confiável e digna a forma de governar. A fonte poderosa

da monarquia de Teseu estava na democracia, de modo que seu poderoso governo somente foi possível porque estava ancorado na base social de um povo que se somava ao próprio governo (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 35-36). Diferente de outros monarcas, que costumavam desfrutar somente para eles os prazeres e as benesses do cargo, "compartilhava os perigos e distribuía a todos por igual os benefícios" (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 37, t.n.) alcançados por seu governo. No seu elogio a Teseu, Isócrates ainda observa que o governante:

> Passou sua vida sem ser objeto de intrigas, senão amado, e não manteve seu poder com o uso de uma força estrangeira, senão escoltado pelo apoio de seus cidadãos, com o poder de um soberano absoluto, porém com as boas ações de um chefe popular; com tanta justiça e amor, governava, pois, a cidade de modo que, inclusive agora, restou em nossos costumes as marcar de seu afável comedimento" (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 37, t.n.).

Isócrates estende ainda mais os elogios a Teseu, fazendo dele o grande exemplo a ser seguido pelo povo de Atenas. No *Arquidamo*, ele relembra seus ouvintes que o passado não pode cair no esquecimento, nem deve ser imitado de forma obsoleta (ISÓCRATES, *Arquidamo*, 82). Há um claro objetivo do escritor em recuperar virtudes caras à democracia antiga de Atenas, agora degenerada por comportamentos orgulhosos, descomedidos, vis e injustos. Sua tarefa retórica consiste – tanto quanto requeriam Tísias e Córax – na apresentação dos indícios de um passado que deu certo na medida que foi capaz de encontrar modos de incentivar e estabelecer comportamentos desejados e relações adequadas à vida cívica no perímetro da *pólis* e nas relações de vizinhança.

Começa a ficar claro, a esta altura das nossas investigações, que Isócrates também pode ser visto pela ótica do exercício retórico, o que não significa que ele possa ser considerado um retórico qualquer. Sua arte se assenta sobre o critério, o rigor, e à fidelidade ao modelo indiciário de uma retórica que, na sua origem, pretendia recompor a vida cívica e a justiça entre os siracusanos quando no fim da tirania de Gélon. Na busca por vestígios do passado cívico de Atenas, Esparta e outras cidades, Isócrates encontrou modelos importantes de civilidade. Para além da mera apresentação discursiva do passado, sua tarefa consistiu em selecionar adequadamente cada um desses modelos, difundindo-os discursivamente na medida em que as circunstâncias exigem. Sua intervenção instrutiva como orador implica orientar na adoção de seus modelos como estruturas que regenerem e sustentem as inegociáveis qualidades requeridas ao homem civilizado.

6.7 O *Areopagítico*: a "*kallipolis*" de Isócrates

O modelo de referência de Platão para a cidade bela, justa e boa (*kallipolis*) é apresentado na *República* (*Politeia*). Nessa obra, Platão promoveu um esforço intelectual importante no sentido de edificar o exemplo de uma cidade cujos elementos estavam concatenados de tal modo que ela representaria o lugar do bem-viver. Baseado em reflexões profundas acerca dos problemas que envolvem a cidade, Platão apresentou um modelo pensado desde a distribuição das tarefas, o seguimento da lei, a educação e os valores indispensáveis para o convívio público. Não é possível afirmar que se trata de um projeto sistematicamente elaborado de uma cidade, mas ainda assim há na *República* a evidente intenção de Platão no sentido de organizar uma boa e justa sociedade. Isócrates, por sua vez, não é um escritor cujas preocupações em relação à apresentação de programas bem definidos para a vida política se fazem tão evidentes quanto em Platão. Ele parece mais interessado em dar conselhos sobre temas específicos, variando desde apologias de tiranos, como acontece no *Busiris* (ainda que com ares de ironia); instruções para reis, tal qual no *Filipe, A Demônico* e *A Nícocles*; e apelos na defesa da democracia, como vemos no *Areopagítico.* Este último (conforme descrevemos no tópico 4.6) trata-se de um discurso no qual ele promove uma defesa importante dos valores democráticos de Atenas, retomando a função do Areópago como modelo de instituição política que levou a cidade a se destacar por suas boas qualidades cívicas.

Se os acontecimentos do passado e do presente eram a principal fonte referencial de Isócrates, foi exatamente na leitura contextual desses eventos que Isócrates ancorou suas propostas para a edificação da boa cidade. Nesse sentido, *Areopagítico* não é apenas um panfleto de reforma política, mas também uma análise do que estava ocorrendo em Atenas (HERMIDA, 1982, p. 277). Isócrates claramente observou que na Atenas de seu tempo as instituições haviam perdido sua finalidade pública, corrompidas por interesses alheios às tradicionais funções de Estado. A propositura de uma visão legislativa e institucional da política se acha articulada de uma forma mais consistente nesse discurso. Hermida reconhece que o *Areopagítico* foi "sem dúvida a primeira vez que Isócrates promoveu uma sistematização sobre a organização política de Atenas inspirando-se em uma consideração democrática: a necessidade de acabar com as intrigas dos partidários da oligarquia e de respeitar a vontade do povo" (HERMIDA, 1982, p. 277). Em linhas gerais, esse discurso não é apenas uma exaltação da antiga democracia de Sólon e

Clístenes, mentores da *pátrios politeía*, mas também uma explicação detalhada da *paideia* de Isócrates, como sustentado por Jaeger (JAEGER, *Paideia,* 2001, p. 1069).

Por mais que o *Areopagítico* pareça ser uma proposta regeneradora da democracia ateniense, o pano de fundo da cidade pretendida de Isócrates carrega um caráter estritamente conservador. Após a Liga Marítima e a abertura das instituições, ampliando-as à participação popular, uma minoria conservadora viu na restauração do tribunal do Areópago – como fiscalizador das condutas e dos costumes dos cidadãos– uma alternativa política para restabelecerem-se no poder. Isócrates participou dessa agenda, e seu discurso em alusão à importância do Areópago segue acompanhado do interesse da elite conservadora. Ele fala não apenas por si, mas por um grupo político real, que era formado por figuras como Timóteo, seu discípulo e amigo (HERMIDA, 1982, p. 278).

A estrutura do discurso está dividida em pelo menos seis partes: na primeira delas, Isócrates promove uma análise detalhada da situação que Atenas vivia no momento. No passo seguinte, faz um apelo para a restauração da *pátrios politeia,* os membros responsáveis por administrar a justiça perante a cidade. No terceiro momento do discurso, Isócrates observa que na antiga democracia a função do Areópago foi essencial não apenas pelo poder político que exerceu, mas também pela missão educativa que havia absorvido diante da comunidade. Por trás disso tudo, há a tentativa de restaurar o que ele chama de "autêntica democracia", retomando, da tradição, o *éthos* edificador daquilo que ele julgava ter sido a boa cidade. No penúltimo momento do discurso, Isócrates admoesta seus concidadãos a abandonar os erros do momento e focar suas prioridades na reedificação dos valores da tradição areopagítica. Para tanto, promove um elogio dos homens do passado que ocuparam o Areópago. Por último, recordando os êxitos do passado, exorta-os na tentativa de emplacar uma alternativa capaz de salvar todos os gregos da degeneração política vivida a partir do final do quinto século. Esse discurso teria sido escrito por volta de 357, ano em que Atenas inicia uma guerra com seus aliados. Isócrates percebe que as más escolhas no campo da política externa estão vinculadas à incapacidade dos cidadãos de deliberar acertadamente, de modo que as mazelas da cidade não se devem a outra coisa senão à própria incapacidade de se autogerir (HERMIDA. 1982, p. 278-9).

De modo mais aprofundado, o que se observa no *Areopagítico* não é uma defesa da democracia como instrumento de participação pública, mas de um programa que pretendia defender a participação de determinada classe na condução da *pólis*. Nesse sentido, o discurso carrega uma forte expressão aristocrática à medida que coloca no

centro da vida política apenas um pequeno grupo de cidadãos devidamente capacitados para as funções do Areópago. O caminho que ele escolheu para promover a defesa dos aristocratas diante da participação mais ampliada que a democracia do seu tempo havia tomado tinha base retórica. Desse modo, não se tratava de ser ou não um regime democrático, mas de qual regime democrático deixou evidências do resultado e utilidade para a cidade. Ao contrapor o presente e o passado, ele observou que a ampliação do poder para indivíduos que não tinham virtudes políticas foi a causa da deterioração da *pólis*, e a resposta para a regeneração estava na democracia do passado.

O *Areopagítico*, reservadas as devidas proporções, não é muito diferente da *República*. Em ambos os escritos evidenciamos a tentativa dos seus autores de recobrar do passado arcaico os pilares sobre os quais edificariam suas cidades boas, belas e justas. Se Platão expressa preocupação com a qualidade dos homens que ocupam o governo, Isócrates não fica atrás. Ele afirma que, em termos de governo, nada pode ser alcançado por mera sorte ou pela virtude de um único indivíduo. É preciso que a cidade toda esteja disposta a pertencer a determinada *politeia*, mas há atribuições especiais àqueles que governam, uma vez que tudo depende de deliberação adequada relativa à gestão dos assuntos públicos (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 11). Para ele, a importância não está nos muros da cidade ou no tamanho de sua população, mas nas pessoas que governam com sabedoria e justiça (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 13). Fazendo uso de uma analogia, ele esboça no *Areopagítico* a relação do bom governo com a boa cidade, de modo que *politeía* é a alma da cidade e a sabedoria (*phronesis*) é a alma do corpo. Do mesmo modo, leis, líderes políticos e a população em geral devem ser assimilados ou devem adaptar-se a ela (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 14).

Isócrates compreende que o problema do regime democrático de seu tempo é que os cidadãos abandonaram as virtudes da democracia ancestral. Desse modo, é a ordem soloniana, confirmada por Clístenes após a expulsão dos tiranos, à qual Atenas deve retornar (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 16). Ele endossa o argumento que confirma o sucesso do regime de Sólon afirmando que foi graças a ele que Atenas pôde alcançar hegemonia sobre os gregos (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 17). Observa-se que o sistema argumentativo usado por Isócrates apoia-se novamente em elementos do passado, apropriando-se e manipulando o registro de uma Atenas anterior a fim de corroborar com as virtudes de um ou de outro regime político. Ele observa que há diferenças básicas entre os regimes do passado e aquele do seu tempo, e apresenta essas diferenças em termos do modo como a igualdade pode ser pensada. Um dos modos corresponde com a

possibilidade de conceder a mesma coisa a todos, enquanto o outro envolve uma distribuição por mérito (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 21-22). No regime de Sólon, os líderes foram selecionados de acordo com as suas capacidades e não por sorteio. O sorteio dos líderes políticos, responsáveis por ocupar funções nos tribunais e nas assembleias, é, para ele, a causa da degeneração política vivida por Atenas. Em determinado ponto do discurso, Isócrates argumenta:

> Para falar-vos em uma palavra, aqueles [antigos membros do Areópago] haviam determinado que o povo, como um tirano, devia estabelecer os cargos públicos, castigar os infratores e resolver as disputas, e aqueles que fossem capazes de governar e tivessem adquirido algum meio suficiente para viver, se ocupariam dos assuntos públicos como se fossem servos e que, se chegassem a ser justos, eram aplaudidos e se conformavam com esta honra. Ademais, os que não eram capazes de justificar seu mau governo, caíam nas maiores penas (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 26-27).

Isócrates pretendia demonstrar que nos tempos idílicos da democracia arcaica, quando o poder era pensado como serviço e não como um meio de engrandecimento pessoal, os jovens respeitavam os mais velhos, e não havia nenhum conflito entre ricos e pobres. O conflito de classe foi substituído por uma espécie de "consciência social", que foi inculcada no corpo dos cidadãos como um todo, governado sob a instrução dos melhores. Isócrates argumenta no *Areopagítico* que o engrandecimento da vida política promovida no período de Sólon não se deveu tanto à legislação por ele promulgada, mas ao caráter do povo que garantiu a paz tanto interna quanto externamente à cidade. Nesse sentido, é possível compreender que para ele as leis refletem, em certa medida, a natureza de uma comunidade. A constituição não passaria, portanto, de uma abreviação da *politeia* que os homens já teriam de antemão reivindicado para si na forma dos seus hábitos. Dada essa consideração, julga-se uma cidade não pela quantidade de leis (*nomoi*) – que, nesse caso seria muito mais um indicativo de sua corrupção –, mas pelas práticas e pelos hábitos adotados por seu povo (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 40). Não há necessidade de enfeitar os pórticos com novas leis: é graças a seu caráter, não às suas leis, que uma cidade é bem administrada (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 41).

David Konstan (2004) sugere em sua obra que no decorrer do quinto século houve uma transformação na concepção que os atenienses tinham de soberania. No início do século, a vontade do povo teria sido a principal fonte do poder, de modo que a deliberação popular se fez a fonte da soberania. Após a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, e a experiência da Tirania dos Trinta, os atenienses passaram a considerar que o estabelecimento de uma nova ordem carecia de leis escritas. Ainda que Isócrates não fosse

a expressão de uma representatividade da soberania popular, ele viu nas leis escritas a marca de uma democracia que não encontrava limites. A escrita das leis representava, como ele fez notar, a tentativa de inscrever na alma dos homens os valores que eles próprios já haviam perdido mediante a proliferação da corrupção. Mais leis, para ele, representa mais espíritos que necessitavam de contenção ou normatização, e menos leis representava que os cidadãos já sabiam como deveriam se comportar perante a comunidade. A tentativa de Isócrates seguia em direção à reconstrução dos valores da conduta, e seus discursos assemelhavam-se ao ferramental que o artesão utilizava para esculpir este bom homem novo. Como sugere o próprio Konstan:

> O critério de Isócrates para o bom governo não era o Estado de Direito como tal, assim como não era o controle popular dos órgãos do Estado. A visão dele está muito longe da concepção moderna do Estado Constitucional ou, na frase espanhola, *el estado de derecho,* em que "a totalidade da gestão do poder público está sujeito à lei [*ley*] e à justiça [*derecho*]" (NAVARRO, 1992, 211). A visão moderna de fato fornece uma base para uma avaliação positiva de monarquias e aristocracias, na medida em que elas respeitam os direitos civis. Mas essa não era a posição de Isócrates. No lugar da lei ou dos direitos, Isócrates oferece como critério de excelência política o caráter moral do governo (KONSTAN, In. POULAKOS; DEPEW, 2004, p. 116, t.n.).

O autor sugere que, no *Areopagítico,* Isócrates expressa certo "medo de parecer favorecer a oligarquia e ser hostil ao povo. Ele se defende desta acusação, alegando não estar recomendando nada de novo; o apelo à constituição ancestral serve assim como uma cobertura para o que pode ser considerado uma postura antidemocrática" (KONSTAN, In. POULAKOS; DEPEW, 2004, p. 116, t.n.). Na última parte do *Areopagítico* ele confirma o caráter da democracia afirmando que "mesmo quando são mal administradas, as democracias são responsáveis por menos desastres do que outras formas de governo" (ISÓCRATES, *Areopagítico*, 70).

Ainda que essa afirmação soe como um disfarce, nada consegue esconder sua posição franca em relação a um elitismo governamental. Ele deixa claro que algumas pessoas têm melhores condições e mais capacidades do que outras para governar, e que é preciso confiar aos capacitados os cargos públicos. Logo se verifica que Isócrates é um admirador de aristocracias e monarquias, desde que sejam bem governadas. A declaração mais clara dessa disposição pode ser encontrada no discurso que Isócrates coloca na boca do jovem rei cipriota, Nícocles.

No *Nícocles,* o rei afirma a razão pela qual as pessoas devem aprovar a monarquia, dizendo ser a melhor das constituições (ISÓCRATES, *Nícocles*, 12). Ele argumenta que

todo mundo concorda ser uma coisa horrível que pessoas boas e más sejam recompensadas da mesma forma, e que é mais justo discriminar e conceder honra de acordo com o valor de cada um (ISÓCRATES, *Nícocles,* 14). Essa ideia é a mesma que Isócrates apresenta no *Areopagítico,* no qual ele identifica esse princípio com a constituição Sólon. Segundo Nícocles, democracias e oligarquias tendem naturalmente a buscar igualdade entre os que participam da *politeia,* que é uma vantagem para aqueles que são maus. As monarquias, pelo contrário, concedem as maiores honras para os melhores, menos para o segundo melhor e assim por diante, na proporção da excelência, e mesmo que nem sempre seja esse o caso, é pelo menos a intenção de tais regimes (ISÓCRATES, *Nícocles,* 15). O fato de encontrarmos a mesma afirmação colocada por Isócrates na boca de um rei e na constituição de uma democracia demonstra que ele não está preocupado com o regime, mas com quem vai governar e sob quais princípios. É uma clara retomada dos ensinamentos de seu mestre Pródico, o qual pensava não ser possível construir uma comunidade civilizada e justa se não houvesse equidade na distribuição dos méritos e das punições.

No *Areopagítico,* fica clara a proposta para que os atenienses se modelem segundo seus ancestrais (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 84). Tomada essa decisão, resgatariam os helênicos como um todo. Repetir feitos do passado é também uma instrução inscrita no *Arquidamo,* cujo rei aconselha seu povo a recuperar a antiga glória do seu Estado ao repetir os grandes feitos de seus antepassados (ISÓCRATES, *Arquidamo,* 82). Ao discursar promovendo uma apologia da mímese, Isócrates garante a permanência dos valores da tradição, reforçando traços indexadores da cultura. Representa dizer que a repetição produz autoridade, e ajuda a convencionar, tornando aceitável e familiar para o público algo que, de outra forma, permaneceria restrito às esferas internas do governo. É possível observar na *Antídose, A Nícocles, Panegírico, Sobre a Paz, Nícocles* e *Contra os Sofistas* que Isócrates elabora discursos testemunhais, que funcionam tal qual a evidência é narrada em textos jurídicos. Sua escrita aos atenienses carrega a marca indiciária, fixada sobre um passado conhecido e em extensa medida cultivado ainda que na forma de memória por todos. Ao adotar os modelos do passado que fizeram bons os homens de outrora, ele não só estabelece os caminhos que fizeram grande o legado dos que já viveram como tenta construir novos para a cidade e, de algum modo, para si próprio.

6.8 Isócrates: o novo modelo do mestre cívico

Isócrates estava convencido de que a educação só seria possível se produzida e operada por meios persuasivos, ou seja, baseada em evidências que pudessem ser demonstradas argumentativamente. De modo mais específico, ele queria educar mediante aquilo que nos discursos fosse capaz de apresentar modelos orientadores da prática dos cidadãos. A *Antídose* ressalta sua convicção sobre a necessidade de educar mediante formas consistentes, entretanto, é no *A Demônico* que se encontra o cerne da sua prática educativa. Trata-se de um discurso caracteristicamente baseado em conselhos e exortações e traz a base daquilo que Isócrates acreditava ser a boa educação. Aconselhar, exortar e advertir, para ele, é fundamental. Nesse discurso, ele une a retórica indiciária criada pelos siracusanos com o modelo *epidítico* que marcava boa parte da literatura grega, a incluir Lísias e Górgias. Nesse discurso, não existe interlocução. Ele procura admoestar Demônico – filho do seu falecido amigo Hipônico –, instruindo-o a seguir os exemplos positivos e bons do próprio pai, já falecido. Isócrates recomenda, desde o princípio, que qualquer um que queira buscar renome deve conduzir sua educação imitando os bons e se distanciando dos maus exemplos (ISÓCRATES, *A Demônico,* 2). Isócrates gaba-se de ser, ele próprio, para Demônico, um bom exemplo, ao qual deve confiar sua educação. "Ambos temos sorte, [sugere Isócrates]: você deseja educação e eu me dedico a ensinar. Você está na idade de buscar a filosofia e eu dirijo os que filosofam" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 3, t.n.). Na posição de educador, ele requisita a confiança ao afirmar que "muitos dos que se dedicam a escrever não se preocupam com o mais valioso da filosofia: melhorar o caráter" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 4, t.n.). Tal observação mostra que o âmbito da excelência (*areté*) é parte significativa de sua pedagogia, e descreve a si próprio como exemplo de excelência instrutiva.

Ao dirigir-se a Demônico, Isócrates utiliza de exemplos pretéritos para dizer que esses se tornaram virtuosos porque louvaram o trabalho e, ao fazê-lo, tornaram-se célebres. Logo em seguida, volta sua narrativa para o exemplo de Hipônico, o qual teria vivido sem desdenhar a virtude, exercitando o corpo no trabalho. Ao aludir ao pai de Demônico, Isócrates pretende demonstrar que os feitos do falecido amigo são exemplos de virtude a serem seguidos pelo filho, agora seu discípulo. "Seria uma vergonha as pinturas imitar a natureza e os filhos não imitar os pais" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 21, t.n.), reiterando que a imitação é a melhor forma de educação das virtudes. Aqui, Isócrates dá destaque ao aspecto da imitação como dinâmica pedagógica, a qual pode ser desenvolvida, primeiramente ao ouvir da retórica o *corpus exemplar,* e, em seguida, pelos efeitos que se

pode verificar nos exemplos vividos. No seu ver, "assim como a repetição dos atos grandiosos faz grandes quem os toma para si, os corpos crescem com os exercícios físicos e a alma com os discursos virtuosos" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 12, t.n.). Essa analogia reforça a ideia de que o contato com a narrativa permite evidenciar modelos que devem ser seguidos e imitados. Uma vez que o protótipo da ação é conhecido por meio da narrativa, é a repetição da ação narrada que vai garantir a fixidez das qualidades que se pretende imitar.[91]

Ao orientar o jovem para a necessidade de ouvir bons discursos, aqueles que são produtivos e engrandecedores, Isócrates justifica esta atitude e reforça a necessidade de dedicar-se a ouvi-los. Segue instruindo seu discípulo sobre como proceder para tornar-se virtuoso, sempre apresentando modelos do que deve ou não repetir. Para referir a necessidade de exercitar a moderação e o autocontrole, ele diz a Demônico: "Te dás conta que é vergonhoso mandar os servos e ser escravo dos prazeres" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 21, t.n.). Com o objetivo de orientar o jovem governante a não subestimar sua condição de rei, ele adverte: "nos infortúnios observe as desgraças dos outros e te lembres que és homem" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 24, t.n.). Para medir a confiança daqueles com quem convive e a amizade destes, Isócrates sugere: "põe à prova teus amigos com infortúnios, porque ouro provamos com fogo e amigos com desgraças" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 25, t.n.). Desse modo, Isócrates dava exemplos concretos de como proceder para enfrentar situações reais que precisam de deliberação. Ao imitar esses exemplos, e muitos outros que ele descreveu na sua orientação a Demônico, pretendia tornar objetiva sua educação e fazer seu aprendiz virtuoso nas ações.

A recomendação de Isócrates pela imitação como melhor forma de educar é percebida também no *Contra os Sofistas* e no *Elogio de Helena.* Ele sugere que o educando aprenderá com o mestre se o mestre for exemplo a ser imitado. Nesse caso, dizia ele, "é preciso que (o mestre) se apresente a si mesmo como um exemplo de tal qualidade que seus formandos sejam capazes de imitar, saindo mais floridos e gratos que os demais"

[91] É muito provável que a ética das virtudes, de Aristóteles, descrita principalmente na *Ética a Nicômaco* e *na Ética a Eudemo,* tenha relação com o modelo pedagógico de Isócrates. Como vimos no terceiro capítulo desta Tese, o *Códice Marciano* traz indícios que sugerem que Aristóteles tenha sido discípulo de Isócrates. Ainda que não tenha sido, é prudente considerar que Aristóteles conhecia bem a pedagogia de Isócrates. Quando realizadas aproximações dos autores sobre a educação das virtudes, ficam claros os indícios de que Aristóteles pode ter tomado de Isócrates importantes lições sobre a instrução para a excelência do agir cívico. Apesar de serem meras conjecturas, tanto em Isócrates quanto em Aristóteles encontramos a repetição como mecanismo de edificação de condutas virtuosas. Para Aristóteles, a prática se segue do hábito, e dele se originam as virtudes éticas, responsáveis por conduzir o indivíduo na moderação (*sophrosýne*) e nas ações boas, belas e justas. Ver: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo.*

(ISÓCRATES, *Elogio de Helena,* 18, t.n.). Educar pela imitação não era apenas algo que o mestre deveria apresentar em si mesmo, mas nos discursos deveria citar exemplos dignos de serem seguidos. A retórica, nesse caso, tem um papel fundamental pois permite apresentar as evidências que indicam como o educando deve se portar.

O caso mais interessante no qual Isócrates demonstra o poder do orador de elevar grandes feitos (para servirem de exemplo à imitação) mesmo em pessoas deploráveis é encontrado no *Busiris*. O rei egípcio, Busiris, era famoso por mandar matar seus hóspedes, no entanto, Isócrates demonstra como se deve produzir um discurso elogioso e tornar algo fraco em forte. Para tanto, mais uma vez ele promove uma junção da retórica judiciária de Tísias e Córax com o gênero epidítico. Isócrates pretendia chamar a atenção de Polícrates, que, ao seu ver, escrevia péssimos discursos, ou seja, os discursos do sofista não eram capazes de narrar bons exemplos, ainda que, para tanto, seu criador precisasse mentir. Diz Isócrates que, "se pensarmos bem, não imitaremos, mas vigiaremos" (ISÓCRATES, *Busiris,* 40, t.n.). para ficar longe de mestres que dizem tais coisas. Isócrates reconhecia que ambos – tanto ele quanto Polícrates –, "mentiam" em relação a Busíris, mas no seu discurso ele usava palavras de quem elogia, enquanto Polícrates, ao tentar elogiar, só produzia injúrias, ou seja, mau exemplo (ISÓCRATES, *Busiris,* 33). Uma das questões tratadas no *Busiris* gira em torno da produção de discursos verdadeiros. Isócrates adverte que o orador, ainda que se prestasse a mentir sobre alguém tentando elogiá-lo, deveria usar as palavras corretas. Do ponto de vista literário, a ficção também carrega um caráter pedagógico, devendo o texto ser escrito de forma a apresentar exemplos de imitação que levem o auditor a ver utilidade e benefícios na repetição da ação narrada, seja por beleza, grandiosidade, fascínio, valor ou utilidade apresentados pela narrativa. Nesse caso, Isócrates abre uma brecha literária para os contadores de estórias e escritores da literatura, admoestando-os a escrever inspirados em modelos de excelência e virtude, ainda que utilizem de gênero ficcional. Ele via nisso um procedimento fundamentalmente educativo, fazendo dele próprio a referência do mestre das ações que buscou inspirar e desenvolver.

A *Antídose* demonstra ser um dos discursos no qual Isócrates promove uma defesa de si ante um tribunal, mas é, também, e antes de tudo, uma defesa de sua atividade pedagógica e do ensino que promovia aos gregos. Ele queixa-se daqueles que, vivendo na cidade considerada a "professora" da Grécia, difamam os mestres, justamente aqueles que fizeram Atenas e sua glória. A própria deusa Atena, *matriarca* da cidade, cuja entidade representa a sabedoria e a justiça parece não inspirar mais os cidadãos ao respeito pelas virtudes das quais ela é guardiã. A sabedoria, e a filosofia que a representa, são bravamente

defendidas por Isócrates ao mesmo tempo que se trata de uma defesa também da sua atividade de professor. Em defesa da filosofia, ele afirma: "Pensava que poderia demonstrar com muitos argumentos que a filosofia tem sido injustamente difamada e que é muito mais justo amá-la que odiá-la" (ISÓCRATES, *Antídose,* 170, t.n.). No entanto, ele identifica, nos cidadãos que compõem o tribunal e naqueles que o acusam, a ignorância de quem não é capaz de reconhecer os benefícios e a grandeza de quem faz da filosofia um instrumento útil e benéfico para a cidade. "Creio [diz Isócrates] que não ignoram que os anciãos transmitem assuntos da cidade os que os sucedem. Ao produzir este curso de acontecimentos é preciso que os jovens recebam um tipo de educação que influa no futuro da cidade" (ISÓCRATES, *Antídose,* 174, t.n.).

Fica clara a sua intenção de ofertar um tipo de educação que possa garantir a excelência da vida cívica na medida em que transmite às novas gerações valores importantes de um passado que gerou grandes benefícios à cidade e à toda a Grécia. Ao mesmo tempo, ele sugere que se os mestres que educam os jovens são de fato corruptores, não apenas ele, mas todos deveriam ser expulsos e castigados por se dedicarem a tal atividade. Do contrário, "se a filosofia por sua natureza pode tornar melhores os discípulos, então deverá acabar com as difamações, deixar sem direitos cívicos os sicofantas e aconselhar os jovens que passem mais tempo nela do que em outras atividades" (ISÓCRATES, *Antídose,* 175, t.n.). O discurso de defesa dos que filosofam, que não deixa de ser uma defesa de si próprio, é tão intenso na sua argumentação que Isócrates escreve afirmando ser capaz de fazer-se mártir pela filosofia. Desse modo, ele busca uma aproximação com Sócrates e a defesa da filosofia que seu mestre promoveu no passado. De alguma forma Isócrates insinua incorporar a figura e a posição de Sócrates para lembrar os atenienses de seus crimes contra a filosofia e da iminência de repetirem injustiças contra os que filosofam. Para ele, foi justamente a filosofia que deu à sua cidade os atributos que tornaram desejável nela viver, e que toda ameaça ao filosofar representa um passo a mais na direção das trevas. Ao pensar nas ameaças que os filósofos encontram na cidade, ele não hesita em afirmar: "eu aceitaria que minha vida acabasse já. É melhor do que viver muito tempo vendo que este estudo é considerado entre vocês igual agora" (ISÓCRATES, *Antídose,* 177, t.n.). Se Sócrates morreu por sua filosofia, e se fez herói lutando por ela, Isócrates lembra os gregos que ele está disposto a repetir os feitos de seu mestre. A filosofia, portanto, não está em desamparo. Muito pelo contrário, acha-se guardada por vigorosos espíritos ainda dispostos a morrer por ela se necessário for. Ao mesmo tempo, assinalava aos seus concidadãos que ele próprio, para se fazer mestre, buscava amparo nos

modelos de excelência representados pelos mestres do passado. Encontrou em Sócrates – a referência máxima da filosofia – seu ponto de ancoragem, de modo a transmitir para toda a Grécia que ele desejava não apenas promover a sabedoria, mas promovê-la no mais alto grau de excelência, fazendo-se assim o novo mestre da Grécia.

7 - O ENSINO DE ISÓCRATES NA BUSCA DA *ARETÉ* DELIBERATIVA

7.1 O problema da *doxa*

Voltar ao universo da educação grega no qual Isócrates se encontra e julgar a viabilidade do seu modelo de educação representa observar sob qual medida seu ensino é capaz de coincidir com uma atmosfera apropriada para recebê-lo. Nesse sentido, ele próprio parece ter encontrado nas fraturas e nos vícios da formação dos gregos o espaço no qual viu a oportunidade de tirar vantagens para promover seu ensino, propondo-se a desenvolver seu projeto educativo pelo exercício retórico. Atenas encontrava-se permeada de eventos cuja prática retórica se fazia constante e, por conta disso, a sociedade estava familiarizada com esse modelo de ação. Como sugere Poulakos, "o *clima* da vida pública ateniense pode ser definido pela proliferação de discursos que celebravam a cidadania" (POULAKOS, 2004, p. 45, t.n.), tais como as orações fúnebres destinadas a engrandecer figuras do passado ou os elogios dirigidos a eventos e personalidades, ainda que de modo memorial.

Não à toa, Isócrates procurou enquadrar seu programa educativo mediante a via argumentativa, da qual pretendia fazer avançar o cultivo cívico. Ele utilizou, para tanto, do *logos político*, seu principal instrumento de intervenção formativa. A questão de fundo que impulsionou o posterior uso retórico se alinha à sua capacidade de aplicar esse recurso em situações políticas cujas consequências, desconhecidas ou imprevistas, exigiam a capacidade do político de discernir corretamente. Quem fosse se dedicar ao exercício retórico deveria emitir juízos e deliberar de modo sólido e inteligente sobre os cursos futuros que a cidade deveria tomar. Essa era, por definição, a capacidade que os retóricos com implicação cívica – como é o caso de Isócrates – buscavam em seus anseios educativos. Por tratar-se de decisões imponderáveis em relação às ações do presente e seus resultados futuros, o retórico em sua atividade instrutiva, tanto na política quanto na educação, deveria "mirar" seu juízo deliberativo naquilo em cuja opinião encontraria melhor adequação com vistas ao requerido resultado.

O projeto educativo de Isócrates, portanto, buscava aplicar os princípios de eloquência a situações que envolviam o ordenamento político. Seus alunos eram instruídos a aplicar tais princípios visando atender às demandas que atravessavam a vida pública e o que delas emergia por decorrência do deliberado. Para ele, as escolhas políticas não se dão sob um manto estável, pelo contrário: a mutabilidade das

transformações exige do bom político a capacidade de bem deliberar, a habilidade de reconhecer as mudanças e a sabedoria evidenciada na competência de adaptar sua posição retórica àquilo que se apresenta como novidade. O cenário instável da vida humana na esfera pública e as novas ocasiões que surgem a cada momento carrega consigo a sempre urgente capacidade de adaptar novas medidas. São elas que, em última instância, poderão lidar adequadamente com as ambiguidades trazidas pela mudança constante na vida da *pólis*. Ao percorrer esse caminho, Isócrates compreendeu que seus alunos teriam de considerar o problema das transformações políticas, instrumentalizando-se com técnicas, saberes e habilidades suficientemente apropriados para torná-los líderes da cidade. O caminho da liderança política passava inevitavelmente por dois pressupostos requeridos pela instrução de Isócrates: excelência oratória e bondade cívica.

Para melhor compreender as justificativas que Isócrates encontrou no sentido de tornar a eloquência um instrumento valioso no âmbito formativo, é indispensável percorrer o problema da *doxa*, que afetou não apenas seu projeto formativo, mas também os dos filósofos de seu tempo. Conforme tratamos no capítulo anterior, *doxa* comporta o significado de opinião, mas também de louvação. Tomada pelo viés da opinião, a *doxa* carrega o problema da ambiguidade, ou da inautenticidade, as quais se busca refutar, por exemplo, no saber pretendido pela filosofia de base matemática. Enquanto louvor, a *doxa* almeja narrar qualidades excepcionais dos seres, objetos ou eventos no sentido de apresentá-los como dignos de valor. A função pública do *louvor doxástico* é sublimar regras, valores e atitudes importantes para a vida pública. O elogio, nesse sentido, não tem significado de bajulação, mas de valorização de atributos caros à edificação daquilo que se requer para formar bons homens e a boa cidade. Isócrates parece encontrar na seara desses dois componentes da *doxa* uma alternativa formativa capaz, por um lado, de qualificar o saber a ponto de diminuir ao máximo o fator da ambiguidade, e, por outro, de elogiar ações dignas de serem tomadas por referência de ação no âmbito da cidade.

É sensato pensar que Isócrates pode ter aprendido com Górgias alguns dos dilemas que envolvem os temas da verdade e da opinião. Kerferd sugere que o *Elogio de Helena,* de Górgias, apresenta o problema da vinculação entre os fatos reais e suas possibilidades de serem expressos mediante narrativa. Nessa obra, Górgias pretendia demonstrar a possibilidade de libertar Helena da culpa que os gregos lhe atribuíam por ter seguido Páris, deixando sua terra, seu lar e seu marido. O sofista pretende mostrar que aqueles que a condenavam estavam falando falsamente, e ao indicar a verdade esperavam pôr fim à ignorância deles (KERFERD, 2003, p. 136). “O acento na verdade, aqui, é enfático, e

mostra que não há, em Górgias, a intenção de negar a existência do fato. Com efeito, só é possível engano em relação ao que é realmente verdade" (KERFERD, 2003, p. 136).

Górgias apresenta quatro argumentos que livram Helena da responsabilidade do que com ela aconteceu, e um dos argumentos, em especial, merece nossa atenção. Górgias pretende fazer notar que, se Helena foi persuadida por Páris a segui-lo, então entra em cena o poder do *logos.* Foi Górgias quem cunhou o conceito de *logos-dynastes,* que, por sua origem leontina, deveria estar bastante familiarizado com o domínio tirânico de Gélon e Hieron na vizinha Siracusa. O argumento de Górgias cerca esse conceito de *logos* pressupondo que, empregado pelo tirano, uma forma específica de *discurso* se eleva ao poder, afirmando a si próprio e expulsando seu antecessor. Uma vez no poder, se valia também do discurso, de modos de enganar, de restringir, de assustar e de até mesmo levar à morte seus súditos, até que esses modos fossem também superados, por um *logos* mais poderoso (GÓRGIAS, *Elogio de Helena,* 8-14). O caso de Helena é ilustrativo para Górgias demonstrar que o *logos* é uma força *dinástica* capaz de determinar decisivamente o destino de qualquer pessoa ou sociedade.

Haskins admite que essa "personificação dos *logos* como governante arbitrário ecoa o mítico elenco narrativo usado por vários pré-socráticos, bem como pelos poetas da era arcaica. O poder do *logos* é semelhante à *bia* (força bruta) que move o ouvinte de uma maneira quase física" (HASKINS, 2004, p. 87, t.n.). Há em Górgias, portanto, uma ênfase enorme no poder do *logos.* "Isso se vê nas experiências emocionais, tanto as bem-vividas como as indesejáveis, produzidas tanto pela poesia como pela maestria da prosa" (KERFERD, 2003, p. 137). Contudo, há uma segunda razão pela qual o *logos* age sobre os homens: aquela que presume que a maior parte deles é incapaz de recordar com precisão o que de fato ocorreu no passado. Acresce a esse fato a imensa dificuldade de investigar o presente, ou de adivinhar o futuro de modo que, na maioria das vezes, a maioria se vale da opinião (*doxa*) como conselheira das suas almas (KERFERD, 2003, p. 137). "Essa opinião, contudo, não é confiável e pode fazer a pessoa tropeçar e cair, com consequências infelizes para si mesma. O *logos* é capaz de agir persuasivamente nessa opinião porque a opinião não é conhecimento e, por isso, é fácil de mudar" (KERFERD, 2003, p. 137-8).

Kerferd reconstruiu um conjunto de três exemplos que demonstram como é possível promover a mudança de uma concepção à outra por meio do *logos*:

a) O primeiro exemplo trata daqueles que se dedicam ao estudo dos corpos celestes (*metereologoi*). "Estes substituem uma opinião por outra, removendo uma e formando

outra em seu lugar, e fazem com que as coisas que não se veem, e às quais faltam credibilidade [*pistis*], se tornem aparentes aos olhos da opinião" (KERFERD, 2003, p. 138).

b) Um segundo caso aponta para o fato de que o *logos* está sempre em debate com o *logos*, como ocorre nos tribunais ou nos espaços de discussão política. "[...] aqui, um discurso, pela habilidade de sua composição, não pela verdade de suas afirmações, ao mesmo tempo delicia e persuade uma grande multidão" (KERFERD, 2003, p. 138). A inconstância na escolha dentro de um vasto universo de razões possíveis promove infinitas possibilidades de amparar a persuasão bem como de ampará-la sobre fundamentos frágeis. Resulta desse problema a necessidade de encontrar razões melhores; mais úteis, convenientes, justas e boas à coletividade, pois é nela que refletirá, por adesão, o que se convencionou – em vista da persuasão – o que é melhor.[92]

c) O terceiro caso é aquele que um filósofo disputa com outro filósofo, de modo a alterar a credibilidade da opinião em questão.

Parece que foi o segundo tipo de persuasão que Górgias utilizou no seu Elogio de Helena e que fez com que Platão, mais tarde, reconhecesse – na obra que leva o nome de *Górgias* – a retórica simplesmente como uma técnica, de modo que, enquanto tal, pode ser empregada para produzir tanto crenças falsas quanto verdadeiras. Contudo, Górgias e seus defensores, no diálogo, mantêm a posição de que ela deve ser usada moralmente e não para fins maléficos.

Ainda que Isócrates tenha sido discípulo de Górgias, encontramos diferenças no modo como ele interpreta o poder do *logos.* Para Isócrates, o *logos* não possui o mesmo nível de poder que Górgias pressupõe. A concepção de *logos hegemônico* (de Isócrates) em contraste ao *logos dynástico* (de Górgias) indica perspectivas radicalmente divergentes sobre a relação entre discurso e poder. Górgias expõe o *logos* em sua arbitrariedade indomável que é semelhante à falta de responsabilidade e orientação de um tirano em distribuir favores e punições (GÓRGIAS, *Elogio de Helena,* 8). Ao interpretar

[92] Especificamente nesta questão encontramos o problema da quantidade *versus* qualidade. Nem sempre a deliberação da maioria, persuadida pelas razões que o orador apresentou, promove o que é melhor. No entanto, se o melhor não foi escolhido, dando-se preferência às razões que levaram às escolhas ruins, isso representa que faltou, por parte dos oradores, quem estivesse disposto a argumentar sobre algo melhor do que aquilo que foi escolhido. Há que se pensar que ninguém delibera voluntariamente pelo pior. O próprio Aristóteles nas suas obras sobre ética (especialmente na *Ética a Nicômaco*) sustenta que todo empenho teleológico dos homens se vincula à felicidade, e pondera que a não obtenção da felicidade é um exemplo claro do fracasso do que é substantivo no homem: a razão. Assim, no âmbito da deliberação política, o melhor discurso (mais bem construído e com as melhores razões para a edificação da boa vida – ou da vida feliz) é aquele que por certo prevalecerá.

o *logos* pela perspectiva hegemônica, Isócrates cria uma imagem de uma força civilizada, capaz de carregar consigo um princípio de unificação social e um mecanismo com o qual essa unificação é alcançada (ISÓCRATES, *Antídose,* 253-257; *Nícocles,* 5-9). Ao mesmo tempo, o modo como cada um observa o poder do *logos* está vinculado ao momento pelo qual a Grécia está passando.

A metáfora "dinástica" de Górgias designa uma constante luta (*agón*) dos discursos para derrubar um ao outro, provavelmente movida pela percepção que Górgias teve da democracia ateniense durante o florescimento do movimento sofístico e pelo poder que ele viu quando empregado pelos tiranos de Siracusa. A preocupação de Isócrates não está vinculada aos ambientes da luta política, ou das disputas judiciárias, e sim na tentativa pan-helênica de unificar os gregos. Para isso, ele precisa de um modelo de discurso que fomente a unidade e que crie condições para a cooperação e o entendimento entre os homens. Desse modo, a concepção de *logos hegemônico* carrega consigo o entendimento de que a palavra tem a primazia sobre e edificação cultural e o reconhecimento cívico que deve unificar toda a Grécia (KERFERD, 2003, p. 84).

O projeto educativo de Isócrates está claramente vinculado a esse uso que ele se propôs fazer do *logos.* Não há em sua proposta instrutiva o interesse de dominar o educando pela força da palavra, mas, sim, no sentido de orientá-los a sobressair diante das contingências, produzindo decisões bem-sucedidas. Na *Antídose*, ele afirma caber ao educador agir com seus aprendizes de modo que, depois de terem aprendido, "os obrigue a repetir cada coisa para que as retenham com mais firmeza em seus conhecimentos se ajustem melhor às circunstâncias" (ISÓCRATES, *Antídose,* 184, t.n.). Em meio às transformações inerentes à vida política e social, sobretudo após a emergência da democracia e dos novos desafios econômicos, militares e políticos de seu tempo que exigiam novas escolhas, o preparo para driblar tais contingências se fazia o grande desafio no âmbito da educação.

Sobre as questões que impelem o juízo, Isócrates estava convicto de que "é impossível abarcá-las, já que em todos os assuntos as circunstâncias escapam aos conhecimentos" (ISÓCRATES, *Antídose,* 184, t.n.). Diferente de Górgias, Isócrates não descartava a existência de verdades que podem e devem ser buscadas, mas ele também sabia que até serem encontradas restava aos homens lidar com o universo das opiniões e com o que delas resultaria. Sua proposta de instrução vê como verdadeira, correta e justa a melhor opinião, de modo que é no campo da *utilidade* e do *resultado* que ele evidencia a melhor deliberação, logo, a *verdade*. A *doxa,* portanto, não é tratada por Isócrates com

desdém, mas com o cuidado de quem reconhece que precisa manipulá-la no sentido de dirigi-la no melhor caminho possível.

Diante de todas essas questões, é ainda prudente observar que na época em que Isócrates viveu o conceito de *doxa* havia adquirido múltiplos significados. Contudo, foram duas tradições – a secular e a filosófica – que melhor deram amparo à significação que sobre ela se constituía. Essas tradições procuraram dar significado à *doxa* sobretudo pelos efeitos da crise que desintegrou a tradição e a vida social no passado. Com o advento da nova ordem política e social da democracia, as figuras arcaicas, tais como o poeta, o rei e o vidente, perderam seu poder de "proclamar" da verdade nos termos de uma *aletheía,* ou seja, uma *memória*, situada na eficácia simbólica e nos lugares tradicionais dos quais emitem o discurso. O próprio conceito de *aletheía* (não esquecimento) remete à sempre emergente necessidade de rememorar o passado, trazendo-o como território sobre o qual o *éthos* cívico fora edificado. Era nesse reino que as narrativas míticas e religiosas encontravam amparo e significação.

O surgimento da cidade e dos diversos espaços compartilhados de deliberação levaram a verdade tradicional a se confrontar com a relatividade das opiniões vindas do público, fazendo com que a competência tradicional do orador viesse a ser substituída pelo conhecimento da filosofia e das novas seitas religiosas. Em termos gerais, a tradição secular havia imposto um modo de entendimento altamente político, mudando até a função poética da religião para uma espécie de decepção positiva, instituindo o lugar da ilusão artística (POULAKOS, 2004, p. 46).

> Com a poesia se tornando a forma de expressão não mais guiada pela função religiosa da memória, mas pelo lado positivo da decepção, com o *apetite se* libertando de sua relação subserviente com a *aletheía,* nasceu a natureza artificial da fala. O discurso político, o discurso na e da *polis,* coincidiu com o momento em que a *areté* juntou-se à *doxa* para definir um mundo de ambiguidade que se opunha diretamente a *aletheía* (POULAKOS, 2004, p. 46, t.n.).

As novas conjecturas fizeram da *doxa* um tipo de conhecimento apropriado para o novo universo político, marcado por imprecisão e mudança, por ambiguidade e contingência. Escolher, nessa seara, implicava acordar a situação e a partir dela emitir o julgamento cercado pela melhor adequação para a ocasião. Nesse caso, na esfera da política, *doxa* não tem significado de "opinião"[93]. Opinar, diferentemente do que o

[93] É preciso considerar que o significado de opinião (*doxa*) para a tradição filosófica estava relacionado à questão do ser e do parecer. Opinar, portanto, seria a capacidade de fazer parecer com o ser aquilo que não

filosófico fez entender, não tinha relação com engano e falsidade. Não é um ato intelectual apressado, que desvalorize a condição de verdade, em vez disso, *doxa* e verdade precisam ser distinguidas pelo tipo de realidade que se quer abordar. Assim, na esfera da política "o substantivo *doxa* tornou-se um termo técnico na *polis* emergente e o verbo *dokein* veio a conotar uma decisão política" (POULAKOS, 2004, p. 47, t.n.).

Contrastando com a tradição secular, a tradição filosófica atribuiu à *doxa* significações diversas. Os novos procedimentos confrontaram o arcaico e, apesar da emergência de um universo social cada vez mais politizado, permanecia a crença na interioridade e na necessidade de valorizar uma salvação individual. Tanto para a filosofia quanto para a religião arcaicas, contemporâneas à emergência do fazer político, a verdade foi associada radicalmente ao engano, dando ao ser humano a possibilidade de seguir dois caminhos divergentes: o caminho recomendado da *aletheía*, repleto de clareza e constância, e o caminho obscuro, duvidoso contingente da *doxa*.

Essas visões de mundo dadas pela tradição chegaram até Isócrates trazendo duas alternativas: por um lado *doxa* apresenta-se como ambiguidade e contingência, o que destitui a possibilidade de fundar crenças de base que não sejam relacionadas ao caráter inefável e fugaz do acaso e da circunstância. Significa dizer que não há no que ancorar um ponto de referência invariável para distinguir a opinião do conhecimento. "Para qualquer posicionamento ou ponto de referência oferecido seria em si um construto criado pelo viés humano, e, portanto, incapaz de servir como critério objetivo" (POULAKOS, 2004, p. 48, t.n.). Ademais, a relação entre *doxa* e ambiguidade gerou a necessidade de edificar um ponto de partida que não dependesse da contingência humana, sobre o qual se assentaria o critério para medir e avaliar as reivindicações do conhecimento.

Ainda que se verifique a ambiguidade como pano de fundo no cenário da política, em geral os seres humanos tendem a ancorar sua vida em critérios e padrões, tornando as relações cotidianas engajadas em reflexões acessíveis por esses padrões. Tais modelos podem ser (e muitos são) estabelecidos mediante a prática do diálogo. A questão, em Isócrates, portanto, é saber se as opiniões políticas e os julgamentos poderiam ser garantidos por fundamentos estáveis. Ocorre que o cenário da vida política e do debate público não oferecia o ponto de ancoragem necessário para, a partir dele, emitir a verdade. A *aletheía*, associada à virtude anterior do *ánax* (rei), já não tinha "utilidade" na nova

---

é, gerando uma distorção de interpretação, um desvirtuar ontológico. Platão é o principal crítico desse uso da linguagem, sobretudo porque contraria o pressuposto ontológico, de base parmenidiana, que se refere à interpretação e ao conhecimento daquilo que é, tal como é, e que não pode não ser.

ordem e Isócrates entendeu que qualquer possibilidade de concepção discursiva para fins políticos teria de se relacionar inevitavelmente com a ambiguidade da *doxa*. O discurso político de caráter opinativo passou, assim, a ser para Isócrates o conteúdo básico do ensino cívico. Interferir na vida cívica implicava, necessariamente, dotar-se da capacidade de emitir boa opinião sobre assuntos que não têm fixidez e cuja raiz não pode ser acessada por um saber absoluto ou universalizante.

7.2 O processo deliberativo: da fala à escrita

Conforme foi possível observar nos capítulos anteriores, a vida política de Atenas, a partir da origem da democracia com Sólon, permitiu a edificação de espaços deliberativos de participação comum. Em certo sentido, a democracia apresentou grandes novidades, como a criação da assembleia com os representantes dos *demes* que compunham os domínios da *pólis*. Em alguns momentos, a democracia consistiu na recuperação de instituições que já existiam anteriormente, restaurando e atribuindo novos usos, conformando-as às demandas da vida cívica. A pergunta que talvez apresente a maior dificuldade de se responder é: como era exatamente a política e a participação nas esferas democráticas da Atenas do final do quinto século?

Manfredi sugere que basicamente o povo tinha o controle direto sobre o que acontecia na vida da cidade, cabendo a ele escolhas do tipo econômico, diplomático, político e militar. Quando comparada aos regimes da época, a democracia reservava a extraordinária capacidade de fazer uma sociedade funcionar sem um governante com poderes absolutos, algo que até entre muitos dos atenienses era difícil imaginar. No entanto, o fato de não haver um "soberano" não significa que a soberania não tivesse seu lugar: ela se encontrava na assembleia do povo, que, em geral, se reunia no morro da Pnice, próximo do morro da Acrópole. Quando extraordinariamente ocorria a urgência de reunir a assembleia, mensageiros eram enviados às pressas, convocando os representantes para que de pronto deliberassem acerca da demanda. Do ponto de vista formal, havia apenas alguns monitores que conduziam os temas a serem debatidos, a contagem do tempo e os encaminhamentos para a votação, mas nada que impedisse os representantes da assembleia de votar conforme suas decisões. A atividade política e de governo consistia em persuadir os cidadãos a votar esta ou aquela moção, e é justamente aí que o carisma, a habilidade persuasiva e outras artimanhas faziam destacados líderes como

Efialtes, Péricles e antes deles Aristides, Temístocles e Címon (MANFREDI, 2010, p. 159).

Na assembleia, os homens levantavam-se, pediam a palavra e começavam a falar, recorrendo a toda habilidade oratória de que eram providos, prezando também pela postura, impostação da voz e outros aspectos exteriores, que incluíam o cuidado com barba e cabelo, vestuário, movimentos de mãos etc. No debate em si, não havia muita margem para a trapaça, pois não dava para saber exatamente que argumentos o adversário utilizaria para conduzir sua arguição. Desse modo, os líderes que se destacavam, em geral, eram aqueles cuja habilidade de contorcer em seu favor o resultado do pleito produziam a confiança de quem os assistia. O Conselho dos Quinhentos era o órgão que decidia, mas ainda assim tinha que passar pelo crivo da Assembleia, que podia aceitar ou rejeitar aquilo que ela própria considerava inaceitável. Em muitos casos, a reprovação de uma escolha do Conselho implicava a devolução para que ele reformulasse e devolvesse à assembleia, a qual fazia nova apreciação e votação.

Quem apresentasse pautas absurdas ou destinadas apenas a tumultuar era punido com multas, o que evitava que a democracia se fixasse em questões inconvenientes e improdutivas. Ainda, entre as contraindicações mais visíveis do sistema, estava aquilo que hoje conhecemos como demagogia – atitudes, em geral vinculadas ao discurso, que produziam a degeneração da democracia. Levada em frente mediante comportamento de indivíduos desabusados, a demagogia consistia na prática de "inflamar os ânimos com argumentos irracionais ou passionalmente tendenciosos, levando a assembleia a aprovar decisões arriscadas e prejudiciais para o bem público" (MANFREDI, 2010, p. 160). Esse tipo de prática foi fundamental na degeneração do regime democrático no final do quinto século, reforçado pela união de outras práticas de injustiça incentivadas por facções que tomaram assento nas assembleias e nos tribunais. Já nesse momento se instaurou uma democracia de bancadas, como até hoje vemos se repetir no Congresso, no Senado e nas assembleias pelos Estados afora.

Como não existiam as instituições que hoje cumprem funções importantes na justiça (promotoria, delegacia, polícia, corregedoria etc.), "o próprio cidadão intentava uma ação legal contra a parte que, a seu ver, o prejudicara, causando-lhes qualquer tipo de dano, desde simples roubo até abusos muito mais graves" (MANFREDI, 2010, p. 160-1). Ao acusador era dado, por primeiro, o uso da palavra, que depois era oportunizada ao acusado para promover sua defesa. O tempo era medido por uma vasilha cuja água de seu

interior escorria por uma abertura inferior, determinando, pela igualdade de seu nível e fluidez, o período de cada parte na arguição.

> Às vezes, o acusado tentava comover o júri debulhando-se em pranto ou trazendo consigo mulher e filhos que gemiam e soluçavam em lágrimas; quase todos, de qualquer forma, chegavam com o discurso de acusação ou defesa já pronto, escrito por um profissional ao qual se dava o nome de logógrafo (literalmente, "escritor de discursos") que conhecia a maneira certa de apresentar a argumentação e os truques para tirar a maior vantagem possível dela e impressionar favoravelmente os jurados (MANFREDI, 2010, p. 161-2).

De todo modo, a vida política dos atenienses trazia consigo a especificidade de depender dos discursos públicos, falados ou escritos para que a vida política e as demandas da cidade pudessem avançar. Falar publicamente implicava não apenas a apresentação de um problema a ser deliberado coletivamente, mas também a defesa ou a refutação dos argumentos que, de um lado ou de outro, tencionavam para a aprovação ou reprovação do pleito. Essas disputas se repetiam nos espaços judiciários e requeriam das partes habilidade e poder persuasivo para lograr êxito sobre o litigado. Tradicionalmente, o improviso e a habilidade de tirar vantagem da situação momentânea eram o que predominava. Quando os discursos judiciários passaram a ser escritos previamente, com Lísias e depois Isócrates, esse cenário começou a ganhar um novo contorno. Levados às assembleias, os textos *epidíticos* criaram uma nova atmosfera também para o embate político.

Tanto em termos judiciários quanto políticos, escrever o discurso permite organizar melhor a acusação ou a defesa e, após pronunciado, mantém-se materializado para ser revisto e reinterpretado. Por um lado, as teses utilizadas e os argumentos aos quais recorriam na deliberação política "poderiam ser distribuídos para o público leitor, e assim disseminados para um público mais amplo" (POULAKOS, 2004, p. 6, t.n.), por outro, criava-se um novo ambiente de deliberação para além da assembleia, uma vez que ocorria um distanciamento desses ambientes para produzir a deliberação. Assim como a Academia distanciou a filosofia da praça, a retórica escrita afastou a exclusividade da deliberação política das assembleias, dando ao retórico letrado e ao "seu escritório" o *status* e as condições para poder melhor deliberar. Produzir o texto deliberativo, portanto, significou estudar com mais acuidade e, em ambiente "controlado", as possíveis estratégias argumentativas que fariam os cidadãos se voltarem com mais propriedade para a direção pretendida. Fazer isso requeria empenho e astúcia.

Essa ciência, de acordo com Takis Poulakos e John Depew, foi o que "implementou noções alternativas de educação cívica" (POULAKOS, 2004, p. 6, t.n.),

não apenas porque o discurso poderia mobilizar os espectadores, mas pela sua capacidade de cativar interessados em aprender como compô-los. John Poulakos sugere que a escrita constituiu um marco significativo na passagem do século quinto para o quarto. Segundo ele, por volta da metade do quarto século, a escrita já estava enraizada no "solo" da cultura oral, de modo que o falar já pressupunha um texto anteriormente elaborado e redigido, o qual serviria como "mapa" para o dizer (POULAKOS, 2004, p. 128). No entanto, por se tratar de uma novidade que se impunha à tradição puramente oral, praticada nos espaços públicos, a escrita era vista com suspeita, assim discriminada por oradores que não estavam dispostos em permitir que este recurso fosse utilizado nos ambientes do debate público. A palavra falada, para os que não tinham confiança no uso do recurso escrito, significava a autenticidade do pensamento e a verdadeira demonstração da habilidade e do conhecimento do orador sobre o pleito.

John Poulakos sugere que Platão e Aristóteles, por exemplo, davam preferência ao emprego da palavra falada em ocasiões de assembleias e tribunais, posição defendida também por oradores como Alcidamante (POULAKOS, 2004, p. 77), o qual foi discípulo de Górgias e atuou como sofista e orador em Atenas no final do quinto e início do quarto séculos. Contemporâneo de Isócrates, dele se fez rival e chegou a escrever uma tese contra o colega, intitulada *Contra os que escrevem discursos escritos*. Alcidamante desprezava o estilo retórico de Isócrates que empregava recursos narrativos presentes nos discursos de pompa, em estilo de epítetos. De acordo com ele, esse modo de produzir o discurso – somado com o fato de que eram justamente escritos – tornava a narrativa engessada e deslocada da relação contextual da deliberação, ao ponto de sugerir:

> Pois, convenhamos, falar de improviso sobre qualquer assunto que ocorra, utilizando rapidamente argumentos e palavras, com eloquência e no tempo oportuno das circunstâncias, e seguir com objetividade os desejos dos homens pronunciando o discurso convincente, não é próprio de toda a natureza e nem de qualquer formação (ALCÍDAMAS, *Contra os que escrevem discursos escritos,* 3, t.n.).

Alcidamante questionava, para além da autenticidade do discurso escrito e sua relação contextual com os temas do espaço deliberativo, a inadequação da formação daquele que usava da escrita como recurso de amparo discursivo. Dizia que "se torna fácil até para ignorantes passar muito tempo escrevendo, e mais tempo ainda corrigindo e lançando mão dos escritos de sofistas anteriores" (ALCÍDAMAS, *Contra os que escrevem discursos escritos,* 4, t.n.), o que remetia a uma perda de originalidade e

contexto do discurso. Alcidamante acusava Isócrates de "reunir, de muitas partes, argumentos em um mesmo texto, imitando, assim, a eficácia dos bons discursos; consertando, depurando e reescrevendo o texto de acordo com o senso comum" (ALCÍDAMAS, *Contra os que escrevem discursos escritos*, 4, t.n.), processo esse que consistia de re-exames contínuos e exaustivos. Para além disso, Alcidamante insiste em uma questão que torna o discurso de improviso mais valoroso do que o escrito, sugerindo que a dificuldade do orador em lidar com os imprevistos da disputa oral e com o seu grau de complexidade é o que permite tornar destacada a habilidade de um retórico. Alcidamante, portanto, encontrava-se entre aqueles que desaprovavam os discursos escritos e, por conta disso, pretendiam tornar inferior a atividade que Isócrates desempenhava como logógrafo.

Isócrates esteve no cerne desta transição do discurso de improviso, caracteristicamente oral, para a escrita dos discursos, também porque precisava encontrar um modo de seguir adiante com a prática retórica, sobre a qual pretendia dedicar seu empenho, mas não o fazia convencionalmente devido à sua impotência vocal. Assim, se por um lado existia um sentimento popular contra os discursos escritos, atuando na contramão da proposta seguida por Isócrates, por outro lado ele mesmo reconhecia que essas diferenças existiam; ainda assim insistia na viabilidade do seu modelo discursivo de atuação. No *Filipe*, ele reconheceu que há muita diferença na persuasão entre os discursos falados e os que devem ser lidos. Afirmou que "todos os homens assumiram que o primeiro é proferido sobre assunto importantes e urgentes, enquanto os últimos são compostos para exibição e ganho pessoal" (ISÓCRATES, *A Filipe*, 25, t.n.). Essa ambiguidade não o faz descrer no discurso escrito, pelo contrário, seguiu recomendando o rei macedônico para que deixasse de lado os preconceitos e lesse esse tipo de discurso com mente aberta.

Mesmo diante das atitudes negacionistas em relação à escrita, a retórica passou a pertencer cada vez mais a essa esfera, principalmente durante o tempo em que Isócrates viveu. Ainda anteriores a ele, sofistas já haviam aplicado o recurso escrito, pois isso permitia registrar manuais para fins de uso público. Eles tinham por finalidade servir de modelo para discursos forenses quando seus clientes fossem chamados a um tribunal. No entanto, não era essa a prática que fazia dos sofistas profissionais notáveis, mas sim sua capacidade de reunir auditores e proferir belos discursos de modo improvisado. Isócrates, contudo, fez fama e ganhou notoriedade justamente pela redação de suas obras. Conforme John Poulakos nos lembra, por não ter uma voz ousada e forte, indispensável para a arena

pública, “ele se transformou em um escritor para oradores cujas próprias composições funcionavam como argumentos para produzir, estudar e praticar retórica no modo escrito” (POULAKOS, 2004, p. 79, t.n.). Diferenciando-se dos conselhos orais, a retórica escrita encontrava fuga da agitação exigida pela performance pública, o que permitia edificar outros vieses e transcender aos interesses acorrentados à demanda pública. Essa fuga dava liberdade à retórica, permitindo que Isócrates deliberasse sobre os caminhos que pretendia seguir com sua construção argumentativa, apontando fortemente para os ideais cívicos e pan-helênicos cujos seus escritos são fiéis testemunhos.

Diferentemente de seus conselhos orais, a retórica escrita poderia escapar à agitação da performance pública, transcender as demandas do público local e evitar a evanescência de oralidade. Dentro e através dessas novas possibilidades, a retórica poderia igualmente ajudar a causa da agenda pan-helênica de Isócrates. Nesse sentido, John Poulakos insiste que o empenho de Isócrates gerou uma espécie de “revolução silenciosa”, capaz de reverter a ordem da experiência retórica vinculada à oralidade. Tal revolução se deu por causa do alcance significativamente inferior do discurso oral restrito ao campo de voz do orador, enquanto a escrita se expandia por toda a Grécia. Dado que os textos podem viajar muito mais longe do que a voz humana consegue chegar, Isócrates atingiu com muito mais certeza e segurança um público geograficamente mais amplo, o que incluiu no seu círculo de “fala” leitores distantes, nos diversos endereços do mundo helênico (POULAKOS, 2004, p. 80, t.n.). Foi graças a isso que ele acolheu os interessados em aprender sua arte retórica e ganhou fama entre os que muito rapidamente pretendiam se tornar seus alunos. Foi a escrita, enfim, que lhe permitiu espalhar com eficácia sua proposta educadora e regeneradora da vida cívica, tornando seus ideais conhecidos em regiões estratégicas da Grécia e fora dela, visto que alcançou inclusive os reis da Macedônia.

7.3 A retórica de Isócrates e a busca da virtude estocástica

Dentre as discussões que permearam a compreensão da deliberação política entre Isócrates, os sofistas e os filósofos, o que se percebe é o empenho dos filósofos em atingir maior grau de *episteme* para a partir dele gerar uma deliberação sensata. Com Platão, a filosofia buscou eliminar qualquer apelo à sorte. Deliberar implicava conhecer os processos e as essências. Uma vez que o filósofo se elevou para fora do senso comum e da resposta irrefletida, é ele que pode proceder corretamente, e o faz com adequação

justamente por deter um saber mais bem apurado. Talvez o resultado pretendido pelos filósofos não produzisse um caminho sempre seguro, com resultados precisos, mas aqueles que se dedicavam à filosofia entenderam a necessidade dessa busca. Ocorre que Isócrates entendia como impossível possuir um saber exato sobre o resultado das deliberações políticas e também das éticas. Como já vimos, parte da sua crítica à filosofia deu-se justamente nesta questão: não há certezas sobre o resultado efetivo da deliberação, apenas esperanças aproximadas e um conjunto de fatores que podem e devem ser verificados. Assim, o primeiro e importante passo deve ser orientar-se pelos acontecimentos do passado. Eles fornecem uma base acerca das implicações do agir e dos resultados que se pode esperar. No entanto, em Isócrates, é preciso reiterar que não existem parâmetros garantidores de resultados certos acerca do que esperar, nem sobre qual é exatamente a melhor forma de agir. Se Platão, com o seu projeto da *kallipolis*, pretendia livrar-se do domínio da sorte, Isócrates viu como possível apenas diminuir a dependência do orador político dessa relação, a fim de que esse não fique à mercê do acaso (POULAKOS, 2004, p. 53).

Segundo Takis Poulakos, diferentemente de Platão, Isócrates considerava que, por não haver certeza absoluta em relação à acertada deliberação sobre questões cuja decisão impactaria sempre no futuro, então o que se pode fazer é tentar reduzir ao máximo a dependência da sorte sem, no entanto, eliminá-la por completo. Isócrates de fato dirigiu seu programa de educação como orientado para este objetivo: "remover a *doxa* da regra do *tuche*, trazendo-a o quanto possível para o domínio da *paideia*" (POULAKOS, 2004, p. 53, t.n.). Essa meta se reflete no modo como é possível identificar o caráter da pessoa verdadeiramente bem-educada: trata-se de alguém capaz e possuir "um julgamento que é preciso em ocasiões de reunião à medida que elas surgem e raramente perde o curso de ação conveniente" (ISÓCRATES, *Panatenaico.* 30, t.n.). Ainda que se considere que Platão quisesse diminuir a dependência da *doxa* por meio de uma educação de elevada qualidade, Isócrates também defendia o melhoramento das deliberações, mas não com base na elevação do espírito humano em sua plenitude, e sim com base "em uma inteligência associada à habilidade estocástica" (POULAKOS, 2004, p. 54, t.n.). Ele acreditava que essa inteligência poderia ser melhorada na medida em que a sabedoria prática (*phrónesis*) fosse acessada e nela exercitada repetidamente.

Dessa perspectiva, Aristóteles ampliou a interpretação que Isócrates deu ao poder que o hábito tem de se vincular a espécies de sabedoria prática, tanto no âmbito da ética quanto da dianoética. Aristóteles admite que "os legisladores fazem bons os cidadãos

fazendo-os adquirir certos hábitos" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* 1103a30). Ao *éthos* cívico está vinculada a capacidade que os governantes têm de habituar os homens na senda do bem. A virtude intelectual (dianoética) está relacionada com a aprendizagem, por isso necessita de experiência e tempo, e a virtude ética é produto do hábito, do costume (*éthos*). Nenhuma das formas de virtude ética se constitui em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito.

> Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de determinada maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* 1103a20).

A expressão "por natureza" é entendida aqui como princípio de necessidade; sendo assim, as virtudes não se produzem por natureza, e tampouco contra a natureza, mas a natureza nos dá capacidade de recebê-la, e essa capacidade se aperfeiçoa com o hábito. A virtude não é nem natural, nem "inatural" ao homem. Ela é uma capacidade que se adquire pela prática, pela ação, mediante a qual o cidadão alcança ser justo e moderado. Cenci reitera o valor dessa concepção aristotélica na educação ao afirmar que "esse é um aspecto de fundamental importância para a ética aristotélica e também para sua concepção educativa, pois não pode haver virtude nem caráter virtuoso onde há excesso ou falta" (CENCI, 2012, p. 50).

É necessário, para Aristóteles, que a educação mobilize os indivíduos na prática de ações virtuosas para tão somente desse modo aprendê-las. Ele julga que as coisas que precisamos aprender antes de fazer exigem que as aprendamos fazendo. Por exemplo, os homens "se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* 1103b10). O papel do hábito tanto em nível do agir ético quanto da especialização técnica (muito bem descrito por Aristóteles) já era notado como atributo da instrução de Isócrates. Quanto mais predispostos a bons discursos, melhor habituados estariam seus discípulos para deliberar adequadamente, não de forma engessada, mas bem orientada.

A tentativa de Isócrates não era apenas tomar distância de Platão, mas também fazer-se diferenciar em relação aos demais sofistas, sobretudo os sofistas menores. Esses, ele sugere, abordam os discursos políticos com regras rígidas e rápidas, tratando a arte presente no *logos político* como se fosse um conhecimento técnico especializado

(ISÓCRATES, *Contra os Sofistas,* 10-12). Poulakos sugere que a tradição tomava a inteligência prática como a capacidade que as pessoas tinham de responder bem aos desafios de uma situação sobre a qual tinham de enfrentar, como "ter que lidar com a ausência de um caminho visível e ter que tomar uma decisão diante de um conhecimento oblíquo e tropeço, sem outro guia senão a inventividade da inteligência e da desenvoltura da experiência" (POULAKOS, 2004, p. 54, t.n.). Conforme sustenta Poulakos:

> Por associação com artes estocásticas, o *logos político* também demonstrou requer uma inteligência que dependesse da capacidade de chegar a uma conclusão sobre futuro com base em uma reflexão sobre o presente e uma comparação com o passado. Exigia fixar a mente com segurança no projeto que se tinha visto com antecedência e esperar pacientemente o momento calculado para chegar. Daí o conselho de Isócrates aos alunos de seu programa educacional: "você terá que 'mirar' mentalmente (*stokãseste*), em uma marca, no que é conveniente para você, e você terá mais chances de acertá-la" (*Filhos de Jasão* 10) (POULAKOS, 2004, p. 54, t.n.).

Esse apelo de Isócrates por uma espécie de *adivinhação* sobre o que é melhor, em última instância, não se tratava de um "tiro no escuro", mas de uma prática que poderia aproximar a deliberação política do fim esperado. A educação de Isócrates, nesse caso, coincidia com a sua reiterada afirmação de que era preciso buscar no passado os exemplos capazes de gerar um saber ilustrativo, de caráter prático (*phrónesis*) que melhor se assemelhe com a base situacional para, a partir daí, "mirar" na escolha. Trata-se de uma noção de causa e efeito que, se bem observada nas situações do passado, pode, também agora, ter grande utilidade nas decisões. O que se quer com a educação por meio dos textos retóricos coincide com o fato de que as "experiências com o passado aumentam a conscientização sobre possíveis resultados no futuro; permite que se veja além de uma situação imediata, explorando e antecipando todas as vias possíveis" (POULAKOS, 2004, p. 54, t.n.). Assim, é possível "conjecturar o futuro pelo passado" (ISÓCRATES, *Panegírico,* 141, t.n.), "julgar o futuro pelo passado" (ISÓCRATES, *Arquidamo,* 59, t.n.) e "chegar a conclusões com base nos eventos do passado" (ISÓCRATES, *Areopagítico,* 75, t.n.). Em tese, por aquilo que se observa nas práticas de outrora, o invisível torna-se visível, e aquilo que não se conhecia passa a ser conhecido. Na "filosofia" de Isócrates, a operacionalização da *phrónesis* enquanto um saber decidir sobre o que fazer estava vinculada ao centro da habilidade política, porque tal exercício demandava deliberação. Aqui aparecem novamente as recomendações de Isócrates a Demônico: "ao refletir, tome o passado como exemplo do futuro; pois o escuro se conhece rapidamente pelo claro" (ISÓCRATES, *A Demônico,* 26, t.n.).

Por mais que Isócrates não conseguisse encontrar um padrão de controle para a *doxa*, sua associação do *logos político* com operações cuja familiaridade aparecia nos eventos do passado permitiu identificar o aparecimento de um tipo importante de inteligência: a *estocástica*. Como fruto dessa operação associativa, a *estocástica* daria aos oradores um curso de ação retórica adequada. Desse modo, seus discípulos saberiam lidar com os acontecimentos do presente tendo uma base confiável nas experiências já conhecidas. Assim, caberia ao orador associar padrões de acontecimentos com uma narrativa que fizesse jus à demanda e "estocar" o ponto adequado com maior precisão possível. O desempenho – enquanto resultado – depende daquilo que o orador pretendia atingir com sua retórica. Nesse quesito, a retórica apresentaria sua máxima versatilidade, podendo ser aplicada para demandas públicas ou pessoais, educativas, cívicas e até para projetos internacionais, como o pan-helenismo, ao qual Isócrates cultivou especial apelo.

A título de exemplo, no discurso *Sobre a Paz*, Isócrates condenou aqueles que fizeram o uso da retórica nas assembleias para obter ganhos pessoais. O mesmo ele fez na *Antídose,* e também no *Areopagítico,* demonstrando como os líderes atenienses do passado haviam gerado grandes ganhos para a cidade ao fazer uso do *logos político*.

> Por referência a práticas passadas de deliberação, como as de Sólon, Clístenes e Péricles, Isócrates forneceu um critério adicional para orientar a *doxai.* Conjecturas sobre o futuro não devem apenas ser guiadas pelas experiências passadas do orador, mas também por precedentes - exemplos de práticas passadas que atestam a possibilidade de que uma *doxa* destinada ao benefício da cidade possa de fato atingir o alvo com sucesso e pode fazê-lo na maioria das vezes (POULAKOS, 2004, p. 55, t.n.).

Ao lançar mão das práticas discursivas dos estadistas do passado, fazendo alusão a suas decisões acertadas, Isócrates passou a promover uma distinção entre as suposições habilidosas dessas figuras com as situações estocásticas. Nisso incorre que a prudência, ou a expertise no domínio do *logos político* sempre devem acompanhar um bom estadista. No âmbito da retórica, conta, para Isócrates, a associação do maior conjunto possível de habilidades observáveis e aplicáveis ao domínio da argumentação e da direção que se pretende induzir. O fato de se tratar de uma arte prática causará a reprovação dos filósofos por se referir a uma habilidade inferior ao campo da *episteme*. No entanto, educar para a retórica estocástica é, para Isócrates, mais palpável e melhor acessível, tecnicamente melhor de ser ensinada, permitindo ainda democratizar esta arte de deliberar no contexto diversificado da democracia em Atenas e do pan-helenismo. Educar para fins cívicos e políticos não demandaria a edificação de uma racionalidade superior, voltada à formação

de um caráter divino, mas significava preparar o cidadão para que, nos momentos necessários pudesse contar com a habilidade de deliberar acertadamente, na melhor direção que a retórica poderia lhe proporcionar. Além disso tudo, a diferença qualitativa buscada por Isócrates tem sua base exatamente naqueles que possuem a inteligência qualificada, ou sua técnica, associada à *stochazesthai*, representando um tipo de habilidade que ele procurava desenvolver em seus alunos (POULAKOS, 2004, p. 56).

7.4 A *paideia* grega na esfera do *kairós*

Na obra *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis,* especialmente na sua introdução, Phillip Sipiora promove uma interessante descrição de como os antigos gregos tomavam a noção de *kairós* (oportunidade) como fundamental nas suas relações políticas e em outras esferas da vida (SIPIORA, 2002, p. 1). Essa discussão nos interessa porque incide diretamente no campo da deliberação, nas suas mais variadas formas. Antes de entrarmos propriamente na discussão do uso desse conceito na esfera pública, é fundamental que observemos como os gregos dedicaram atenção ao elemento da oportunidade desde sua aplicação mitológica na esfera dos esportes. Na cidade de Olímpia, local onde os gregos edificaram um santuário para Zeus em virtude da realização da primeira Olimpíada em 776, próximo da entrada do santuário foram edificados dois altares. Segundo Pausânias, um dos altares foi dedicado ao deus Hermes, o outro ao deus da oportunidade, ou simplesmente Kairós.[94] Pausânias refere-se ao segundo santuário em virtude de um hino a ele dedicado, presente em um dos poemas de Íon de Quios, no qual o poeta teria se referido a Kairós como o mais jovem filho de Zeus (PAUSÂNIAS, *Descripción de Grecia*, V, 9).

Faz sentido que ambos os altares fossem edificados no espaço onde os jogos tiveram sua origem, uma vez que Hermes, além de mensageiro dos deuses também era considerado a divindade da fortuna, da sorte, da magia, do comércio, da linguagem e dos ladrões (se hoje existe "tapetão"[95] não é novidade que no passado já existisse quem tentasse burlar as normas – roubar – para vencer nos desportos). Trata-se de uma divindade cujos adjetivos encontravam muitas aplicações na seara desportiva, o que não

[94] De acordo com Isidro Pereira, Kairós carrega consigo uma série de significados, entre os quais: "oportunidade, ocasião, tempo conveniente, vantagem e, tempo presente" (PEREIRA, 1984, p. 288).

[95] "Tapetão" é a nomenclatura empregada para designar os tribunais que julgam casos envolvendo práticas capciosas e ilegais no âmbito do desporto.

era diferente com Kairós. Este, por sua vez, representava a oportunidade, o tempo exato em que o desportista deveria tomar a iniciativa diante do adversário, aproveitando-se da ocasião certa para lograr êxito sobre seu oponente. Tal acepção vincula-se à personificação da estratégia e da habilidade que faziam do desportista um vitorioso, e as próprias olimpíadas não representavam tão somente o desejo de vencer o oponente, mas de demonstrar expertise pessoal.

Para além das estratégias desportivas, Sipiora lembra que "a oportunidade é, obviamente, o deus Kairós, que personifica um conceito seminal na cultura grega antiga que era estratégico para a retórica, a literatura, a estética e a ética clássicas" (SIPIORA, 2002, p. 1). Entre os gregos, seu significado atravessou a referência temporal de sua aplicação, de modo que passou a representar também noções de simetria, adequação, ocasião, devida medida, decoro, conveniência, proporção, período da colheita, oportunidade de lucrar nos negócios e moderação sábia; muitos desses termos amplamente aplicáveis à esfera da política, da retórica e da ética.

Ainda que os usos do *kairós* – pensando nesse conceito enquanto uma atenção estratégica para as oportunidades apresentadas nos mais diversos contextos da vida – não tardassem a ingressar nos campos que mencionamos, houve quem o aproximasse também à esfera do *logos* e da educação. Muitos escritores antigos, das mais variadas artes, capitalizaram a riqueza do *kairós*, mas um antigo grego em particular destacou-se por ter edificado todo um sistema educativo tomando por base esse conceito: Isócrates. A *paideia* retórica que Isócrates construiu esteve edificada sobre o princípio do *kairós*, bem como seu código de vida pessoal e sua conduta cívica como homem político e educador. E assim como ele fez com a retórica, retomando do passado os preceitos sobre os quais edificou todo o *éthos* cívico de sua *paideia*, também em relação ao *kairós* há uma trajetória anterior que merece ser conhecida para compreender as aplicações que o próprio Isócrates deu a ela (SIPIORA, 2002, p. 2).

Entre os pré-socráticos o conceito que agora tratamos pelo termo correspondente "oportunidade" já encontrava diversos usos. A habilidade "*kairótica*" esteve vinculada ao desenvolvimento de algumas das artes liberais, como a medicina, a numerologia, a arte da guerra entre outras. Sipiora sustenta que a noção de *kairós* apareceu pela primeira vez na *Ilíada,* e denota um ponto vital ou letal no corpo, o qual, suscetível às lesões causadas na batalha ou em determinados esportes, carece de proteção especial. Nesse caso, seu sentido encontra-se vinculado a um ponto especialmente frágil, que merece tanto ser vigiado para que não seja atingido. Pode representar também o melhor alvo a ser atacado

no inimigo ou rival.[96] Vinculada a essa mesma representação, a estratégia militar, ou a arte da guerra, apropriou-se desse conceito para expressar fragilidades da linha inimiga ou territórios cuja geografia poderia ser explorada, dela tirando vantagens importantes no curso das batalhas. Foi o que fizeram os espartanos ao se posicionarem estrategicamente nas Termópilas, e Temístocles quando atraiu as naus persas para lutar no estreito de Salamina.[97]

Entre os pensadores de Mileto, o conceito de *kairós* teve sua aplicação para definir um saber específico que deve emergir da observação criteriosa dos eventos naturais com o objetivo de identificar o momento exato que a natureza produz seus fenômenos e, por decorrência, nos informa o tempo certo para a poda das árvores, o revolvimento do solo, a semeadura de cada cultivar ou a época da colheita. De acordo com Engels, a sabedoria de Tales encontra-se exatamente na capacidade de atentar para o tempo certo em que cada fenômeno natural acontece, como a florada das plantas, os períodos chuvosos, o clima favorável para a boa safra, ou o melhor momento para a venda da produção (ENGELS, *Los siete sabios de Grecia*, 2012, p. 18). Se, como observou Aristóteles, Tales foi o primeiro a promover a filosofia movido pela capacidade de observar criteriosamente a natureza, compreendendo que nela existem tempos certos para cada fenômeno, então o *kairós* cumpriu com uma parte substancial na emergência do próprio pensar filosófico, constituindo um elemento integrante de primeira ora para a filosofia (ARISTÓTELES, *Física*, IV, 20).

Na obra *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíoso, o termo *kairós* assume sentido de "devida medida", ou se preferirmos "proporção adequada". Hesíodo toma como exemplo as embarcações que precisam ter a quantidade certa de carga para que possam singrar os mares com segurança. Ele observa que embarcações com dimensões diferentes e, portanto, com capacidades desiguais devem receber suas cargas de acordo com a aptidão que cada uma tem para o transporte. Do mesmo modo, um vagão deve ser carregado de acordo com a quantidade que sua estrutura é capaz de suportar, tanto em volume quanto em peso. O *kairós* – enquanto capacidade de encontrar a proporção adequada –, nesse sentido, representa não carregar uma embarcação ou vagão com tão pouca carga a ponto de desperdiçar a oportunidade de cumprir com a demanda de levar as mercadorias,

[96] Uma das passagens que exemplifica essa noção de *Kairós* se encontra em HOMERO, *Ilíada*, XI, 230-240.

[97] Ambas as estratégias – do exército espartano e da marinha ateniense – são narradas por Anthony Everitt na obra *A ascensão de Atenas*, 2019, p. 168-197.

produtos, armas ou passageiros, nem sobrecarregar a estrutura a ponto de afundá-la nos mares ou romper um eixo, no caso do veículo de transporte terrestre (HESÍODO, *Os Trabalho e os Dias*, 630; 690).

Com essas constatações, os homens do passado passaram a ter uma percepção do tempo para além do tempo cronológico, ou daquele que rege de forma linear os eventos da natureza. Em linhas gerais, perceberam aspectos como "o tempo certo" para parar o abastecimento de um bote, ou a constatação de que "já é tempo" de concluir uma etapa, fechar um período, encerrar uma atividade, entre outras medidas. Disso, concluíram o *kairós* como uma virtude originada do poder de comedimento, daquilo que é melhor de ser encontrado entre todas as coisas pelos benefícios que o tempo certo e a medida adequada podem proporcionar.

A diferenciação das concepções de tempo "cronológico" e "*kairótico*" é demarcada pelo uso do sentido temporal quando aplicamos em situações como: é tempo de; já é hora para; agora é a oportunidade de; no momento certo agiremos, entre outros usos. Tal aspecto do tempo deve ser observado de forma diversa do significado que tem o tempo contado cronologicamente. Esse último carrega o sentido de uniformidade, regramento, regulagem e conformação, e está voltado mais para os meios que temos de vê-lo a partir da aplicação de medidas que pretendem periodicidade, quantidade de duração e idade. Desse modo, *cronos* pode ser distinguido do "momento oportuno", ou da "boa hora" (*eukairós*) para produzir algo, tomar providências ou agir. Conforme sugere Sipiora, "*kairós* é aquele ponto no tempo entre um começo e um fim ficcional, um momento cheio de significado, carregando um sentido derivado de sua relação com um fim" (SIPIORA, 2002, p. 2, t.n.).

O autor também sustenta que, assim como o tempo pode reservar pontos certos de oportunidade, há, no próprio tempo, vácuos de oportunidade (*akairós*). Proeminentes pensadores antigos, como Píndaro, Teógnis, Sólon e o próprio Isócrates sugeriam que quando não há oportunidade para a manifestação da palavra, o mais apropriado é tomar parte no silêncio. Já em Ésquilo, Eurípides, Sófocles, Menandro, Pitágoras, Péricles, Platão e Aristóteles, a busca pela justa medida em cada oportunidade que os tempos nos reserva expressam sua tentativa de aplicar o uso do *kairós* como *areté* (SIPIORA, 2002, p. 2-3). Em termos gerais, Sipiora sugere:

> O conceito de *kairós* tornou-se um princípio normativo em poetas e dramaturgos gregos como Hesíodo, Teógnis, Píndaro, Ésquilo, Meleto, Eurípides e Menandro. A história do *kairós* no desenvolvimento da filosofia é

> igualmente importante, particularmente nas obras de pré-socráticos como Empédocles e Pitágoras, bem como nas filosofias posteriores de Platão e Aristóteles, de modo a se tornar um termo fundamental na determinação da ética e da estética. Contudo, foi na retórica grega clássica que o *kairós* se tornou um conceito verdadeiramente dominante, particularmente nas suas influências pré-isocratas e pré-aristotélicas. O *kairós* desempenhou um papel importante no primeiro movimento sofístico, especialmente nas obras de Protágoras e Górgias (SIPIORA, 2002, p. 3, t.n.).

O legado do *kairós* atravessou o período predominantemente literário dos antigos poetas, cruzou toda era pré-socrática e encontrou usos e sentidos entre os clássicos, tanto no universo da sofística quanto da filosofia. Aristóteles aplicou os preceitos do *kairós* na taxonomia dos princípios que nortearam sua obra sobre retórica, principalmente no que concerne à prova e ao estilo. Platão deu grande importância ao *kairós* porque também ele estava implicado, de algum modo, com a retórica filosófica, e a *Apologia de Sócrates* demonstra com precisão como Platão aplicou preceitos *kairóticos* na defesa do mestre. Nenhum outro deu tanta importância ao *kairós* para fins instrutivos quanto Isócrates, pois foi ele quem encontrou nesse princípio a "pedra angular" para a retórica na Grécia do seu tempo (SIPIORA, 2002, p. 3).

Convém pensarmos que não foi Isócrates, por si próprio, quem viu aplicabilidade na acepção do "tempo oportuno" para fins instrutivos. No ano de 1922, Rostagni publicou um artigo no qual tratava de forma mais detalhada o papel do *kairós* na retórica e no movimento sofístico, sem deixar de lado as incursões no universo dos pitagóricos e principalmente em Górgias. Com Górgias, o *kairós* sofreu uma adaptação do universo da música para o do uso público. Buscou no músico Damon noções de harmonia e ritmo que produzem, na *psiché* humana, o feitiço e a persuasão. Adaptar gêneros musicais e temas retóricos com o objetivo de sensibilizar grandes plateias pelo apelo ao encanto, ou às emoções, foi a *oportunidade* que Górgias viu para amplificar seu gênero retórico entre os gregos. O próprio Górgias teria assimilado das teorias harmônicas da geometria e da matemática pitagórica as bases para tornar a narrativa bela ao ponto de encantar seus espectadores. Tal efeito foi potencializado pelos conhecimentos musicais de Damon, que conhecia bem a arte de cativar certas emoções do público com sua música (ROSTAGNI, 1922, p. 156-8).

Rostagni observou que os diferentes estilos discursivos e gêneros literários são formas de expressão que têm aplicação bem definida para diferentes públicos. Usar de um gênero impróprio para a produção de uma apologia pode representar o fracasso não intuído pelo orador, razão pela qual é preciso que haja um senso de adaptação que indique

qual a narrativa certa naquela dada oportunidade. Rostagni rememora o *Peri Kairoi* (*Sobre o Kairós*) de Górgias, o qual articula o princípio de que a mutabilidade do discurso é justificada e exigida pela necessidade de adaptação às circunstâncias e exigências retóricas, que incluem as orientações tanto do falante quanto dos ouvintes, o momento, o lugar, e assim por diante (ROSTAGNI, 1922, p. 162). Atuar pela adaptação de conceitos e formas discursivas significa pensar uma maneira própria de atuar diante de uma situação particular, o que exige do orador a inevitável função epistêmica do *saber aproveitar a ocasião*. Graças a isso, a retórica como expressão do *kairós* tornou-se o fio condutor da instrução oferecida por muitos dos sofistas, mas que foi útil também ao pensamento filosófico.

Quando lido mais atentamente, o texto de Rostagni explora a utilização que Górgias e Jâmblico deram ao ensino pitagórico e a associação que o próprio Pitágoras promoveu entre *kairós* e *dikaion*. Tanto para Górgias quanto para Pitágoras, o *kairós* aborda a questão ambígua do conhecimento que, por um lado, atesta a frágil percepção humana para a qual as coisas existem de uma forma incerta e, em última análise, incognoscível. É uma espécie de véu de sentido que separa a *episteme* humana da realidade alcançada pelos sentidos. Por outro lado, dependemos do *kairós* para manter as percepções, interpretações e argumentos contrários – os *dissoi logoi* da retórica sofista – que permanecem igualmente prováveis. O *kairós* atua no sentido de permitir que os retores escolham um *logos* em detrimento de outro, fazendo com que uma mesma coisa pareça grande ou pequena, bonita ou feia, nova ou velha de acordo com o que é mais oportuno às circunstâncias (ROSTAGNI, 1922, p. 165-170).

Nesse caso, a *diké* não está em um fundamento fixo, mas na capacidade que os homens têm de encontrar a melhor medida para o justo. É com base nessa percepção que Platão buscou, em sua filosofia (sobretudo pela dialética) a prudência, a sensatez e a razoabilidade como parâmetros para o bom, o belo e o justo. Aristóteles, por sua vez, desenvolveu a ética das virtudes – expressa principalmente na *Ética a Nicômaco* – como um ponto adequado, uma medida justa (*mesotés*), ou uma ação equilibrada que nunca está em um ponto fixo da realidade ou da razão, mas depende sempre da pessoa e da sua habilidade *kairótica* de reflexão filosófica para estabelecer a melhor medida. Essa percepção epistemológica dos fenômenos que envolvem tanto a esfera da *physis* (com os pré-socráticos) quanto a do *éthos* na *pólis* (sobretudo de Sócrates em diante) foi fundamental para produzir um saber deliberativo no âmbito da filosofia e da retórica, sendo esta última o principal campo de dedicação de Isócrates e sua *paideia*.

7.5 A instrução deliberativa de Isócrates no âmbito do *kairós*

Conforme observamos em Sipiora e Rostagni, o *kairós* no mundo antigo era claramente um conceito estratégico, aplicado em uma série de artes liberais que envolvia empenho intelectual, contudo, foi somente com Isócrates que veio a ganhar detalhada expressividade por meio de um programa de grande escala no âmbito da *paideia* retórica. Foi com a Escola de Isócrates que o ensino passou a carregar o sentido de uma vida socialmente responsável, entendida como virtude cívica, e que tinha na base da sua instrução princípios retóricos bem articulados. A *Antídose* é a obra que expressa o anseio do mestre em tornar a vida dos seus discípulos devotada à edificação da cidade boa, bela e justa. Tal busca se estendeu para outras obras também para além das fronteiras do domínio ateniense, visando todo o mundo grego.

Ainda que não tenhamos localizado com certeza o lugar de Isócrates em qualquer das tradições de pensamento, nossas observações anteriores nos levaram a constatar alguns dos modos pelos quais ele se apropriou de recursos retóricos, utilizando-os em seu programa de ensino. Contudo, o próprio Isócrates parece negligenciar muitas das características da retórica, uma vez que seu ensino pretendia atingir tamanha profundidade entre os gregos que seu objetivo era regenerar o *éthos* cívico, tomando em vista do seu propósito o lugar de filósofo. Sua educação de caráter deliberativo parece ser um modelo com o qual a democracia de Atenas encontrou especial interesse, mas não apenas ela, também reis e líderes que tinham a sempre angustiante tarefa de deliberar foram até ele com o objetivo de aprender tais *técnicas*. O que recebiam por meio de sua instrução ia além de simples artifícios para bem deliberar, pois sua arte transmitia valores que transcendiam a esfera da *techné retoriké*. A afirmação de Jaeger de que Isócrates buscava que seus discípulos atingissem a *kalokagathia* (qualidade de homem bom), tornando-se personalidades plenamente realizadas moral e espiritualmente, dignas de merecerem a honra de seus concidadãos, resume com adequação o escopo do seu projeto educador (JAEGER, 2001, p. 1197; ISÓCRATES, *Antídose,* 220).

O caminho para o objetivo estabelecido por Isócrates não cruzou por outro território senão pela necessária instrução da *boa escolha*. Como é próprio do mundo humano, cuja parte não é determinada por qualquer natureza, cabe a nós em muitas das circunstâncias da vida decidir sobre nossos cursos de ação. Fazê-lo acertadamente é a

habilidade requerida para que o futuro não expresse o fracasso de não saber decidir qual caminho tomar. No que tange ao exercício político, Isócrates percebeu como urgente e necessário o domínio da arte deliberativa, dando ao *kairós* a mais destacada oportunidade no quadro da *paideia* grega promotora das virtudes estocásticas.

Sipiora sugere que o discurso *Sobre a Paz*, escrito em 355, foi estratégico devido ao seu momento, afetando significativamente o trabalho de Platão e Aristóteles. Depois dessa época, Platão teria reconhecido mais agudamente dois tipos distintos de sabedoria: a teórica e a prática, e permitiu que Aristóteles ensinasse retórica pela primeira vez na Academia. Esse discurso teria sido de tamanho impacto para Aristóteles que foi capaz de levar o estagirita a rejeitar parte dos ideais epistêmicos de Platão, dirigindo sua filosofia para o âmbito da sabedoria prática (*phrónesis*).[98] Mais importante ainda, o discurso, a situação e o sucesso prático da escola de retórica de Isócrates influenciaram criticamente o jovem Aristóteles. O sucesso do ensino de Isócrates, no seu tempo e na posteridade, pode ser atribuído a uma *paideia* retórica estruturada na base do princípio *kairótico*. Uma das contribuições importantes de Isócrates para a história retórica é a sua combinação de *phrónesis* (sabedoria prática) e ética pragmática dentro da "situação" e "tempo" do discurso, uma ênfase em contextos que dá primazia às dimensões deliberativas de qualquer ato retórico (SIPIORA, 2002, p. 8).

Em diversas passagens de sua obra, Isócrates explicita o objetivo de sua *paideia*, que visa servir ao bem público em múltiplas arenas do discurso. Seu projeto educativo é dirigido por uma ética pragmática, de modo que seus alunos devem se familiarizar com um conjunto de preceitos que envolvem assunto, criação, contexto e estilo. Ancorados nesses pilares, eles estarão aptos a se juntar aos filósofos como cidadãos politicamente eficientes e humanamente responsáveis. A tentativa de reparar a retórica ancorando-a no formato de um *logos político,* e nos exemplos do passado, produziam uma filosofia que capacitava os jovens para o exercício da cidadania e do bem-estar cívico. Essa fusão de retórica e filosofia preparou os alunos para o "serviço comunitário". Como sugere Romilly, para Isócrates, aprender a falar bem é aprender a chegar às ideias certas e defender valores que serão endossados e provarão ser eficazes perante a comunidade. Essa capacidade, aliás, conquistará para aqueles que a adquirirem a estima dos seus

[98] SIPIORA, 2002, p. 7. Nas obras éticas de Aristóteles e na *Política*, é possível evidenciar uma clara relação com o saber difundido por Isócrates, principalmente no que se refere à capacidade de deliberação. Aristóteles articula um conjunto de fundamentos para a boa deliberação sempre amparado no preceito de que haverá a necessária aplicação na esfera prática. Saber agir amparado pela boa escolha, na medida correta, é o que levará, em Aristóteles, o homem a cumprir com seu *télos* (finalidade): a felicidade.

semelhantes, pois a opinião da comunidade, que é o único critério de verdade e de bondade, é também o melhor reconhecimento para quem dela se revelou digno.[99]

Isócrates provoca o que entendemos ser uma ruptura paradigmática em relação às formas até então empregadas de ensino retórico, muitas das quais limitavam sua "arte" a uma preocupação com as funções instrumentais do discurso. Divergindo das formas costumeiras pelas quais os gregos empreendiam o discurso, a teoria filosófica de Isócrates não descuidava da busca pela justiça social. Tratava-se de um *modus vivendi,* um "jeito de ser" que conjugava a ação subjetiva com sua interface pública. Desse modo, o estabelecimento da justiça só poderia ocorrer na esfera da comunidade se antes pudesse ser cultivada como uma ética pessoal, cujo *kairós* assenta-se não na individualidade egoísta e autocrática, mas na capacidade pragmática do cidadão em promover a esfera comum. Os créditos do retor são determinados pela reputação do seu discurso. Como ele próprio diz na *Antídose*:

> [...] quem não sabe que as palavras carregam maior credibilidade quando proferidas por homens de boa reputação do que quando pronunciadas por homens desacreditados, e que o argumento que é apresentado por um homem bem-visto tem mais peso do que aquela fornecida pelas palavras? (ISÓCRATES, *Antídose,* 278, t.n.).

Nessa dimensão do preparo interior para agir com correção, Isócrates "postula uma relação simbiótica entre a *phrónesis* e o discurso eficaz. A retórica não pode ter sucesso sem essa conjunção, e todo o programa educacional de Isócrates baseia-se na noção de que a retórica e a sabedoria prática são interdependentes" (SIPIORA, 2002, p. 9, t.n.). Nesse aspecto, encontramos divergências e também convergências entre as *paideias* de Isócrates e a de Platão: enquanto Platão buscava princípios ontológicos advindos do universo da matemática pitagórica e da sabedoria dos pré-socráticos, entre os quais podemos destacar Heráclito e Parmênides, fixando na dialética o caminho para

[99] ROMILLY, 2017, p. 130. Especificamente nesse aspecto, torna-se evidente, nas ponderações de Romilly sobre Isócrates, que o primeiro o aproxima o segundo da noção de "homem medida" de Protágoras. Isócrates busca pela verdade, mas não do ponto de vista ontológico, e sim enquanto melhor medida para o processo edificador da civilidade no âmbito comum. Trata-se do ponto certo, da medida adequada, possível de ser estabelecida e mantida perante a sociedade por meio da sustentação oral do justo, do ponderado e do razoável. A verdade, enquanto convenção, unifica os homens na esfera política, persuadindo-os dos benefícios da deliberação coletiva. O retórico que Isócrates pretende instruir precisa ser capaz de oferecer as melhores respostas para cada problema da vida comum, pois é nelas que se achará a eficácia performática do *bom político* (que sabe deliberar acertadamente), vinculando-o inevitavelmente ao *bom orador* (que sabe expressar e sustentar adequadamente suas escolhas).

encontrar o *kairós,*[100] Isócrates concentrou-se na performance dos líderes públicos de outrora, buscando nas ações sábias e eficazes dos homens do passado os exemplos que serviriam como pilares de ancoragem para a correta deliberação. Em linhas gerais, o ensino de Isócrates teve maior plasticidade no âmbito da vida grega, promovendo a educação de lideranças para atuar em diversas áreas: cívica, militar, educativa, literária, entre outras. Seus discípulos foram, acima de tudo, pensadores com apelo pragmático, oradores capazes de compreender os princípios da *phrónesis*. Após passar pela Escola de Isócrates, davam especial ênfase ao que é prático e conveniente em cada circunstância, conforme correspondência com o *kairós*. Sua fonte de referência, nesse sentido, foi Górgias. O sofista advertiu que "o essencial para a arte da persuasão é o senso de ocasião (*kairós*), o tempo certo ou a oportunidade" (GUTHRIE, 1995, p. 253).

A conjunção entre *phrónesis* e *kairós* é parte integrante da retórica eficaz e deve compor o sistema de valores de um orador, já que é exatamente desse movimento que se traduz o resultado da sua ação social:

> [Enquanto] chamamos de eloquentes aqueles que são capazes de falar diante de uma multidão, consideramos sábios aqueles que debatem com mais habilidade seus problemas em suas próprias mentes. E se houver necessidade de falar em breve resumo deste poder, descobriremos que nenhuma das coisas que são feitas com inteligência [*phrónesis*] ocorre sem a ajuda da fala, mas que em todas as nossas ações, bem como em todos os nossos pensamentos a fala é nosso guia e é mais utilizada por aqueles que têm mais sabedoria (ISÓCRATES, *Antídose,* 257, t.n.).

Conforme nos adverte Sipiora, "a sabedoria prática, então, serve pelo menos duas funções: a *phronesis* é necessária para a ativação de uma dialética preliminar, "interna" que, por sua vez, dá origem a uma "inteligência" que se expressa em palavras e ações." (SIPIORA, 2002, p. 9, t.n.). O que deriva dessa relação é uma inteligência baseada na compreensão do *kairós*, e que possui inalienável benefício à performance do retórico. Essa inteligência derivada é baseada na compreensão do *kairós* por um retórico.

---

[100] Pensar o *kairós* na filosofia de Platão, tomando por base a dialética, implica observar que o filósofo estava inclinado em percorrer o caminho que o levaria à substância que sustenta ontologicamente o "ponto certo – a medida exata" de um saber: a verdade. Trata-se, na sua filosofia, de um conteúdo mental (*eidos*) capaz de cercar cognitivamente determinada "realidade", de modo que qualquer tentativa de vinculação com acepções equivocadas (*akairóticas*) são refutadas no próprio processo dialético. É de se pensar que Platão possa ter apreendido de Pródico o princípio da identidade, de modo que, no âmbito da linguagem, cada conceito deve produzir uma ideia genérica, total e absoluta de cada *ser*. Em Platão, portanto, o *kairós* é buscado pela dialética, já que ela é o percurso necessário para expurgar equívocos e distorções do autêntico saber: do "ponto certo" em que se acha a sabedoria verdadeira.

Isócrates nos faz compreender que o próprio conceito de *kairós* já indica na atividade retórica, uma correlação entre estratégias de fala e os efeitos desejados. A princípio os efeitos do que é pronunciado pelo orador não podem ser previstos porque nessa atmosfera impera o fator situacional. É exatamente porque um retórico não pode antecipar todas as circunstâncias situacionais importantes de uma deliberação pública que ele ou ela deve ter uma atitude flexível e adaptativa em qualquer situação retórica (SIPIORA, 2002, p. 9).

No discurso *Contra os Sofistas,* Isócrates promoveu uma das primeiras discussões sobre as atribuições do orador, identificando a atenção que precisa ser dada ao *kairós* como uma das características fundamentais do discurso retórico eficaz. Uma das razões para a ineficácia geral dos sofistas, segundo ele, é a incapacidade destes de perceber as demandas *kairicas* para cada particularidade que envolve o cenário do discurso (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas,* 9-10). Conforme Gillis, em Isócrates "o momento oportuno deve ser escolhido para um tratamento particular de um tema, os argumentos apropriados para cada um dos eventos históricos devem ser organizados e a própria disposição das palavras deve ser hábil" (GILLIS, 1969, p. 335, t.n.). Para além dessa acepção, "o objetivo de todos esses elementos que formam uma boa oratória não é enganar facilmente o público" (GILLIS, 1969, p. 336, t.n.), mas criar as condições certas para persuadi-lo com os argumentos de uma razão conveniente à senda das virtudes cívicas indispensáveis ao progresso humano e social.

No *Elogio de Helena,* Isócrates adverte diversas vezes os sofistas pela falta de compreensão desses em relação ao *kairós.* No discurso, é perceptível sua indignação em relação aos mestres que sequer são capazes de avaliar as distinções intelectuais. Como sustenta no início do discurso, "os homens envelheceram, alguns afirmando que é impossível dizer, ou contradizer, o que é falso, ou falar de ambos os lados sobre as mesmas questões, outros sustentando que coragem, sabedoria e justiça são idênticas [...] e outros ainda perdem seu tempo em disputas capciosas" (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 1). Ao promover uma distinção entre sabedoria prática e justiça, Isócrates adverte no *Contra os Sofistas* que ele próprio não diz que a justiça é coisa ensinável; pois, como ele mesmo sustenta, "não existe ciência alguma que inspire a prudência e a justiça aos que nasceram indispostos a essas virtudes" (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas,* 21, t.n.). Ele acreditava, entretanto, que "o estudo dos discursos políticos anima e exercita muitíssimo" (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas,* 21, t.n.) aqueles que estão dispostos a trilhar a senda da *areté* e da *diké.*

Assim, *kairós*, como todos os termos proeminentes na retórica grega, abrange tanto dimensões práticas como teóricas. Isócrates exortou outros professores de retórica a encorajarem seus alunos a estarem atentos ao *kairós* das situações retóricas. Disso decorre que Isócrates não tinha fé em fórmulas "fixas". Em geral, durante seu circuito de estudos na sua escola, seguia-se da discussão de temas gerais, exercícios relacionados a situações práticas, de modo que os estudantes pudessem escolher argumentos adequados à ocasião (SIPIORA, 2002, p. 10). Uma compreensão da importância do *kairós* como um princípio dinâmico, em vez de uma técnica retórica estática e codificada, é essencial para o sucesso político, conforme ele próprio argumenta na *Antídose* que, aqueles que melhor aplicam "suas mentes a situações discursivas e são capazes de discernir as consequências que, em sua maior parte, resultam delas, na maioria das vezes enfrentarão essas ocasiões da maneira correta" (ISÓCRATES, *Antídose,* 184).

É possível observar que, para Isócrates, o orador deve ter a capacidade de antever as demandas que incorrem no domínio da questão, isso porque ele nunca poderá conhecer as particularidades de uma situação discursiva até que esteja realmente situado dentro dela. Ele compreende o princípio do *kairós* como uma postura maleável e adaptativa, contrariando outros sofistas e filósofos que permaneceram fixados a leis e sistemas rígidos. Sobre essa postura, encontramos a seguinte afirmação no *Contra os Sofistas*:

> Fico estarrecido quando observo esses homens se constituindo como instrutores de jovens sem perceber que estão aplicando a analogia de uma arte com regras rígidas e prontas a um processo criativo. Pois, com exceção desses professores, quem não sabe que a arte de usar letras permanece fixa e inalterada, de modo que usamos contínua e invariavelmente as mesmas letras para os mesmos propósitos, enquanto exatamente o inverso é verdadeiro para a arte do discurso? Mas a maior prova da diferença entre estas duas artes [filosofia e retórica] é que a oratória só é boa se tiver as qualidades de adequação à ocasião [*kairós*], propriedade de estilo e originalidade de tratamento (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas,* 12-13).

Na perspectiva de Isócrates, o orador devidamente instruído – ao contrário dos retóricos da sofística (a quem Isócrates chama sicofantas) ou dos filósofos que aplicavam regras fixas – deve ser capaz de modificar e adaptar o seu discurso conforme as circunstâncias para atender às exigências específicas de cada situação, uma vez que cada ocasião envolve um conjunto único de circunstâncias. A retórica isocrática sublinha a importância do momento em vez de acepções universais ou ideais. Na *Antídose*, encontramos os fundamentos das situações concretas sobre as quais Isócrates e sua escola estavam implicados em instruir. Ele queria exercitar seus discípulos ao ponto de "habituá-

los a trabalhar e exigir que combinem na prática as coisas específicas que aprenderam, a fim de que possam compreendê-las com mais firmeza e aproximar suas teorias às ocasiões para aplicá-las" (ISÓCRATES, *Antídose,* 184, t.n.).

Essas ocasiões que Isócrates menciona geralmente envolvem associações humanas, tanto na esfera da vida política quanto das relações pessoais mais restritas. Um exemplo claro é seu conselho a Demonico, afirmando que ele servirá melhor seus amigos se for capaz de discernir o momento certo para ajudá-los. Diz Isócrates ao jovem cipriota: "Você servirá melhor seus amigos se não esperar que eles peçam sua ajuda, mas vá por sua própria vontade no momento crucial [*kairós*] para prestar-lhes ajuda" (ISÓCRATES, *A Demonico,* 25, t.n.). Essa ênfase na associação entre pensamento e ação nas atividades públicas e privadas é característica da retórica de Isócrates. No *Panatenaico,* encontramos a descrição da importância do *kairós* para a diplomacia política. Ao falar de estadistas eficazes, Isócrates considera que é conveniente "a um homem inteligente não se satisfazer com a possibilidade de falar mais que outros sobre um mesmo assunto, senão vigiar a oportunidade [*kairós*] dos temas que pode tratar" (ISÓCRATES, *Panatenaico,* 34, t.n.).

Para além dessas afirmações sobre o momento certo e a forma adequada de tratar dos temas políticos e interpessoais, resta-nos recobrar afirmações do capítulo anterior em que Isócrates admite a importância de adaptar experiências do passado para situações do presente. Para tanto, é necessária a sabedoria *kairótica*, adequando oportunamente os saberes adquiridos com os fatos do passado. O *Panegírico* está entre diversas outras obras nas quais acham-se orientações de que é importante na oratória ser capaz de fazer uso adequado dos acontecimentos do passado, e no momento apropriado, ou *kairós* (ISÓCRATES, *Panegírico,* 7-9). Há um número significativo de referências em suas obras que enfatiza a importância do *kairós.*[101]

Essa recapitulação pragmática e consciente do que significa ser "educado" encapsula o princípio do *kairós* em diversas nuances, destacando a importância de viver pela *phrónesis* ou "sabedoria prática" (que é em si é baseada em uma epistemologia de probabilidade) sempre com uma intensa consciência da ocasião, do público e do contexto situacional. Assim é uma vida baseada no *kairós*. Por essas razões, reunimos algumas discussões acerca da temática que envolve sabedoria prática em Isócrates, isso porque

[101] Boa parte dessas referências pode ser encontrada no capítulo anterior, quando tratamos da importância que Isócrates atribui ao passado como modelo de ação para o presente. Ainda assim, convém destacar as seguintes passagens: *Nícocles,* 23, 33, 44, 50; *Arquidamo,* 24, 34, 49, 50; *Sobre a Paz,* 8, 132; e *Panatenaico,* 30, 31.

estamos implicados em conhecer seu modelo instrutivo, sempre em vista dos caminhos que o mestre encontrou para levar adiante sua educação. Ficou claro que, além de ser um dos conceitos centrais do mundo antigo, o *kairós* também encontra espaço de ressonância crítica no mundo de hoje, uma vez que a temática aborda o problema do conhecimento humano e da ação nas mais diversas esferas da vida social.

7.6 A retórica deliberativa de Isócrates na defesa de Sócrates e da filosofia

A expertise deliberativa de Isócrates somada à sua capacidade de formular discursos com estilo e qualidade fizeram dele um mestre de referência no quarto século, principalmente no que se refere à boa decisão. Sua atuação não estava diretamente vinculada aos espaços de deliberação pública, de modo que não é prudente pensá-lo como um líder popular ou uma autoridade política de primeira ora. Sua destacada atuação encerrava-se nos limites privados de sua escola, sem descuidar de tratar de temas públicos, instruindo seus discípulos para que eles "entrassem em campo" e definissem com qualidade a vida política. Ele via seus alunos a partir de uma natureza que os habilitava a tornarem-se políticos de renome, mas jamais descuidou do cultivo das qualidades de cada um, aprimorando-as no rumo da excelência na vida pública. Apesar de poucas informações sobre o que ocorria no âmbito interno de sua escola, Isócrates parece deixar claro que todo o resultado das discussões pretendia o desenvolvimento de homens capazes de bem deliberar, agindo por si próprios. Desse modo, algumas das qualidades que evidenciamos na educação oferecida por Isócrates revela certa proximidade com o intento dos filósofos de seu tempo, sobretudo Sócrates. Visto de modo mais genérico, sem se deter a questões pontuais, é notável que o projeto de Isócrates em nada se difere do de Platão, exceto pelos caminhos que cada um escolheu para atingir fins muitos semelhantes.

Allam Bloom, na sua tese doutoral intitulada *The Political Philosophy of Isocrates* (*A Filosofia Política de Isócrates*), mais especificamente no terceiro capítulo, promove uma abordagem da filosofia de Isócrates na qual vincula Sócrates a Platão, com o que nos permite observar uma postura, em geral, pouco explorada do "lugar" de Isócrates na filosofia. Uma das observações de Bloom é no sentido de que:

> Quando tomadas em um vácuo não histórico, muitas passagens de Isócrates podem parecer contradizer muitas passagens de Platão. Mas se alguém fizer uma abordagem verdadeiramente histórica tentando descobrir quais são as

> verdadeiras questões em jogo articulando suas respostas a elas, uma incrível unidade de opinião pode ser encontrada (BLOOM, 1955, p. 167, t.n.).

O que aqui diz Bloom realça que o caráter dual da defesa socrática (defender a filosofia perante a cidade, e proteger a cidade, ainda que essa se posicione contra a filosofia) constituiu o escopo para um conjunto de questões sérias que os filósofos precisaram enfrentar após a condenação de Sócrates. Do ponto de vista das respostas às problemáticas que emergiram dessa necessidade, as posturas de Isócrates e Platão são as mesmas. Passaram a atuar no sentido de mostrar à cidade que a filosofia tem condições de produzir bons cidadãos, ao mesmo tempo em que os filósofos devem dedicar-se a compreender e a atuar de acordo com a dinâmica própria da vida e dos valores que constituem a cidade (BLOOM, 1955, p. 167).

É certo que Isócrates não foi tão detalhista e profundo quanto Platão no desvelamento conceitual das problemáticas que afetavam a vida pública, e tinha muitas reservas quanto à escrita. Nem mesmo podemos dizer que compartilhava de todas as crenças socráticas, contudo, "o fato de ele ter optado por fazer uma defesa da filosofia no espírito socrático revela quão profunda foi a influência de Sócrates sobre ele" (BLOOM, 1955, p. 167, t.n.). Talvez a maior das questões que nos faz olhar Isócrates com certa desconfiança está no fato de ele ter escolhido o mesmo caminho dos oradores – a retórica – como sua forma de se expressar na defesa da filosofia. Contudo, ele via como a maior das necessidades de sua época persuadir o público, pela retórica e pela filosofia, de que os valores sobre os quais a cidade vinha edificando sua vida eram frágeis e requeriam novas estruturas de qualificação e conduta.

É difícil estabelecer com exatidão os níveis de influência que Sócrates teve sobre Isócrates, mas podemos demonstrar com considerável propriedade a defesa que Isócrates fez do mestre. Sócrates, de acordo com Platão, teria cultivado apreço em relação a Isócrates, e isso pode ser notado no *Fedro,* na passagem em que Sócrates diz:

> Eu acho que ele tem uma natureza melhor do que aquela encontrada nos discursos de Lísias, e além disso ele é temperado com uma personalidade mais nobre; de modo que não seria de forma alguma surpreendente se, à medida que avança em idade, ele se destaque tanto na escolha de sua arte dos discursos, fazendo todos os que já tratam desse assunto parecem crianças. E, além disso, eu não ficaria surpreso se essas coisas não o satisfizerem e um impulso divino o levasse a algo maior. Meu amigo, existe, naturalmente, uma certa filosofia no intelecto desse homem. Esta é então a mensagem dos deuses que levo ao meu amado Isócrates (PLATÃO, *Fedro*, LXV, 279 b).

Não há, para além dessa afirmação, outras que nos permitam compreender a medida da vinculação de Sócrates com Isócrates. Mas Isócrates produziu um discurso especialmente destinado a defender Sócrates e sua filosofia diante da cidade, ao mesmo tempo em que pretendia forçar a cidade a perceber os vícios que a arrastou para o cometimento da injustiça que pôs fim a vida de Sócrates e desestabilizou o lugar da filosofa na cidade. Esse discurso, ainda que seu título não pareça carregar esse fim, demonstra a expertise com a qual Isócrates lidava com temas delicados e complexos da vida política, sempre com vistas à deliberação acertada: trata-se do *Busiris.*[102]

Existem apenas dois discursos, escritos em gênero epidítico, que discutem filosofia: o *Busiris* e o *Elogio de Helena*. São obras que, apesar de carregarem intenções políticas, como a unidade grega, discutida no *Elogio de Helena,* parecem demonstrar com maior propriedade o interesse de seu criador acerca das questões internas à filosofia. Ao mesmo tempo exemplificam o uso da boa retórica em contraste com a má retórica (de Górgias, no caso de Helena; e de Polícrates, no caso de Busíris). No *Busiris*, Isócrates declara o modo como a aplicação do *logos* por Polícrates foi responsável por criar histórias falsas sobre Busiris e por imputar atos imorais aos heróis em geral (ISÓCRATES, *Busiris,* 37-38). Ao demonstrar que trata de temas estritamente retóricos – a pretexto de se colocar como o mestre cujas qualidades podem restabelecer a função pública dessa arte –, Isócrates aproveita para expor, de forma ardilosa e premeditada, temas espinhosos para a cidade: a importante presença da filosofia e a morte de Sócrates.

Hermida sugere que o *Busiris* é um ensaio parecido com o *Elogio de Helena*, que tem a peculiaridade de estar mais próximo de tratar do jogo retórico, antecedendo os elogios dicotômicos, conhecidos como *discursos duplos* (*dissoi logoi*) que predominaram na sofística posterior. A princípio, Isócrates escreve o *Busiris* para contestar um certo Polícrates, um ateniense que passou a viver em Chipre (HERMIDA, 1982, p. 61). Esse

[102] Busiris, o personagem que dá nome à obra de Isócrates, teria sido um rei mítico do Egito. Era conhecido como exemplo de falta de hospitalidade, tornando-se uma figura conhecida pelos gregos. Eurípides teria escrito um drama satírico em alusão a Busiris, e Epicarmo, uma comédia. Há quem ironize a *República* de Platão, supondo que sua versão do governante filósofo teria poderes semelhantes ao tirano egípcio. Essa afirmação teria nascido do fato de que Busiris criou muitas das instituições existentes no Egito, assentando sobre cada uma delas aspectos teóricos fundamentais, que podem ser chamados genericamente de *teorias políticas.* O que Platão fez na *República* tem certa similaridade com o modo como Busiris levou adiante seu pensamento político, mas há verdadeiros abismos quando comparamos suas concepções civilizatórias. Eucken (1983) argumenta que *Busiris* de Isócrates foi uma resposta às visões utópicas de Platão que circulavam antes da publicação de sua *República;* como resultado, Platão foi obrigado a localizar seu modelo de Estado na Grécia, e não no Egito (194 a 195). De todo modo, a reputação de Busiris não era das melhores, e concentrava na sua imagem valores que rivalizavam com o ideário de *kalos agathos* (bom homem) dos gregos (HERMIDA, 1982, p. 61).

tal Polícrates, para fugir da miséria de sua cidade, migrou para Atenas, onde ganhou prestígio escrevendo e vendendo seus discursos. Entre as obras mais famosas desse logógrafo estão o *Elogio a Busiris* e uma *Acusação de Sócrates.*[103] Em ambos os discursos, Isócrates sugere que Polícrates teria se equivocado mais do que poderia. Segundo ele, "elogiar é elevar as qualidades para além do que são e acusar é o contrário. Com *Busisis*, Polícrates só piorou a situação de Busiris" (ISÓCRATES, *Busiris,* 5, t.n.). Em relação à *Acusação de Sócrates,* Isócrates escreve para consolar e desculpar os que votaram pela morte do filósofo. Tal reação teria sido provocada justamente pela incapacidade de Polícrates de fazer uma acusação bem elaborada.

O *Elogio a Busiris* teria a ver com as instituições que o rei mítico do Egito criou em sua cidade. Busiris, conta a história, era filho de Poseidon e Líbia, mas escolheu o Egito para viver e fundou uma cidade que levou seu nome (HERMIDA, 1982, p. 62). Por se tratar do nome de uma pessoa, mas também de uma cidade, quando Isócrates trata dos temas correlatos, há certa dificuldade em saber quando ele fala da pessoa e quando fala da cidade. Tudo indica que Isócrates conhecia as instituições egípcias criadas por Busiris, o que nos leva a pensar que seu texto *Busiris* pode estar tratando mais das instituições da cidade (a *politeia*) que leva o nome de Busiris do que propriamente do rei mítico que a edificou.

Isócrates teria acessado esse conhecimento pela leitura da *História* de Heródoto, obra que atribui a Busiris a organização da cidade seguindo o argumento sofístico da probabilidade (HERMIDA, 1982, p. 61). A pergunta que precisa ser feita é: por que Isócrates escolheu elogiar uma das figuras mais desprezíveis da antiguidade, a quem Virgílio considerava o exemplo de homem detestável (VIRGÍLIO, *Geórgicas,* III, 5), e que não representava nada além do mal? Isócrates estaria, ele próprio, elogiando o mal? Bloom sugere que Isócrates pode, no entanto, ser absolvido dessa acusação se partirmos da ideia de que ele está apenas demonstrando a um logógrafo desajustado como se deve produzir um discurso elogioso (BLOOM, 1955, p. 190).

As pistas que agora acessamos indicam que Isócrates não teria conhecido Polícrates, de cujo patrimônio e infortúnio só soube por ouvir dizer e de cujas obras ele havia lido com considerável desaprovação. Isócrates entendia, como dever, que os filósofos mais experientes e treinados ensinassem voluntariamente aqueles que, por

[103] De acordo com Hermida, teria sido Polícrates o responsável por escrever a acusação utilizada por Licon, Ânito e Meleto na peça acusatória voltada contra Sócrates e que, por decorrência, o levou à morte. HERMIDA, 1982, p. 62.

inclinações alheias à filosofia e pelos infortúnios que a vida lhe impõe, foram incapazes de acessar as qualidades dignas de um filósofo. Por essa razão, dedica o *Busiris* como um presente, doado gratuitamente a Polícrates, o qual se presume ter ganhado dinheiro vendendo seus discursos em Atenas. Isócrates tinha por pretensão corrigir os pontos de vista do sofista sobre a filosofia em geral. Para tal, decidiu escrever o discurso apontando as falhas mais graves dos discursos de Polícrates. Em linhas gerais, o *Busiris* é uma carta de um filósofo para outro discutindo a filosofia com franqueza. No entanto, Bloom adverte que Isócrates sentia, por alguma razão, que deveria "esconder" seu pensamento dos outros para que aquilo que fosse esclarecido a Polícrates não fosse revelado para outros contemporâneos (BLOOM, 1955, p. 190).

O ambiente para o qual Isócrates destinou seu discurso é eivado de hostilidades, por isso precisou envolver suas ideias em camadas de significado, o que exige maior cuidado e atenção com a escrita que ele empregou nesse texto. Inicialmente não é plenamente certo que ele estivesse dedicando uma carta a Polícrates: se o fizesse, deveria estar ciente de que estava provocando a hostilidade do logógrafo que escreveu a acusação responsável por incriminar Sócrates, seu mestre. Lidar com uma cidade avessa à filosofia, com um inimigo real e potencial ao mesmo tempo em que pretende defender a filosofia diante do seu maior algoz, é como caminhar pisando em ovos. Isócrates precisava levar adiante seu propósito, e contou com sua habilidade e expertise para não enfrentar o mesmo drama de Sócrates. Para apascentar o ânimo de Polícrates, evitando sua cólera, Isócrates demonstra, no *Busiris,* compadecer-se do sofista que, para fugir da miséria e sobreviver, encontrou no ofício de logógrafo sua salvação.[104] Ele parece considerar digno o esforço de Polícrates no seu intento de se tornar filósofo, e se demonstra verdadeiramente disposto a ajudá-lo no seu propósito (ISÓCRATES, *Busiris*, 1-2).

Conhecemos de Polícrates, como já mencionado, dois discursos, sendo uma apologia de Busiris e uma acusação de Sócrates. Por meio deles, é possível imaginar a orientação moral desse logógrafo: um puro adulador do mal e um caluniador de Sócrates e da filosofia. Um acusador de Sócrates é quase necessariamente, por consequência, um elogiador de Busiris. É com esse estado de "excelência" que Isócrates precisa se defrontar se estiver – de fato – interessado em levar adiante sua defesa da filosofia. Ele o faz, no

[104] Não é de duvidar que esse sentimento de compaixão que Isócrates apresenta em sua obra seja real, isso porque ele próprio, para fugir da miséria na época da Guerra do Peloponeso, precisou se dedicar à logografia. O caminho que Polícrates fez em nada difere daquele percorrido por Isócrates, razão pela qual ele poderia estar mesmo sensível ao drama do sofista.

entanto, como uma sombra na noite, mirando o calcanhar para acertar o coração da anomalia sofista que corroía a vida cívica da cidade. Bloom diz que Isócrates "não questiona os objetos de elogio e acusação, mas apenas diz que Polícrates não tem ideia de como elogiar e acusar, que ele confundiu as duas formas de discurso".[105] Conceder um atestado de incapacidade a Polícrates permite que Isócrates lide com a cidade e sua rejeição pela filosofia, com o que fez prevalecer sua expertise em um cenário emblemático.

Em relação à *Acusação de Sócrates,* Isócrates escreve para consolar e desculpar os que votaram pela morte do filósofo. Ele liberta a cidade da culpa pela morte do mestre (não porque a cidade não fosse responsável quando votou a pena de Sócrates), mas por ter sido movida a fazê-lo por puro desconhecimento das implicações de uma acusação malfeita. A reação da cidade contra Sócrates teria sido provocada justamente pela incapacidade de Polícrates de fazer uma acusação bem elaborada. Isócrates questiona como alguém acusado de adorar animais pode ser levado à morte? A acusação chegou a um nível tal de ridículo a ponto de criar um clima odioso, não por Sócrates e sua filosofia, mas por decorrência do sentimento que a acusação em si despertou na assembleia. Isócrates absolve a cidade de sua injustiça contra a filosofia admitindo que foi a falta de conhecimento do acusador o responsável por ludibriar a assembleia e fazer com que, equivocadamente, votasse pela pena capital de Sócrates. Com isso, Isócrates retira da cidade a alcunha de "inimiga da filosofia", forçando-a a pensar que seus reais inimigos são os sofistas e charlatões, e não os filósofos.

Yun Lee Too observa que, no *Busiris,* Isócrates acusa abertamente Polícrates por desconsiderar as convenções da escrita epidíctica em sua *Apologia de Busiris* e na *Acusação de Sócrates*. Ele discorda de Polícrates por usar os lugares-comuns da apologética de forma errada quando, na sua obra, decidiu elogiar Busiris. Isócrates julgou Polícrates de não saber defender o rei mítico que, em tradições alternativas, transgrediu as leis da hospitalidade praticando antropofagia com seus convidados (TOO, 1995, p. 160). Na tentativa de elogiar, sem saber fazê-lo corretamente, Polícrates só piorou a situação de Busiris" (ISÓCRATES, *Busiris,* 5, t.n.).

Isócrates aconselha Polícrates dizendo que "todos sabem que, quando alguém elogia, deve fazer com que o objeto de elogio pareça melhor do que ele realmente é, e

[105] BLOOM, 1955, p. 191, t.n. Essa incapacidade dos sofistas não era novidade, isso porque também Platão reconhece em seus diálogos (como o faz no *Eutidemo*) que muitos dos mestres que percorriam Atenas "ensinavam" aquilo sobre o que nada sabiam.

apenas o contrário na acusação" (ISÓCRATES, *Busiris*, 5, t.n.). Polícrates tem feito o oposto. Outros que escreveram com o objetivo de acusar Busiris apenas disseram que ele sacrificou estranhos, enquanto Polícrates disse que também os comia. Isócrates mostra a Polícrates que ele, ao tentar elogiar Busíris, está piorando ainda mais a imagem e a reputação do rei egípcio. Com Sócrates, ao tentar acusá-lo de ser um péssimo mestre, afirmou que Alcibíades fora seu aluno. Acontece que, apesar de um temperamento controverso, Alcibíades era prestigiado entre os gregos pelos seus feitos como general. Dizer que ele era discípulo de Sócrates para uma assembleia ateniense soava realmente um elogio, porque todos concordaram que Alcibíades superou todos os homens, e ninguém nunca percebeu que ele foi educado por Sócrates (ISÓCRATES, *Busiris*, 6).

Bloom observa que, no início do *Busíris,* "é o único lugar em todo o seu conjunto de obras que Isócrates menciona o nome de seu grande mestre e está no terrível contexto de acusação" (BLOOM, 1955, p. 191, t.n.). Embora o Busiris seja claramente uma obra destinada a corrigir as falhas de Polícrates em seu elogio a Busiris e à sua acusação de Sócrates, essa última "não é mais mencionada, e o leitor é deixado a adivinhar como teria sido, a propósito, a 'acusação de Sócrates' realizada por Isócrates" (BLOOM, 1955, p. 191, t.n.). O que Bloom parece não ter percebido (se percebeu, deixou de registrar em sua tese) é que não há intenção de Isócrates em acusar Sócrates, e sim de livrá-lo da acusação de Polícrates, e, por decorrência, da cólera da cidade. Uma vez alcançado seu intento em relação a Sócrates, forçaria não a filosofia a mudar sua postura em relação à cidade, mas a cidade a transformar sua percepção em relação à filosofia.

7.6.1 *A habilidade argumentativa de Isócrates na defesa "judicial" de Sócrates e da filosofia diante de Atenas*

Isócrates encontra em Polícrates o "*calcanhar de Aquiles*", o "ponto certo" para *estocar* retoricamente sua crítica. A intenção não é apenas apagar da mentalidade ateniense a imagem negativa que fora construída acerca de Sócrates e de sua filosofia, usando, para tanto, a constatação de um grave erro acusatório. O objetivo de Isócrates era criar as condições para que ele próprio, discípulo de Sócrates e filósofo, pudesse levar adiante sua filosofia em um contexto no qual a cidade já não representaria o risco iminente e ainda em vigor de dar fim aos que se ocupam do filosofar. Sua argumentação pressupõe que Polícrates é, em essência, o modelo de homem e cidadão que cultiva um gosto moral pervertido. Trata-o como alguém que não sabe o que é um elogio, tampouco sabe prover

uma peça acusatória, justificando e admirando em seus discursos o que existe de mais perverso e brutal na condição humana. Bloom observa que "Isócrates considera isso chocante e pensa que Busiris, se soubesse o que Polícrates disse [ao seu respeito], não importa como tratasse outras pessoas, seria inclinado a devorá-lo" (BLOOM, 1955, p. 191, t.n.).

Assumindo a posição de mestre, por si próprio requerida, Isócrates vê a si mesmo forçado a dar ao sofista uma educação moral, iniciando pela demonstração do que constitui o verdadeiro e digno elogio. O passo seguinte é fazer Polícrates compreender o que é um autêntico elogio, ainda que o sujeito a ser elogiado não tenha qualquer qualidade digna para tanto. Mais uma vez Isócrates ardilosamente usa de um sistema argumentativo que pretende persuadir a cidade de seu erro, recobrando nesse ponto de seu discurso o sistema argumentativo da retórica de Córax. Ele utiliza-se do recurso da retórica judiciária já mencionado como *argumento córax invertido*, de modo que, ao mostrar à cidade que ele consegue fazer o elogio de um sujeito detestável, contrariando seus valores e suas inclinações pessoais, consegue forçar os cidadãos a pensar que Polícrates deveria ter sido capaz de escrever uma acusação coerente de Sócrates. Com isso, comprova ser capaz de fazer as duas coisas (elogiar ou acusar) enquanto Polícrates não é capaz de fazer uma coisa nem outra. O mesmo artifício do *argumento córax* é usado quando, para absolver Sócrates, ele se põe a elogiar Busiris, pois somente aqueles que têm a audácia de adular tiranos tão nefastos quanto Busiris são capazes de condenar bons homens como Sócrates. Trata-se de um *bofete de luva* na consciência corrupta de certos atenienses que estavam habituados com a ideia de que ser injusto é não apenas mais vantajoso, mas também uma virtude cívica da qual deve-se orgulhar.

É importante lembrar que o *argumento córax* diz respeito a um recurso discursivo/interpretativo de probabilidade. Isócrates afirma, então, sob o pressuposto do argumento da probabilidade, já referido anteriormente, que é claramente previsível que aquele que elogia a tirania acusará cidadãos piedosos e bons. Se ele deixar Polícrates isento de qualquer advertência, será pouco *provável* que ele consiga despertar nos cidadãos o necessário senso crítico e o autoexame da cidade. Ele ataca, portanto, o cerne da questão, observando como muito *provável* que uma cidade orientada por oradores perversos e incompetentes repetirá esses mesmos vícios. Ao mesmo tempo, ele precisa atacar os vícios e não os oradores, ou seja, precisa dizer por quais razões bons oradores produzem cidades boas e justas. Se ele acusar os oradores em geral, e não apenas os vícios dos quais Polícrates compartilha, então estará sustentando que ele próprio não deve ter

espaço nem utilidade na cidade, enxotando de vez a filosofia da vida pública. O contexto, no entanto, é tão ambíguo que ele precisa usar tanto do *argumento córax* quanto seu inverso, pois se falar diretamente o que pretende, usando de uma linguagem probabilisticamente lógica, atacará Polícrates e toda a cidade que condenou Sócrates, reforçando ainda mais a ira contra a filosofia e os filósofos.

O passo seguinte é discorrer demonstrando virtudes que poderiam ter sido louvadas em Busiris de modo que, elogiando adequadamente o que há de pior comprova suas qualidades de retórico epidítico, soterrando Polícrates no lamaçal da incompetência. Por essa razão, o *Busiris* é uma obra de importância capital, pois nos fornece um discurso que é direcionado para a instrução filosófica e para o adequado uso da estratégia argumentativa na edificação da justiça que faltou para com Sócrates e a filosofia. No Busiris, ele pretende ao mesmo tempo demonstrar que o fato de um sujeito não ser digno não significa que o orador deva minimizar a importância do feito que um tal sujeito foi capaz de realizar.

Isócrates começa seu elogio de Busiris dizendo que o rei mítico teve o melhor nascimento, descendendo do deus Poseidon e de Líbia, uma grande governante feminina. O referido rei é apresentado como a combinação de aspectos divinos próprios de um deus e de uma mulher que representava os níveis mais elevados de humanidade. O fato de Busiris ser filho de um deus e de uma rainha não justifica os méritos de sua existência (não o torna virtuoso), de modo que foi buscar por sua própria virtude, conquistando assim o reino do Egito para dar cabo ao seu propósito. Com as condições ideais para formar uma cidade ao seu modo, devido ao Nilo e à terra fértil, foi possível desfrutar da abundância de um continente e ter as mesmas condições de defesa de uma ilha. Nessas condições, Busiris poderia criar uma sociedade ordenada ao seu modo e de acordo com suas concepções de justiça (BLOOM, 1955, p. 193).

Entre os primeiros argumentos que usa para elogiar Busiris, Isócrates afirma que o rei "começou como fazem os inteligentes, encontrando alimento para si e para os seus" (ISÓCRATES, *Busiris*, 15, t.n.). Depois disso, "dividiu em classes, a uns deu atividades sacerdotais, a outros orientou para as artes, a outros, por fim, os obrigou a ocupar-se de assuntos bélicos; pois acreditava que tinha que extrair o necessário e o supérfluo da terra e das artes" (ISÓCRATES, *Busiris*, 15, t.n.). Em seu elogio a Busiris, Isócrates atribui a capacidade do rei de organizar as funções, de modo que cada um tinha tarefas bem estabelecidas no perímetro do reino. Ele afirma que Busiris "calculou com quais ele pode governar da melhor forma possível o Estado, ordenou que os homens exercessem sempre

as mesmas atividades, pois sabia que aqueles que trocavam de ocupação não fazem com exatidão nem uma coisa nem outra" (ISÓCRATES, *Busiris*, 16, t.n.).

A *politeia* de Busiris passou a contar com três classes, o que teria se tornado o protótipo de uma sociedade institucionalmente bem organizada, fixando assim a base da vida feliz no Egito. Isócrates, então, passa a discorrer sobre cada uma das classes, dando maior ênfase para o papel dos sacerdotes e para o cultivo da piedade que eles representam. Trata das atividades produtivas e da arte como necessárias à provisão dos bens para a sobrevivência, limitando o número de habitantes na sua cidade e a quantidade de membros por classe.[106] Bloom admite que "o problema criado pela desordem de Atenas nunca poderia surgir no Egito" (BLOOM, 1955, p. 193, t.n.). Ele também sustenta que o modo como Isócrates apresenta a *politeia* de Busiris permite observar que:

> Essa solidez era preservada por um conjunto de instituições tão excelentes que os filósofos que queriam falar sobre política tiveram que escolher a *Politeia* egípcia como modelo. Ainda mais impressionante é o fato de que os lacedemônios são os mais bem governados de todos os povos porque eles imitaram uma parte do sistema egípcio (BLOOM, 1955, p. 193, t.n.).

Isócrates se torna ainda mais incisivo na sua crítica a Atenas, isso porque sua cidade não participa de forma alguma da gama de ordens que até o tirano mais perverso é capaz de constituir. A falta de critério e de solidez – contrários ao que o homem político deve aspirar – demarca o cenário dos vícios que assolaram a democracia no final do quinto e durante o quarto século. Ao mesmo tempo, mostra aos seus concidadãos atenienses que Esparta parecia possuir certa medida de dignidade para torná-la a melhor de todas as cidades gregas. A *politeia* de Esparta ainda não é aquela que Isócrates pretende, pois muito do que acontece na vizinha cidade torna a justiça questionável.

Como hábil e prudente deliberador político, Isócrates tomou emprestado de Esparta os elementos de uma *politeia* verdadeiramente boa, tendo por pano de fundo o uso da força para estabelecer e manter a organização da *pólis*. Os espartanos compreendem que a ordem da cidade só pode ser protegida e preservada pela força, algo que em muito se parece ao modelo de Busiris. Conforme Bloom bem observa, "se o militarismo espartano fosse universalizado para que todos o praticassem, lá seria realizado aquilo que frequentemente denominamos de guerra de todos contra todos" (BLOOM, 1955, p. 195.t.n.). Dessa máxima se abstrai a conclusão moral, posta por

[106] Aqui, encontramos uma equivalência entre o *Busiris* e a *República*, o que sugere que ambos (Isócrates e Platão) teriam encontrado uma orientação comum para escrever suas *Politeias.*

Platão, na *República*, na boca do sofista Trasímaco, de que a justiça é o benefício do mais forte, provocando uma anarquia de princípios. No *Busiris*, Isócrates cria uma solução para os problemas da justiça que envolvem Atenas e Esparta promovendo uma síntese do que cada cidade pode oferecer o melhor (o *beltistós*) na edificação da *politeia* justa.

A princípio Isócrates nunca buscou padrões ideais para discutir os problemas contemporâneos, mas se voltou ao que cada exemplo ao seu alcance poderia oferecer com maior utilidade. Nesse caso, ele parece ter compartilhado de Platão a alternativa que ajudaria Atenas, no sentido de que o que falta na cidade é um lugar bem definido, além de critérios claros para quem pode ocupar funções em cada instituição. A permissão para que sujeitos desprovidos de virtude cívica, eticamente desqualificados e humanamente perversos, como o sofista Polícrates, no tribunal da cidade mostrava-se a causa das maiores injustiças. Outra vez, Isócrates mira o *calcanhar* para acertar o *coração* da questão. Ele sugere indiretamente que o problema da ordem espartana é a falta de sacerdotes, de filósofos e das funções que esses devem representar na cidade: justiça e piedade. Parece que ele fala de Esparta para os espartanos, mas seu objetivo é dizer para Atenas (onde existem sacerdotes e "filósofos") que essa cidade tem sido tomada pela impiedade e, por decorrência, pela injustiça. Portanto, ele está advertindo os líderes políticos e aqueles que exerciam funções instrutivas, religiosas e políticas, que tais atuações se achavam pervertidas e degeneradas (ISÓCRATES, *Busiris*, 21).

Para além dos sacerdotes, Isócrates identificou na *politeia* de Busiris especial cuidado com o cultivo da inteligência médica e com os saberes da biologia, da matemática e da filosofia. Com isso, entre os egípcios havia aqueles que eram capacitados para estabelecer leis e investigar a natureza dos seres (ISÓCRATES, *Busiris*, 22). Aos anciãos, Busiris deixou os assuntos importantes, e aos jovens fez dedicar o exercício da astrologia, cálculo e geometria (ISÓCRATES, *Busiris*, 23). Isócrates parece pretender que seu público entenda que até na cidade governada pelo pior dos tiranos deve haver espaço para a sabedoria dos anciãos, para a filosofia e para outros conhecimentos importantes. Ele pressupõe que é o cultivo desses saberes a principal causa da reputação de sociedades como a egípcia. Lá, os sacerdotes se dedicavam ao que era divino, gozavam de ócio e eram isentos de todas as outras funções cívicas. É deles que se deve abstrair o exemplo para a virtude da moderação (*sophrosýne*), tão carente entre os atenienses. Usufruindo de tempo livre, moderação e certas conveniências, esses homens puderam se doar inteiramente aos estudos, de modo que, para o corpo encontraram o saber médico e para

alma a filosofia, com a qual estabeleceram leis e investigaram as coisas que *são* (ISÓCRATES, *Busiris*, 25-27).

Ao falar de um rei mítico, de uma terra distante e de um modelo que ele despreza, e que pretende elogiar apenas como meio para educar um sofista despreparado, Isócrates diz muitas coisas necessárias aos seus concidadãos. No *Busiris,* como em nenhuma outra obra, ele defende a filosofia e estabelece, para ela, os limites e a forma como deve ser praticada. Bloom observa que, para Isócrates, a filosofia está legitimamente preocupada com a natureza das coisas que *são,* e com os assuntos humanos. Ele vê a função da política e da filosofia como responsáveis por organizar a sociedade, estabelecer leis e cultivar a *politeia* piedosa e justa. A filosofia política tem a ver com governar os homens e não com fazer discursos. No entanto, Isócrates vê nos discursos meios importantes para atingir o fim para o qual sua filosofia se propõe, a saber, governar a cidade com justiça e piedade. Vista pela finalidade para a qual a filosofia foi concebida, não encontramos na concepção de Isócrates nenhuma diferença daquela herdada de Sócrates e Platão (BLOOM, 1955, p. 196-197).

Isócrates une-se a esses filósofos também na observação daquilo que compete a cada um na *politeia.* A *República* é uma clara alegação de Platão de que a cidade degenera justamente quando os homens não cumprem adequadamente suas atribuições, ou propõem-se a fazer aquilo que não é compatível com as disposições da alma. Para ele, o governo da cidade só pode ser exercido por aqueles cujas almas foram edificadas na virtude da bondade, da beleza e da justiça (PLATÃO, *República,* VI, 501a; VII, 519d). No *Busiris,* Isócrates reproduz com muita similaridade a visão de que o governo da *pólis* compete aos sacerdotes-filósofos. Ele recupera o governo do rei mítico do Egito uma organização política em que cabe aos mais velhos a direção dos negócios mais importantes da cidade, isso porque, enquanto a cidade criada por Busiris se encontrou governada por senhores sábios (reis-filósofos), foi encontrada a combinação perfeita entre filosofia e política (BLOOM, 1955, p. 197).

Se para Atenas sua mensagem reproduzia preocupações semelhantes às de Platão, para Esparta dirigia sua percepção de que os vizinhos espartanos excediam no *nomos,* na "justiça da lei" mediante o imperativo da força, mas faltava a regra da sabedoria, a única que poderia garantir justiça como piedade. Forçando essas cidades e aqueles que as governam e ao perceber os vícios que degeneram a boa vida cívica, Isócrates pretendia combinar os vícios para afastá-los das cidades enquanto combinava as virtudes para tornar ambas legítimos Estados de excelência política. Unir, portanto, a sabedoria de

Atenas com o gênio político de Esparta significava apresentar um modelo de cidade que só é possível de ser efetivada quando o poder e o governo se encontram nas mãos dos filósofos. A solução passa pela capacidade de organização da comunidade pela via das instituições, como o Busiris apresentado por Isócrates. Na boa cidade descrita por Isócrates, "existem três classes solidamente estabelecidas, uma formada por artesãos, a segunda por guardiões e a terceira por filósofos" (BLOOM, 1955, p. 197, t.n.). O efeito dessa proposição entre os gregos carrega uma reminiscência tão forte que, mesmo alegando que seu discurso serve apenas para demonstrar como elogiar algo ruim, Isócrates carrega o poder de suscitar reflexões profundas sobre os vícios que degeneram a Grécia, iniciando pela sua cidade e pela imponente e vizinha Esparta.

Ainda que nossas observações tenham constatado que os saberes matemáticos, astronômicos e físicos não receberam o devido fomento na Escola de Isócrates, no *Busiris* ele reconhece a importância os jovens egípcios terem sido persuadidos a abandonar os prazeres e se dedicar aos estudos da astronomia e da geometria e do cálculo (ISÓCRATES, *Busiris*, 23). As declarações cautelosas de Isócrates na *Antídose* e no *Panatenaico* indicando que a matemática e a astronomia podem ser estudos defensáveis, são aqui completadas pela afirmação positiva de que são apropriados. A condição imposta por Isócrates é que essas não sejam disciplinas completas em si mesmas. Do ponto de vista dele, esses saberes são filosofias propedêuticas, portanto, insuficientes para atingir a piedade e a moderação que ele só vê como edificáveis em uma educação que recupere essa forma de ser pelo exemplo dos homens do passado. Desse modo, argumenta que os egípcios agiam com tamanha piedade e veneração que seus juramentos estavam entre os mais dignos e confiáveis entre qualquer outro povo (ISÓCRATES, *Busiris*, 25).

Em determinado momento do *Busiris*, mais especificamente na seção 33, Isócrates afirma que ambos (Polícrates e ele) mentem sobre Busiris, com a diferença, diz Isócrates, "[que] eu uso as palavras de quem faz um elogio e você as que vão bem para quem injuria" (ISÓCRATES, *Busiris*, 33, t.n.). Tal admissão em relação ao rei mítico pretende afirmar seu esforço de ensinar Polícrates como elogiar. Mas há uma segunda camada do texto, abaixo da leitura rasa, carecendo de ser observada, e essa diz da astúcia que Isócrates precisou empregar para lidar com a ambiguidade da questão. Caso ele admitisse elogiar efetivamente Busiris, então seria ele, Isócrates, quem passaria por tirano e perverso, por isso precisou dizer estar mentindo. Contudo, enquanto afirma que "mente" sobre Busiris anuncia verdades claras sobre os dramas políticos enfrentados por Atenas e Esparta, residindo aqui a expertise do uso do *argumento córax invertido*: é justamente por

demonstrar como claramente provável que está mentindo sobre Busiris que Isócrates pode se autorizar a falar essas "verdades".

Com muito esforço conseguimos perceber que Isócrates parece ser o único que – envolvido no conjunto dos dramas que o discurso pretende tratar – conhecia de fato o que estava fazendo ao empregar os princípios da retórica judiciária. Essa sua percepção foi fundamental para que ele pudesse camuflar suas críticas ao ponto de não ser alvo das mesmas intenções perversas que vitimaram Sócrates. Dizer muitas coisas sem parecer que são ditas, ou afirmar certas máximas sem parecer que são suas não é estratégia exclusiva de Isócrates. Ocorre que o drama da filosofia em Atenas não dava aos que dela se ocupavam outra opção que não fosse camuflar a filosofia em seus discursos, ou pô-la na "boca" de outros, como fez Platão nos *diálogos socráticos*.

Conhecedor da retórica judiciária, Isócrates encontrou nesse sistema argumentativo um meio de apresentar sua filosofia ao mesmo tempo que a ocultava. Para tanto, empregou com propriedade um sistema de dissimulação[107] argumentativa, mostrando suas ideias ao público desejado por meio de personagens que não estavam diretamente envolvidos no problema, mas orbitavam a mentalidade do seu público-alvo. Desse modo, lidar com a provável interpretação que a cidade faria do seu texto foi a chave da retórica de Isócrates na defesa da filosofia. É, portanto, a junção de recursos como o argumento de probabilidade, o uso de exemplos adequados, o encontro do ponto certo de argumentação e a capacidade de *estocar* no momento oportuno que gerará a performance retórica requerida para o reparo dos vícios que Isócrates encontra na vida cívica. Com um texto formulado a partir de todos esses elementos, ele também dispunha do material certo para instruir seus discípulos, fazendo deles *experts* na arte da retórica política. Além disso,

[107] Aqui parece residir um dos mais dramáticos problemas enfrentados pela filosofia grega: enfrentar a dissimulação que se apresentava como conteúdo de ensino e promovia, segundo Platão, a degradação da vida política grega. Isócrates também usou desse recurso e não sabemos ao certo qual álibi poderia ser empregado em seu favor. O que nos parece é que a edificação ou a degeneração da vida política não depende diretamente do emprego ou não da dissimulação, mas do pano de fundo sobre o qual ela é empregada. A nós soa um característico "fim que justifica os meios", e essa máxima em nada seria estranha a Isócrates se levarmos em consideração seus ideais de eficácia performática e utilidade. Nesse caso, o emprego da dissimulação precisa estar atrelado a circunstâncias e seus fins. No *Busiris,* a causa da filosofia e a sua urgente defesa levaram o retórico a empregar o recurso que Platão mais intensamente combateu em seus escritos. Fica claro, no entanto, que apesar do emprego da dissimulação no *Busiris*, o discurso não transparece em qualquer de suas partes intenções perversas de Isócrates. Vemos, no entanto, que ele está disposto a "jogar o jogo" com as "cartas" de que dispõe, em cuja eficácia ele acredita refazer o importante posto da filosofia entre os gregos. Talvez essa dicotomia seja resolvida se pensarmos que Isócrates se movia guiado por fundamentos cívicos sólidos, em relação aos quais nada abdicava, ajustando seu discurso a fundamentos de primeira ordem que, para ele, amparavam a adequada vida pública. Nessas circunstâncias, convém pensar que ele não estava preocupado com a escrita de discursos, mas com a formação de políticos piedosos, justos e bons.

ocupou-se em reconstruir, após a condenação de Sócrates, o território da filosofia no perímetro da cidade, com o seguinte propósito: que uma legião de cidadãos adequadamente instruídos garantiria as virtudes necessárias para uma sociedade justa, piedosa, boa e feliz.

7.6.2 *A expertise retórica de Isócrates na defesa das virtudes filosóficas consagradas*

Apesar de se tratar de um escrito curto, o elogio de Busiris abordou com expertise temas pontuais da vida pública grega. Isócrates conclui esse escrito com um elogio da piedade egípcia. Trata-se da tentativa de recuperar o *status* de uma das mais importantes virtudes cívicas. A piedade, genericamente compreendida, diz da postura que os homens precisam ter para criarem unidade entre si. O imperativo da lei e a força das instituições tornam-se obsoletas se não houver entre os concidadãos o cultivo recíproco da bondade, do cuidado e do respeito. A justiça que decorre da virtude dos piedosos é a mesma que teria poupado Sócrates da morte e Atenas da hostilidade contra seus filósofos. Isócrates argumenta que os homens que se embelezam com qualquer virtude que não possuem prejudicam aqueles que são enganados por eles (ISÓCRATES, *Busiris*, 35), do mesmo modo que Polícrates conseguiu enganar a assembleia em relação a Sócrates, produzindo um hediondo crime contra a filosofia. Foi a carência da virtude da piedade que levou injustiça à filosofia e àqueles que dela se ocupavam. Restabelecer essa virtude na cidade se apresentava a Isócrates como o único meio para que os filósofos pudessem cumprir com sua tarefa de cultivar a *politeia* boa, bela e justa.

Ao tratar desse problema no *Busisis,* Isócrates adentra ao tema que envolve a função da religião no âmbito da civilidade. Ele observa, de acordo com Bloom, que "aqueles que primeiro causaram medo nos homens foram as causas de não sermos totalmente bestiais em nossas relações uns com os outros" (BLOOM, 1955, p. 198). Desse modo, Isócrates percebe as opiniões da comunidade sobre religião como meias-verdades salutares, e buscou um dos gregos do passado de mais elevada qualidade espiritual para tratar do tema: Pitágoras. O matemático de Samos passou parte da sua vida entre os egípcios, com os quais aprendeu a base da cosmovisão antiga. No *Busiris,* Isócrates argumenta que "Pitágoras é testemunha da piedade dos egípcios e de seus conhecimentos, pois estando lá, levou deles muitos conhecimentos e ritos para seus santuários" (ISÓCRATES, *Busiris*, 28).

Conforme Too (1995), Pitágoras é retomado por Isócrates não como exemplo de mestre matemático, mas pelo esoterismo que o acompanhou, e que fez vigorar entre os gregos como reforma política. O exemplo do que podemos inadvertidamente chamar de religião, em Pitágoras, é recobrado por Isócrates como exemplo do sacerdote-filósofo que reproduziu nas suas práticas a virtude da sabedoria, do comedimento (*sophrosýne*), da piedade e da justiça. É o que Spinelli muito apropriadamente recupera em sua obra *Ética e Política* quando sustenta que a filosofia de Pitágoras não visava qualquer outra vantagem, a não ser o "aprimoramento da virtude cívica" (SPINELLI, 2017, p. 161).

É intencional que Isócrates recobre a figura de Pitágoras. Entre as razões para isso está o fato de que se trata de uma personalidade dotada de grande fama entre os gregos. Isócrates (tal qual Platão) adapta a figura de Pitágoras nos seus escritos para servir de modelo referencial e testemunho dos benefícios que a filosofia pode produzir entre os gregos. Ele observa que "Pitágoras se avantajou tanto em relação aos demais que todos queriam ter os filhos como seus discípulos" (ISÓCRATES, *Busiris*, 29, t.n.). Conforme afirma Spinelli:

> De um ponto de vista histórico, Pitágoras, entre os filósofos, foi o primeiro a descobrir que era totalmente inviável querer qualificar a cultura grega destruindo a própria cultura grega! Esse princípio foi muito produtivo, eficaz e sumamente importante no contexto da filosofia clássica, por ter promovido o empenho, digamos, *educador* do filósofo no sentido de se direcionar ao ancestral e, sob a direção dele, reconstruir e edificar o novo *éthos* de uma nova cidadania (SPINELLI, 2017, p. 296).

O restauro requerido pela filosofia pitagórica ao qual Spinelli se refere consiste em "conjugar o *éthos* comportamental derivado da *areté* decorrente do mito, do ancestral ou consuetudinário, com o *éthos* da *areté* apregoada pelo *logos* filosófico" (SPINELLI, 2017, p. 296). O requisito "religioso" para o qual Isócrates dirige seu restauro vincula-se à edificação de um novo modelo sacerdotal. Ao acusar Polícrates de fomentar crenças degradantes para o homem grego em seu caráter público, ele aponta para um tipo religioso que colabora na depravação de valores caros à vida pública. "Tu, Polícrates, seguiu a maledicência dos poetas que mostram os deuses e seus descendentes fazendo parecer que cometem e sofrem coisas piores que os mais ímpios homens" (ISÓCRATES, *Busiris*, 38, t.n.).

O uso inadequado do mito, criando por meio dele imagens depravadas dos deuses, dá aos homens a coragem necessária para que, também eles, sigam o exemplo perverso das divindades. Isócrates acusa Polícrates de não saber usar adequadamente os modelos

sagrados da Grécia, depravando ainda mais os vícios que há bom tempo corroíam as virtudes sagradas do homem grego. O exemplo oposto a Polícrates, nesse momento, é Pitágoras. Ele lembra os gregos de que eles podem contar com modelos de referência para nortear adequadamente seu comportamento cívico, inclusive no âmbito decorrente do emprego do mito.

Há uma parte significativa da cultura moral dos gregos, talvez a mais significativa delas, sobre a qual Isócrates e Platão assentam suas filosofias e seu empenho regenerador. A depravação da dimensão simbólica e de seus decorrentes efeitos cívicos fez com que o homem grego ficasse desorientado em relação às virtudes que precisaria cultivar na dimensão da vida comum. O reparo do *atual* não era tomado como possível sem recorrer ao ancestral, e também nisso ambos estão de acordo. "É sempre necessário dar crédito às antigas e sagradas tradições" (PLATÃO, *Carta VII,* 335a), disse Platão na *Carta VII.* Sua pedagogia se assentou sobre esse pressuposto, recorrendo ao *ancestral* de modo a integrá-lo à dinâmica da cultura com o objetivo de dar-lhe novo vigor. "Valeu-se para tanto dos poetas quanto dos filósofos ancestrais, levando-os a contribuir para a consolidação de seu feito" (SPINELLI, 2017, p. 196). No Lísis, ele se refere aos poetas como aqueles que "são, para nós, a um tempo, os pais e guias da sabedoria" (PLATÃO, *Lísis,* 214a). Tal conjunto de situações coincide com a afirmação de Cenci de que "Isócrates, assim como Platão, vale-se da educação tradicional grega acrescentando a ela inovações pedagógicas presentes em seu tempo" (CENCI, 2012, p. 22).

Foram os poetas ancestrais que introduziram o conjunto de crenças e valores, dando forma ao *éthos* cívico da cultura grega. Ainda amparados pela sabedoria mítica e por valores ancorados na esfera do transcendente, transmitiram para seu tempo e para a posteridade o escopo do que deve ser considerado sagrado e profano, divino e vulgar, traçando assim o caminho civilizador dos gregos. Platão viu os gregos se perderem na trajetória do consuetudinário, e acusa certos poetas, e a poesia por eles propagada, de promover a ruína da civilização grega. Conforme confirmado por Spinelli, "Platão não via como edificante (educador), por exemplo, atribuir a um *deus* a ira, a raiva, o castigo, a intriga, a discórdia e tantas coisas mais que não combinam com o *ser* de deus" (SPINELLI, 2017, p. 293). É no mínimo curioso como nesse aspecto Isócrates compartilha da crítica aos poetas, mas também aos sofistas que propagam pela cidade *imagens* controversas com o que se deve tomar como divino.

No *Busiris*, Isócrates volta-se contra Polícrates exatamente por disseminar ideias equivocadas e perversas sobre os deuses.[108] "Penso [sentenciou Isócrates] que nem os deuses nem seus descendentes nascem com maldade alguma, antes, nascem com todas as virtudes, sendo guias e mestres dos melhores costumes" (ISÓCRATES, *Busiris*, 41, t.n.). Isócrates observa assertivamente o papel que tais entidades cumprem na educação da sociedade, de modo a destacar que "seria absurdo atribuir aos deuses a educação dos nossos filhos se eles próprios não conseguem cuidar da sua". Essa afirmação pode nos levar a pensar que Isócrates estivesse tentando afastar a educação do domínio do mito. O que está em sua *mira*, no entanto, não são os deuses, mas o modo como eles são concebidos na mente de homens perversos e incapacitados para esse domínio. Isso se torna evidente quando alega que "se tivéssemos poder sobre a natureza dos homens, nem os escravos permitiríamos que fossem malvados. Porém, pensamos que os deuses veem com indiferença que seus próprios filhos sejam tão ímpios e criminosos" (ISÓCRATES, *Busiris*, 42, t.n.).

Isócrates dirige esse discurso aos gregos enquanto faz parecer que seu único alvo é Polícrates. Desse modo, sem fazer parecer aos gregos que ele os adverte em relação às práticas por ele adotadas, consegue transmitir mensagens importantes acerca dos fundamentos da própria sociedade, como ocorre com o âmbito da religião. Não há certeza de que Isócrates cultive qualquer devoção aos deuses, exceto enquanto apela para sua utilidade instrutiva. Como Bloom sugere:

> As experiências de injustiça bem-sucedida são famosas demais para que os homens esperem pacientemente pelas recompensas de bondade; a sociedade civil não poderia existir decentemente sem alguma crença em um complemento sobrenatural para a justiça terrena. É necessário um certo temor nobre diante da grandeza do cosmos para assegurar o bom comportamento da maioria dos homens cujas luzes naturais não bastam (BLOOM, 1955, p. 199, t.n.).

Bloom presume que Isócrates trata da religião como instrumento de apoio à boa ordem política, e de nenhum modo transcendendo essa função. Os mitos da religião não são verdadeiros, apenas úteis e, quando bem empregados, salutares. Busiris criou uma religião para servir no domínio civil, em relação a qual ele mesmo não acreditava. Para

[108] Talvez Isócrates não estivesse interessado em admoestar apenas Polícrates sobre o tema dos deuses, mas sim em advertir toda a cidade em relação ao abandono dos valores consagrados pela tradição espiritual sobre a qual a Grécia foi edificada, e que agora, por tê-la abandonado, se achava em franca declinação cívica, moral e cultural.

Isócrates, fica claro que "a religião não poderia dar uma explicação aceitável de si mesma sem o acréscimo de razões que não são, em si mesmas, religiosas: as necessidades da cidade e a natureza do homem que são atendidas por ela são as bases de tais razões" (BLOOM, 1955, p. 199, t.n.).

Torna-se evidente a descrença de Isócrates em qualquer forma de religião que tenha como pilares de sustentação fixados na esfera da transcendência. Ele afirmou no *Nícocles* e na *Antídose* (ISÓCRATES, *Nícocles* 6-7, *Antídose* 254-55), que só abandonamos o modo de vida das feras por meio do *logos*, ou filosofia. Se levarmos a sério essa formulação relativamente a Busiris, compreendemos que a piedade se trata de uma forma política da filosofia. Desse modo, compete à filosofia na cidade edificar e proteger uma religião razoável que apoie as necessidades do homem concebidas filosoficamente. A busca pela verdade passa a não ser uma finalidade que deva interessar aos filósofos, e sim encontrar o ponto certo para levar adiante seu papel político, marcado pelo compromisso razoável entre a busca pela verdade e as aspirações da maioria dos homens que a religião representa.

Talvez por isso Isócrates não esteja preocupado com a dissimulação que o *logos* é capaz de promover. Sem esse poder da linguagem os homens ficariam incapacitados para edificar qualquer das formas de vida cívica tanto boas quanto más. Seu ponto referencial está no fato de que somente os filósofos são capazes de promover essa distinção (no mesmo sentido requerido por Platão) de modo que compete a eles o governo político e espiritual da cidade. Somente os filósofos na busca pelas "verdades" humanas encontram o fundamento da piedade, da justiça, da moderação, da beleza e das demais virtudes que os homens requerem para conjugar a vida política. Uma vez compreendido o território sobre o qual se assenta a boa vida cívica, acha-se aí estabelecido o divino, de modo que os deuses nada mais devem ser, para Isócrates, do que as referências que indicam o fazer dos homens (algo que ele parece ter apreendido de Protágoras).

Em linhas gerais, a característica que deve sustentar o fazer dos filósofos é a *areté*, representada pela moderação e pela piedade. A religião ou a filosofia por eles professadas leva-os a moderar seus saberes com seu senso do politicamente necessário, mediando padrões de universalidade com a particularidade das mudanças. Por isso, a moderação passa a ser tomada como a virtude das virtudes, ou seja, a capacidade de mediar as transformações da vida política, justificando não apenas o lugar dos filósofos como a prática da filosofia na cidade, protegendo-a da vingança da própria cidade. "Moderação é o equivalente filosófico emprestado da piedade" (BLOOM, 1955, p. 200, t.n.) e a cidade

já havia demonstrado com Sócrates que a impiedade é a antítese da própria incapacidade de coexistir com a filosofia.

Enfim, a *politeia* pretendida por Isócrates no *Busiris* merece ser comparada com a *República* e a introdução ao *Timeu.* Essa aproximação permite observar o quão potente é o elogio da política socrática que esse pequeno discurso foi capaz de promover. A defesa de Sócrates é um movimento frequente em Isócrates. Se de algum modo o *Busiris* não considerasse as "verdades" sobre questões políticas caras a Sócrates, o rei mítico do Egito não poderia ser elogiado por Isócrates. Parece acidental, mas é premeditado que ao tentar elogiar Busiris, Isócrates promova uma defesa de Sócrates. É em Sócrates que Isócrates encontra atos louváveis para conceder a Busiris, de modo que as virtudes que ele emprega no elogio do tirano (lembrando que diz fazê-los mentindo sobre Busiris) são por excelência aquilo que Sócrates representava. Essa movimentação retórica de Isócrates constitui o gênio da defesa de Sócrates, da filosofia e da educação no âmbito da vida cívica dos gregos.

8 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após nossa imersão no pensamento de Isócrates – imersão essa caracterizada pela vastidão e pela profundidade das ideias desse importante pensador –, tomamos a liberdade de registrar considerações que julgamos importantes na construção da tese, no que diz respeito ao autor, seu pensamento e principalmente ao que se refere ao seu projeto educativo. Trata-se de um momento especial do nosso trabalho, pois coroa uma das experiências acadêmicas mais significativas na vida deste que agora escreve. Neste momento, não se trata de concluir um trabalho acadêmico ou de dar por encerrada esta etapa formativa, mas de registrar os avanços que tivemos na pesquisa, no período de formação e pontuar questões que ainda merecem nossa atenção para os estudos que futuramente haveremos de realizar. Assim, as linhas que agora construímos expressam, de forma singela e suscinta, a jornada investigativa e de muita aprendizagem que nos trouxe até aqui.

Partindo do nosso problema de pesquisa, algo que norteou a construção da tese, progressivamente pudemos observar primeiramente que a retórica, a partir dos escritos de Spinelli (2017) se trata de uma arte importante no processo de edificação da cultura grega. Por se tratar de uma arte livre, não é por si só boa ou má. No *Eutidemo,* Platão dá alguns indícios de que há uma retórica boa e outra má. Quando voltamos nossa interpretação para os discursos de Isócrates, observamos que ele está implicado em fazer filosofia, mas sem abdicar do uso adequado do logos, da palavra. Como sua formação inicial se deu no campo das letras e da retórica judiciária, ele conhecia artifícios comunicativos mais eficazes, o que permitia produzir resultados práticos por meio dos discursos. Ao se deparar com a influência que os oradores do passado exerceram sobre o processo de construção da Grécia e seu apogeu, Isócrates adotou os mesmos artifícios comunicativos, adequando às técnicas da retórica judiciária. Talvez pelo convívio com Sócrates e por desejar a edificação de uma vida política que produzisse benefício aos gregos em geral, Isócrates fez prosperar não propriamente uma *techné retoriké*, mas uma comunicação capaz de ilustrar os gregos para a necessidade de se empenhar na busca da boa vida cívica e na ação útil a comunidade grega. Dessa combinação ele pode desenvolver uma retórica filosófica, pautada em modelos de excelência que serviam como ilustração aos seus mais diversos discípulos.

Chegar ao ponto chave, aquele que é orbitado por diversas concepções que auxiliaram na sustentação da nossa tese e na confirmação da hipótese demandou de muita conjectura, primeiro porque as definições de Platão e Aristóteles sobre a retórica e a

filosofia não são compatíveis com as noções de Isócrates. Das contradições que brotavam das comparações, duas asserções se confirmavam: a primeira delas é que houve muitas discussões no contexto da filosofia antiga no sentido de pensar o que exatamente poderia ser considerado Filosofia. A segunda é que tanto a condenação quanto as definições gerais que Platão e Aristóteles fizeram sobre a retórica não definem por completo essa arte, de modo que Isócrates pode estar entre aqueles que deixaram uma importante chave de leitura alternativa sobre o tema.

Demonstrar a posição que Isócrates ocupou na *paideia* grega e sustentar uma tese que encontra grandes oposições no passado e agora por meio de nossos estudos se deu em um contexto que mesclou desafios, curiosidades e descobertas. Isócrates não se encontrava entre os autores de relevo no meu universo de conhecimento. Habitava em meus pensamentos como um vulto e pairava o longínquo passado da Grécia Antiga. De seus trabalhos, conhecíamos alguns poucos textos, os quais ainda lidos de forma fragmentada, com o interesse de amparar pensamentos que muitas vezes nem se achavam no círculo de atenção do próprio Isócrates. Iniciada a pesquisa, seu nome e suas ideias foram despontando da escuridão do desconhecido com o mesmo vigor que o Sol traz ao dia luz e calor. Uma enxurrada de ideias produziu, por primeiro, a desconstrução dos pensamentos que outrora tínhamos como claros e evidentes. Não tardou e logo novas ideias, novos problemas e a necessidade de mais estudo nos arrastaram para o interior de uma das mentes mais engenhosas e fecundas que o mundo antigo viu nascer. Nela, estava a fertilidade necessária para fazer brotar o cuidado do espírito humano nos seus valores mais caros, como o respeito pela justiça, o cultivo da piedade, a deferência pela vida comum e o amor pela sabedoria.

Pautados pela fidelidade que agora brota intuitivamente em nós sobre Isócrates e seu pensamento, tomamos a liberdade de dizer que estamos tratando de um dos mais importantes educadores de todos os tempos. Seu projeto educativo e os valores que ampararam seu ensino se destacaram não apenas no seu tempo, de modo que conservam importância até nossos dias. Ainda que seu nome não seja lembrado com frequência nos meios educacionais e acadêmicos, quando lidas, suas obras têm muito a dizer a nós e ao nosso tempo. Desse modo, nossa tentativa nestas linhas que se seguem é atualizar esse clássico com o objetivo de registrar aspectos que julgamos oportunos e dignos de serem aproveitados no meio educativo que agora frequentamos.

Nossa pesquisa encontrou um destacado pensador, cuja marca de relevo se mostra pela vida dedicada aos estudos e pelo respeito aos mestres. O Isócrates da juventude, antes

de tudo, foi um consagrado aprendiz, encontrando nos sofistas, nos poetas e nos filósofos a principal fonte de seu saber. O saber que ele adquiriu não se restringiu ao grupo de mestres com os quais conviveu, nem se resumiu aos saberes próprios de seu tempo. Outrossim, recobrou das mentes do passado a sabedoria que, por meio de seu gênio, se tornaria um dos principais programas de formação para a vida pública em seu tempo. Respeitando a tradição e os valores do consuetudinário, difundiu um *éthos* singular, marcado pela moderação, pelo cultivo da sabedoria, pelo cuidado da pólis e pela soberania da comunidade política frente a outros regimes.

Ao dedicar especial atenção com o cuidado da cidade, observamos na *paideia* de Isócrates um pilar muito bem fixado na dimensão pública. O caráter público do ensino de Isócrates não representava necessariamente um modelo de educação que atingia, de forma direta, todos os cidadãos. O ensino por ele promovido se irradiou da sua escola, e seus discursos certamente não ganharam a audição de todos os gregos. Contudo, ao formar os cidadãos que a ele recorriam, tinha sempre em vista a perspectiva de que estava formando sujeitos que estariam à frente do governo da cidade, ou na vanguarda da difusão cultural. Por formar líderes políticos, mas também poetas, historiadores e oradores, seu ensino fez vigorar várias frentes de inserção na comunidade, todas elas implicadas de algum modo com a vida política. Uma das características marcantes do ensino de Isócrates está na sua concepção de que é necessário educar bons cidadãos, independentemente da sociedade ou dos regimes políticos nos quais eles vivem. Em Atenas, defendeu o regime democrático no qual o antigo Areópago era o símbolo máximo. Nesse sentido, não deixou de admoestar reis, príncipes e governantes para que, nos seus domínios e nas suas formas de governo, produzissem justiça, piedade e bondade.

Entre as várias qualidades que destacam a mestria de Isócrates, o tempo de vida que dedicou ao ensino é digno de nota. Podemos dizer com muita segurança que foi uma vida toda empregada ao saber, uma vez que dedicou mais de meio século especificamente para o ensino. Não se trata de uma experiência efêmera e fugaz, mas de um modo de viver, levado a termo até o último dia de sua vida. Fez de sua *paideia* um projeto de vida, entregando-a por inteira ao magistério educativo. Tornou sua escola um espaço sério de estudo, investigação e aprimoramento de habilidades, técnicas, virtudes e valores. Teve consciência de suas limitações, da voz fraca e da timidez que o perseguiu por toda a vida. Contudo, reticente em não se render a essas imposições que o fragilizavam, preferiu encontrar no uso habilidoso das mãos para a escrita o grande instrumento de seu fazer educativo. Fez frutificar uma educação livresca, cujo *logos* emergia pela soma de uma

mente ilustrada com mãos habilidosas na escrita. Seus discursos não revelam apenas performance literária. Neles, consta o compromisso político de alguém que pretendia irradiar para todo o mundo grego as virtudes que, ao seu ver, fazem grande qualquer comunidade humana. Não criou tratados filosóficos fechados em torno de conceitos, nem gerou um sistema universal de pensamento, dedicou-se, é certo, na solução de problemas da vida política cotidiana, presentes no espaço e no tempo, fazendo notar a necessária busca pela capacidade de solucionar questões que afetam o ser humano em virtude das condições históricas.

Empenhado em encontrar alternativas que amparassem as decisões políticas adequadas à solução de tais problemas, verificou nos acontecimentos do passado as respostas para as questões do presente. Ao fazê-lo, verificou a possibilidade de produzir uma sabedoria política que poderia ser ensinada pela narrativa, que agregava aspectos teóricos, mas também como arte, pois considerava a produção de discursos sobre o presente um exercício laboratorial sobre o passado. Assim, fez vigorar uma educação pelo exemplo, reconstruído do passado não de modo fiel, mas abstraindo das lições guardadas no tempo o conteúdo necessário para que o *logos*, forjado para o agora, contivesse a necessária instrução política. Assim, sua educação abarcou a tradição cultural, a sabedoria dos pais, o ensino dos mestres antigos, as lições políticas deixadas pelos líderes que se destacaram na Grécia e fora dela, a necessidade das instituições e, principalmente, a capacidade de cada ser humano de fazer melhor sua vida e a da sua comunidade.

Ainda que tivesse um apelo ao contexto da vida política, a atividade pedagógica de Isócrates não se deu distanciada do exercício de si. Sua escola também representou certo afastamento dos espaços públicos. Mesmo que tivesse na presença de seus discípulos, Isócrates conduziu uma *paideia* altamente reflexiva e, em muitas ocasiões, marcada pela sabedoria que nasce do pensar solitário. Seus discursos não são amontoados de ideias impensadas. Por si só mostram sua capacidade de promover reflexões profundas e bem fundamentadas sobre cada tema a que se dedicou escrever. Esteve entre os primeiros mestres a vincular a tarefa de refletir e escrever, um duplo esforço que só pode ser levado adiante em condições tranquilas o suficiente para que o pensamento não seja perturbado pelos ruídos e a alma não seja molestada pelas paixões do debate público. Desse modo, não é possível passar por Isócrates sem notar a tarefa solitária e meditativa do pensador, presente na sabedoria que sua escrita apropriadamente registrou e legou a todos nós.

Seguindo a perspectiva que explora o modo como alguém deve estudar, percebemos que Isócrates foi um cultivador do estudo paciente. Seus discursos não estão marcados pela pressa ou pela urgência. Ainda que os temas que o motivaram a escrever se encontrassem em contextos políticos que requeriam uma resposta rápida, alguns de seus discursos demoraram cerca de quinze anos para serem produzidos. Boa parte desse tempo foi em razão de problemas de saúde e das ocupações do ofício, mas também porque Isócrates não se prestava a escrever estultices sobre o que quer que fosse. Temos de considerar ainda que a escrita não contava com recursos materiais disponíveis facilmente. Ainda assim, nota-se que sua escrita carrega traços de cautela, camadas densas e profundas que revelam seu esforço em jornadas longas de trabalho intelectual, dedicado a chegar aos melhores pensamentos sobre os temas em questão. Sua sabedoria abarcava a escrita cuidadosa, revisada, repensada e compartilhada com seus discípulos. Trata-se de um método de conduzir a aprendizagem empregado ainda hoje por mestres e estudantes que buscam aperfeiçoar não apenas a arte de escrever bem, mas de registrar, pela escrita, pensamentos bem elaborados, conscientes e úteis para a comunidade humana.

Ao nos afastarmos de Isócrates em seu tempo, migrando para a posteridade, encontramos seu pensamento recepcionado em diversas áreas. Do próprio Isócrates encontramos o desejo de pertencer ao seleto grupo dos filósofos que revolucionaram o pensamento antigo, mas sem tardar vemos discípulos seus se destacando na liderança política, nas letras, na oratória, no campo jurídico, na historiografia e em outras áreas que demandam habilidade comunicativa. A extensão de seu legado pode ser o motivo pelo qual não tenhamos conseguido, até a atualidade, defini-lo com exatidão. Foi mestre, filósofo, retórico, historiador, propagandista, escritor, compositor, estilístico, difusor cultural, sábio ou profeta? Reservadas as proporções de cada uma dessas áreas, podemos dizer que sim: foi um pouco disso tudo, mas a maior certeza que temos é a de que Isócrates se destacou mesmo como mestre grego, talvez o professor da escola mais prestigiada de seu tempo, e é aí que encontramos um ponto sólido para persegui-lo nos caminhos que posteriormente seu legado trilhou.

Nas obras de Cícero e Quintiliano, encontramos um Isócrates professor, um destacado mestre da oratória pública, do ensino pelas letras e da sabedoria que nasce para fins políticos. Dessa veia, ainda hoje Poulakos e Depew lembram da importância que Isócrates tem na formação de bons oradores públicos nas universidades e nos diferentes espaços de ensino. Foi majoritariamente como mestre retórico que Isócrates foi recebido e conduzido pela literatura que o sucedeu. Tanto em Filostrato, Dionísio de Halicarnasso,

Diógenes Laércio e Plutarco, não faltam menções a Isócrates como mestre da retórica. Mesmo contemporaneamente, encontramos diversos pesquisadores que o intitulam como retórico, mestre da retórica, ou modulam seu legado vinculando-o a essa arte. De toda sorte, seja como retórico, filósofo, mestre ou pensador, Isócrates representou ao longo do tempo, e ainda representa para nós, o símbolo máximo da fé na *paideia*. Simboliza o desejo sólido e inabalável de acreditar que a educação é o caminho melhor e mais eficaz para o cultivo do que há de bom nos seres humanos e, a partir destes, de comunidades boas, belas, justas, piedosas e democráticas. Se sonhamos com sociedades com essa natureza, Isócrates tem ainda muito a nos dizer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

ALCIDAMAS. *Contra os que escrevem discursos escritos*. SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri & GONÇALVES, Evaldo da Silva – trad. Anais de Filosofia Clássica, vol. 10, nº 20, 2016

ALCIDAMANTE DE ELEIA. *Testimonios y fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Juan Luis Lópes Cruces, Javier Campos Daroca y Miguel Ángel Márquez Guerrero. Editorial Gredos, Madrid, España, 2005

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Prefácio e introdução à *Retórica* de Aristóteles. In.: *Coleção Obras Completas de Aristóteles*. Org. António Pedro Mesquita. 2ª. Ed. Revisada. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

ANAXÁNDRIDES. *Fragmentos de la comedia media.* Introducción, traducción y notas de Jordi Sanchis Llopis, Rubén Montanés Gómez y Jordi Pérez Asensio. Editorial Gredos, Madrid, España, 2007.

Antologia Palatina (Epigramas helenísticos). Traducción e introducciones de Manuel Fernández - Galiano. Editorial Gredos, Madrid, España, 1978.

ARISTÓTELES. *Física.* Introducción traducción y notas Guilhermo de Inchándia. Editorial Gredos, Madrid, España, 1995.

_____. *Órganon.* Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. – São Paulo: Edipro, 3. Ed., 2016.

_____. *Reproducción de los animales.* Introducción traducción y notas Ester Sánches. Editorial Gredos, Madrid, España, 1994.

_____. *Retórica.* Introducción traducción y notas Quintín Racionero. Editorial Gredos, Madrid, España, 1994.

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS. *De L'Amour. Le Livre XIII des Deipnosophistes.* Traduites du grec: Par M. de Rochas D'Aiglun. Ernest Thorin, Éditeur, Paris, 1844.

ATENEO. *Banquete de los eruditos. Introducción*, Traducción y notas de Lucia Rodríguez-Noriega Guillén. Editorial Gredos, Madrid, España, 1998.

BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: *A aventura semiológica.* São Paulo, Martins Fontes, 2001.

BLOOM, Allan David. *The Political Philosophy of Isocrates: A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Social Sciences in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy Committee on Social Thought.* Chicago, Ilinois, september, 1955.

BOLLANSÉE, Jan. Hermippos of Smyrna and his biographical writings a reappraisal. Postdoctoraal Onderzoeken van het Fonds voor wetenschappelijk Onderzoek - Vlaanderen. Peeters, 1999.

BRUNI, Elsa M. *La parola formativa: logos e scrittura nell'educazione graça.* Casa Editrice, Lanciano, 2005.

CAMP, John Mck. *The Athenian Agora: Excavations in the Heart of Classical Athens.* Nova Iorque: Thames and Hudson, 1992.

CASERTANO, Giovani. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. Coleção Philosophica. - São Paulo: Paulus, 2010.

CARVALHAR, C. *Tradução comentada da inscrição helenística I Eleusis 229*. Revista Hypnos, n. 47, p. 219–229, 13 out. 2021.

CENCI, Angelo Vitório. *Aristóteles & a educação.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CICERÓN. *Disputaciones tusculanas*. Introducción traducción y notas de Alberto Medina González. Editorial Gredos, Madrid, España, 2005

CICERÓN. *La invención retórica*. Introducción traducción y notas de Salvador Núñez. Editorial Gredos, Madrid, España, 1997

CICERÓN. *Sobre el orador*. Introducción traducción y notas de Jose Javier Iso. Editorial Gredos, Madrid, España, 2002.

CLAUDIO ELIANO. *Histórias curiosas*. Introducción traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Editorial Gredos, Madrid, España, 2006.

Codice Marciano: *Vita Aristotelis.* Graece Nunc Primum Edita. Commentario ellustravit Dr. L. Robbe. Lugduni-Batavorum. Apud J. W. Van Leeuwen. Bibliopolam, 1861.

CODOÑER, Juan Signes. *Introdução Geral*. In: ISÓCRATES. *Discursos.* Editorial Gredos, Madrid, 1982.

COLE, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece.* The Johns Hopkins Press Ltd., London, 1991.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga.* Trad. Fernando de Aguiar. Martins Fontes, São Paulo, 1998.

DALBOSCO, Claudio Almir. *Formação humana como exercício de si:* Problemas educacionais conte4mporâneios e tradição filosófico-pedagógica. Projeto de Pesquisa – Universidade de Passo Fundo, 2016.

DAVISON, J. A. (1955) *'Peisistratus and Homer'*, TAPA 86, 1-21. (1958) 'Notes on the Panathenaia', JHS 78, 23-42.

DEMÓSTENES. *Discursos politicos I*. Introducción traducción y notas de A. Lopez Eire. Editorial Gredos, Madrid, España, 1980.

DEMÓSTENES. *Discursos politicos II*. Introducción traducción y notas de A. Lopez Eire. Editorial Gredos, Madrid, España, 1980.

DEMÓSTENES. *Discursos privados I*. Introducción traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó. Editorial Gredos, Madrid, España, 1983

DEMÓSTENES. *Discursos privados II*. Introducción traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó. Editorial Gredos, Madrid, España, 1983.

DEMÓSTENES. *Oração da Coroa.* Tradução de Adelino Capistrano. Ed. Clássicos de Bolso, Ediouro, Rio de Janeiro, 1985.

DIODORO DE SICÍLIA. *Biblioteca histórica - Libros IV-VIII*. Introducción y traducción Juan José Torres Esbarransh. Editorial Gredos, Madrid, España, 2004.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. – 2. ed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 111-112.

DIONÍSIO DE HALICARNASO. *Sobre Dinarco*. Introducción y traducción Miguel Á. Márquez Guerrero. Editorial Gredos, Madrid, España, 2001.

_____. *Sobre Isócrates.* Introducción y traducción Juan Pedro Oliver Segura. Editorial Gredos, Madrid, España, 2005.

_____. *Tratados sobre crítica literária*. Introducción y traducción Juan Pedro Oliver Segura. Editorial Gredos, Madrid, España, 2005.

ELIO ARISTIDES. *Discursos II*. Introducción, traducción y notas Luis Afonso Llera Fueyo. Editorial Gredos, Madrid, España, 1997.

ENGELS, Johannes. *Los siete sabios de Grecia.* Traducción Lara Cortéz Fernández. Editorial Crítica, Barcelona, 2012.

ESQUILO. *Tragedias.* Introducción geral de Manuel Fernandez-Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Editorial Gredos, Madrid, España, 1993.

ESQUINES. *Discursos - Testemunhos e cartas.* Introducciones, traducción y notas de José María Lucas de Dios. Editorial Gredos, Madrid, España, 2002, p. 382.

ESTRABÓN. *Geografia I-II*. Introducción geral J. García Blanco. Traducción y notas de J.L. García Ramón y J. García Blanco. Editorial Gredos, Madrid, España, 1991.

EUCKEN, C. *Isokrates: Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen.* Berlin: Walter de Gruyter, 1983.

EVERITT, Anthony. *A ascensão de Atenas: a história da maior civilização do mundo.* Tradução de Thereza Christina Rocque da Motta. São Paulo: Crítica, 2019.

FILOSTRATO. *Vidas dos sofistas: (ou, o métier sofístico segundo Filostrato)*/ Osvaldo Cunha Neto. -1.ed. – Curitiba, Appris, 2021.

FISCHER, Leonardo Gonçalves. *A vida e o ensino de Isócrates na Antídose.* / Dissertação de Mestrado. UFPR, Curitiba, 2017.

FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica.* Campinas: Autores Associados, 2010.

GABAUDAN, Francisco Cortés. *La retórica aristotélica y la oratória de su tempo.* Universidad de Salamanca, EMERITA (*EM*), 1998, pp. 339-359.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.* Tradução de Flávio Paulo Meurer Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 3ª. ed. Vozes, Petrópolis, 1999.

GILLIS, Daniel. "The Ethical Basis of Isocrates' Rhetoric." *La parola del Passato* 14 (1969): 321-348.

GORGIAS. 1972. *Encomium of Helen. In The Older Sophists,* ed. R. K. Sprague, trans. G. Kennedy, pp. 50 –54. Columbia: University of South Carolina Press.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os sofistas.* Tradução, João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian*. *Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford. Halperin, D. M. (1986) 'Plato and Erotic Reciprocity', CSCA 5, 60-80, 1989.

HASKINS, Ekaterina V. *Logos and Power in Isocrates and Aritotle.* Studies in rhetoric and communication. University of South Carolina Press, Columbia, Sauth Carolina, 2004.

HARRIS, William Vernon. *Ancient Literacy*. Columbia University, New York, 1989.

HESÍODO. *Trabajos y Dias.* Introducción, traducción y notas de Aurélio Pérez Jimenez y Alfonso Martínez Díez. Editorial Gredos, Madrid, España, 1978.

HESÍQUIO. *Onomatologia: en escolio a la República de Platon,* 600C. In: *Sofistas: testimonios y fragmentos.* Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Editorial Gredos, Madrid, España, 1996.

HERMIDA, Juan Manuel Guzmán. *Notas Introdutorias*. In: ISÓCRATES. *Discursos*. Editorial Gredos, Madrid, 1982.

HINKS, D.A.G. *The Classical Quarterly*, Vol. 34, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1940).

HOMERO. *Ilíada.* Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes. Editorial Gredos, Madrid, España, 1996.

HOMERO. *Odisea,* Introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón. Editorial Gredos, Madrid, España, 1993.

ISEO. *Discursos.* Introducción, traducción y notas de María Dolores Jiménez López. Editorial Gredos, Madrid, España, 1996.

ISOCRATES. *Discursos*. Editorial Gredos, Madrid, 1982.

JAEGER, Werner. *Demóstenes: La agonía de Grécia.* Traduccion de Eduardo Nicola. Fondo de cultura económica, México, 1994.

_____. *Paideia: A Formação do Homem Grego.* Tradução Artur M. Pereira; [adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza]. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JÂMBLICO. *Vida Pitagórica.* Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lortente. Editorial Gredos, Madrid, 2003, 209.

JENOFONTE. *La Republica de los Lacedemonios*. In. *Obras menores.* Intoducción, traducción y Notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Madri–España: editorial Gredos, 1984.

JENOFONTE. *Helénicas*. Intoducción, traducción y Notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Madri–España: editorial Gredos, 1985.

JOHNSON, R. *Isocrates' Methods of Teaching*.The American Journal of Philology, Johns Hopkins University Press, Maryland, Vol. 80, No. 1 (1959), p. 25.

KERFERD, George Briscoe. *O movimento sofista*. Tradução, Margarida Oliva. Edições, Loyola, São Paulo, 2003.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer.* Tradução de Hélio Magri Filho – Petrópolis, RJ: Vozez, 2007.

LEÃO, Delfim Ferrreira. *Demétrio de Fáleron e a reinvenção da polis democrática*, in B. B. Sebastiani, D. F. Leão, L. Sano, M. Soares, & C. Werner (eds.), *A poiesis da democracia*, Coimbra.

LONGINO. *Sobre lo sublime*. Introducción traducción y notas de José García Lopez. Editorial Gredos, Madrid, España, 1979.

LÓPEZ EIRE, Antonio. *Retórica clásica y teoria literária moderna.* Cuadernos de Lengua Española, Arco Libros, Madrid, 2002.

MANFREDI, Valério Massimo. *Akropolis: a grande epopeia de Atenas*. Tradução Mario Fondelli. – Porto Alegre: LP&M; Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

MARASCHIN, Renata. *Diálogo ética e saúde: formação profissional na perspectiva hermeêutica.* Tese de Doutorado. Universidade de Passo Fundo, 2017.

MARROU, Henri Irénée. *História da Educação na Antiguidade* / tradução do Prof. Mário Leônidas Casanova / São Paulo, E.P.U., Brasília, INL, 4ª Reimpressão, 1975.

MOSSÉ, C. *Atenas: a história de uma Democracia*. Trad. João Batista da Costa. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. *Isócrates e Nietzsche: uma relação perigosa?* São Paulo: Paulus, 2019.

NUNES, Carlos Alberto. *Introdução: Diálogos de Platão.* Tradução e comentário de Carlos Alberto Nunes. Edições Melhoramentos, São Paulo, 1970.

NUNES, Felipe Miguel. *A Arte de Fazer Rir. Teatro Cómico Antigo: Uma Influência no Cinema e Cultura do Séc. XX e XXI.* Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017.

Oradores menores: discursos e fragmentos. Introducción, traducción y notas de José Miguel García Ruiz. Editorial Gredos, Madrid, España, 2000, p. 231-232.

PAGOTTO-EUZEBIO, Marcos Sidnei. *Isócrates, filósofo da paideia*; in: MARTINS, Marcos Francisco, PEREIRA, Ascísio dos Reis: Org. Filosofia e educação: ensaios sobre os clássicos. – São Carlos: EdUFCar, 2014.

_____. *Isócrates, professor de philosophia.* Educ. Pesqui., São Paulo, *Ahead of print*, 2017.

_____. *Isócrates, Retor Socrático.* CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto, 2008.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica.* Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa, 1969.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego.* 6ª ed. Editorial A.I. Livraria Apostolado da Imprensa. Rua da Boavista, 591 – 4000, Porto, 1984.

PERSEO DE CITIO. *Los estoicos antiguos.* Introducción, traducción y notas de Ángel Cappelletti. Editorial Gredos, Madrid, España, 1996.

PLATÃO. *A República*; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. – 4. ed. Rev. e bilíngue. – Belém: edu.ufpa, 2016.

_____. *Eutidemo*; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. – 3. ed. Rev. e bilíngue. – Belém: edu.ufpa, 2020.

_____. *Lísias;* tradução Carlos Alberto Nunes; – UFB. – Belém: 1980.

_____. *O Sofista*; tradução Carlos Alberto Nunes; – UFB. – Belém: 1980.

PLUTARCO. *Vidas paralelas VIII.* Introducción, traducción y notas de Carlos Alcalde Martin y Marta González González. Editorial Gredos, Madrid, España, 2010.

_____. *Vidas paralelas III.* Introducción, traducción y notas de Aurelio Perez Jimenez y Paloma Ortiz. Editorial Gredos, Madrid, España, 2006.

PLUTARQUE. *Vies des dix orateurs grecs*. Traduites du grec: Par Ricard. Chez Lefèvre, Éditeur, Paris, 1844

POULAKOS, Takis; DEPEW, David J. *Isocrates and civic education.* Texas Press University, Austin, 2004.

POWER, Edward J. *Class Size and Pedagogy in Isocrates' School.* Source: *History of Education Quarterly*, Vol. 6, Nº 4 (Winter, 1966), pp. 22-32.

PRIETO, Maria Helena Ureña. *Política e ética, textos de Isócrates*: Lisboa, Presença, 1989

QUINTILIANO, M. Fabio. *Institutio Oratória.* Tradução de Jerônimo Soares Barboza. Universidade de Coimbra, Coimbra, 1836.

REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica.:* Tradução Ivone Castilho Benedetti. - São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROMILLY, Jacqueline de. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Tradução de Osório Silva Barbosa Sobrinho. – São Paulo: Octavo, 2017.

ROSA, Maria da Glória de. *A história da educação através de textos.* [S.l.]: Editora Cultrix, 1971, p. 36.

ROSTAGNI, Augusto. *Un Nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica*. Studi italiani de filologica classica, n.s. 2 (1922): 148 –201.

SANNEG, Paulus. *De Schola Isocratea*. Dissertatio Inauguralis Philologa. Academia Fridericiana cum vitebergensi consociata ad summos in Philosophia honores. Halae Saxonum. MDCCLXVII.

SCHIAPPA, Edward. Did Plato Coin Rhetorike. *The American Journal of Philology*, Vol. 111, No. 4 (Winter, 1990), pp. 457-470.

SIPIORA, Phillip, BAUMLIN, James S. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis.* Editors, State University New York Press. 2002.

SEBASTIANI, Breno Batistin; LEÃO, Delfim Ferreira. *Crises e mudanças na democracia ateniense: a atuação de Terâmenes entre oportunismo, legalismo e a "terceira via"*. Boletim de Estudos Clássicos nº 65. Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Portugal, 2020

SPINELLI, M. *Educação e Sexualidade no perímetro cívico da pólis grega*. São Paulo: Loyola, 2021.

_____. *Ética e política: a edificação do éthos cívico da paideia grega*. – São Paulo: edições Loyola, 2017.

_____. *Questões fundamentais de filosofia grega*. São Paulo: Ucitec, 2013.

TOO, Yun Lee. *The Rhetoric of Identity in Isocrates.* Faculty of Classics, University of Cambridge, 1995.

TUCÍDIDES (c. 460 - c. 400 a.C.) *História da Guerra do Peloponeso*/Tucídides; Prefácio de Helio Jaguaribe; Trad. do grego de Mário da Gama Kury. - 4'. edição - Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

TUCÍDIDES. *Historia dela guerra del Peloponeso*. Libros VII-VIII. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

VALLOZZA, Maddalena. Isocrate ospite di Plantone nel ialogo sui poeti di Prassifane. *Studi Classici e Orinetali,* vol. 57, 119-136, 2011.

VAN HOOK, Larue. *Isócrates in three volumes III.* With na english translation by Larue Van Hook, Ph.D. Jay professor of greek, Columbia University. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London. William Heinemann Ltd. MCMXLV.

VIRGILIO, *Geórgicas.* Introducción general J. L. Vidal. Traducciones, introducciones y notas Tomás De La Ascensión Récio García y Arturo Soler Ruiz. Editorial Gredos, Madrid, 1990.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates.* Tradução de Líbero Rangel de Andrade. Coleção Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Introducción, traducción y notas: José Candau Moron. Editorial Gredos, Madrid, 1992.